

School of Theology at Claremont



1001 1389910

# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

BAND III







The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA











# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT

W. BAUER M. DIBELIUS H. GRESSMANN W. HEITMÜLLER E. KLOSTERMANN  
E. PREUSCHEN L. RADERMACHER P. WENDLAND H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

## DRITTER BAND

# DIE BRIEFE DES APOSTELS PAULUS

ERKLÄRT VON

D. HANS LIETZMANN UND LIC. DR. MARTIN DIBELIUS  
O. PROFESSOR IN JENA PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN



TÜBINGEN  
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
1913



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN



# INHALT

Seite

## I

### Die vier Hauptbriefe erklärt von Hans Lietzmann

Vorwort . . . . .	V
Nachträge . . . . .	X
An die Römer . . . . .	1
An die Korinther I . . . . .	81
An die Korinther II . . . . .	165
An die Galater . . . . .	225

## II

### Die neun kleinen Briefe erklärt von Martin Dibelius

An die Thessalonicher I . . . . .	1
An die Thessalonicher II . . . . .	25
An die Philipper . . . . .	44
An die Kolosser . . . . .	65
An die Epheser . . . . .	95
An Philemon . . . . .	126
An Timotheus I . . . . .	133
An Timotheus II . . . . .	182
An Titus . . . . .	204
Nachträge und Berichtigungen . . . . .	221

---



Ausgegeben wurden

Römerbrief Mai 1906

I Korinther Nov. 1907

II Korinther Ostern 1909

Galater Februar 1910

I II Thessalonicher, Philipper April 1911

Kolosser, Epheser, Philemon Mai 1912

Pastoralbriefe (Druck beendigt Juli 1913) und Register Oktober 1913.



## VERZEICHNIS DER EXKURSE

### RÖMER

Briefanfang S. 3. Polemik gegen Heidentum 9. Lasterkataloge 11. Naturgemäße Sittlichkeit 14. Der Glaube 24. Adams Sünde 26. Todestaufe 30. Das Fleisch und die Sünde 36. Anthropologische Termini 37. Fleisch und Geist 41. Die Gottesgerechtigkeit 51. Herr 53. *Λογικὴ λατρεία* 61. Enthaltung von Fleisch und Wein 65. Spittasche Teilungshypothese 69. Grüße am Briefende 71. Namen 72. Kap. 16 ein Brief nach Ephesus? 75. Doxologie 77.

### I KORINTHER

*Ἐκκλησία* 83. Parteien in Korinth 85. Taufe auf den Namen 85. Die Geisterwelt durch Christi Tod getäuscht 89. *ψυχικός* 91. *περικάθαρμα* 97. Exkommunikation des Blutschänders 99. Midrasch von dem wandernden Felsenquell 119. Unfehlbare Wirkung der Mysterien 120. Kultmahle 124. Agapen 130. Die Abendmahlsberichte 131. Zungenreden 140. Stellung von 14<sup>33—36</sup> 145. Vikariatstaufe 152. Erster und zweiter Mensch 154. Auferstehung bei den Juden 156. Namen 159.

### II KORINTHER

Der Zwischenbrief 172. Schlaf der Toten im Grab 186. Das Gericht bei Paulus und seine jüdische Grundlage 188. Damaskus 214. Himmelsreise der Seele 216. Die Krankheit des Paulus 218.

### GALATER

Galatia 227. Das himmlische Jerusalem 253. Paulus und das alte Testament 254.

### I THESSALONICHER

Versicherung der Fürbitte für den Adressaten 2. Apologie des Paulus 8. Stilistischer Charakter des Briefteils 12—216 10. Wie ist die 1. Person Pluralis in I II Thess zu verstehen? 11. *παρουσία* 12. Paränese c. 4 15. Auferstehungsglaube des Paulus 21.

### II THESSALONICHER

Das historische Verständnis apokalyptischer Termini 29. Veränderung der traditionellen Züge unter dem Einfluß von Zeitereignissen 30. Der Anti-

christ 32. Verhältnis von 2<sup>13—17</sup> zu I Thess 35. Verhältnis von 3<sup>6—16</sup> zu I Thess 38.

#### PHILIPPER

Ἐπίσκοπος 44. Διάκονος 45. Prätorium 47. Anschauung vom Leben nach dem Tode 51. Demut des präexistenten Christus 53. Christologie 55. Genesis des paulinischen Evangeliums 59.

#### KOLOSSER

Christologie 69. Christus als Weltschöpfer und Weltseele 71. Das Heilswerk Christi 73. Christusleiden 75. Στοιχείον 78. Vollendung in Christus 82. Die Irrlehrer von Kolossae 85. Haustafeln 91.

#### EPHESER

Adresse des Epheserbriefes 96. Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις 97. Stil und Inhalt des Proömiums von Eph 99. Rückblick auf c. 1—3: 109. Verwandtschaftsverhältnis zwischen Col und Eph und Echtheit des Eph 113. Rückblick auf 4<sup>25—5<sup>14</sup></sup>: 119. Die Waffenrüstung des Frommen 122.

#### I TIMOTHEUS

Der literarische Charakter der Pastoralbriefe 134. Briefsituation in I Tim 140. Ὑγιαίνειν und ὑγιής 144. Der Kriegsdienst des Frommen 148. Gebet für die heidnische Obrigkeit 151. Anweisung für die Frauen 157. Pflichtenlehren 158. Die Stellung des Bischofs in den Past 161. Verhältnis von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος 162. Die Irrlehrer der Past 166. Handauflegung 169. πρεσβύτερος 174.

#### II TIMOTHEUS

Σωτήρ 184. Ἐπιφάνεια 186. Situation des II Tim 201. Die Personalangaben in II Tim 202.

#### TITUS

Die soteriologischen Termini von Tit 212. Wiedergeburt 215. Situation des Tit 218.

---



# VERZEICHNIS DER BEILAGEN

Seite

## I

1. Lasterkatalog aus Diog. Laert. VII 110 . . . . .	78
2. Lasterkatalog aus Philo de sacr. Abel 20 ff. . . . .	78
3. Dankgebet aus Hermes Trismegistos I 31 f. . . . .	79
4. Musonius über die Ehe . . . . .	160
5. Vereinsstatut der Cultores Dianae et Antinoi . . . . .	160
6. Vereinsstatut des Collegium Aesculapi et Hygiae . . . . .	162
7. Totenmahlstiftung für Claudia Hedone . . . . .	162
8. Testamentum Galli . . . . .	162
9. Gedächtnismahlstiftung für Argea . . . . .	162
10. Testament der Epikteta . . . . .	163
11. Testament Epikurs . . . . .	163
12. Agapenordnung aus den Can. eccl. lat. (Hippolytos) . . . . .	163
13. Beschreibung einer Agape aus Tertullian Apol. 39 . . . . .	164

## II

1—11. Urteile der Antike über die Juden . . . . .	40
12. Diodor IV 3 über ἐπιφάνεια und παρουσία des Dionysos . . . . .	41
13. Inschrift von Epidauros über eine Parusie des Asklepios . . . . .	41
14. Persische Auferstehungsvorstellung nach Bundeheš 31 . . . . .	42
15. Grabinschrift aus Thessalonich . . . . .	43
16. Hermes Poimandres 8: die Welt als δεύτερος θεός . . . . .	131
17. Philo de opif. mundi 20 ff.: der κόσμος νοητός ist θεοῦ λόγος . . . . .	131
18. Grabschrift der Apphia aus Kolossae . . . . .	132
19. Plinius epist. IX 21. 24: Fürbitte und Dank für einen Libertus . . . . .	132
20. Isocrates ad Nicoclem 40 f. Verallgemeinerte Paränese . . . . .	220
21. Ps. Isocrates ad Demonium 44. Verallgemeinerte Paränese . . . . .	220
22. Onosander de imperat. off. 1 Feldherrnspiegel . . . . .	220





# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT

M. DIBELIUS    H. GRESSMANN    W. HEITMÜLLER    E. KLOSTERMANN    F. NIEBERGALL  
E. PREUSCHEN    L. RADERMACHER    H. SCHLOSSER    P. WENDLAND    H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

---

## DRITTER BAND

# DIE BRIEFE DES APOSTELS PAULUS

## I

## DIE VIER HAUPTBRIEFE

ERKLÄRT VON

**D. HANS LIETZMANN**

O. PROFESSOR IN JENA



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1910

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN



MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER UND FREUNDE

HERRN PROF. D. DR. EDUARD GRAFE IN BONN

IN HERZLICHER DANKBARKEIT GEWIDMET

3 II 1900

3 II 1910



## VORWORT

Fast vier Jahre sind verflossen, seit die erste Lieferung des Handbuchs erschien und diese erste Hälfte des dritten Bandes eröffnete, welche die vorliegende Lieferung zum Abschluss bringt: die ursprünglich von uns allen gehegte Hoffnung, den Kommentar schneller zu fördern, hat sich angesichts der grossen Schwierigkeit der Aufgabe, viel auf engem Raume zu bieten, als trügerisch erwiesen. Es darf uns ein Trost sein, dass von allen sachverständigen Kritikern, deren Urteil ich gedruckt oder mündlich vernommen habe, keiner uns Langsamkeit der Arbeit zum Vorwurf gemacht hat: in Rostock 'bewundert' man sogar, wenn auch nicht gerade in lobendem Sinne, an mir 'den Griffel eines schnellen Schreibers' (Theol. Lit.-Blatt 1909, 437).

Wohl aber haben mir die bisher erschienenen Rezensionen nicht nur eine Reihe wertvoller Winke im einzelnen gegeben, sondern auch gezeigt, dass es angemessen ist, mich über den Zweck des Handbuchs deutlicher auszusprechen, als ich es im Prospekt getan habe. Das Handbuch richtet sich selbstverständlich an solche Benutzer, welche die griechischen Kenntnisse eines fleissigen Gymnasialabiturienten besitzen: es nimmt grundsätzlich keine Rücksicht auf die banausische Faulheit solcher Studenten, die nach mühsam bestandenem Maturitätsexamen ihre griechischen Klassikerausgaben samt dem Lexikon zum Antiquar tragen und von nun an als einzige griechische Lektüre das Neue Testament mit beigedruckter Uebersetzung traktieren. Aus diesem Grunde sind die Kirchenväterstellen, welche zur Erklärung dienen, die Belege aus Klassikern, Inschriften, Papyri u. dgl. im Urtext zitiert: denn ich nehme an, dass der Benutzer von seiner Schulzeit her ein ordentliches griechisches Lexikon besitzt, in dem er alle ihm fehlenden Vokabeln nachschlagen kann. Wortbedeutungen, welche dort nicht zu finden sind, habe ich meines Wissens stets angegeben: in Kürze, wenn es sich um Belegstellen, mit ausführlicher Begründung, wenn es sich um neutestamentliche Worte handelte: den Besitz eines neutestamentlichen Speziallexikons setze ich absichtlich nicht voraus. In Praxi habe ich das so angefangen, dass ich mein eigenes altes Lexikon (Pape 1. Aufl. 1842), das ich einst für 3 M. antiquarisch erstanden habe und das mir bis heute treulich gedient hat, zu Grunde legte. Eine solche Anschaffung ist doch wohl jedem Studenten, Pfarrer, Lehrer zuzumuten: man braucht nur an ein beliebiges Antiquariat sich zu wenden, das sich meist freut, die alten Ladenhüter los zu werden. Aehnlich habe ich bei der Angabe von Belegstellen versucht, auf alten Schulbesitz



Rücksicht zu nehmen, sobald es angänglich war. So sind z. B. für stoisches Material nicht etwa nur Diels Doxographi und Diogenes Laërtius zitiert, die der Benutzer nicht besitzt und auch nur günstigen Falls in der theologischen Seminarbibliothek findet, sondern womöglich auch Ciceros philosophische Schriften, Horaz, Seneca, Epictet, die zum mindesten jeder, der sie nicht hat, für wenig Geld antiquarisch kaufen kann. Aus ähnlichem Grunde ist Philo zwar nach der Ausgabe von Cohn-Wendland zitiert, aber es sind daneben die paginae Mangeys angegeben, damit die Zitate auch von den Besitzern oder Käufern der älteren Drucke gefunden werden können. Inschriften sind möglichst nach den Sammlungen von Dittenberger und Dessau, nicht nach den Originalpublikationen, namhaft gemacht, weil zu hoffen ist, dass diese beiden Werke wenigstens in den Seminarbibliotheken dem Studenten zur Verfügung stehen: sobald Wilckens Papyruschrestomathie erschienen ist, wird es mit Papyruszitaten ebenso gehalten werden. So sind wir regelmässig bemüht gewesen, zwar das ganze für die eigentlich gelehrte Forschung in Betracht kommende Material, über das ich in Ilbergs Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum 1908 I S. 7—21 Bericht erstattet habe, heranzuziehen, aber in Fällen, die eine Beschränkung oder Auswahl gestatteten, *ceteris paribus* auf die Quellenwerke in der Bibliothek der Hauptbenutzer Rücksicht zu nehmen. Selbstverständlich ist, dass ein Theolog eine Septuaginta besitzt: kann er die Swetesche Ausgabe für 21 Mark nicht erschwingen, so hat er doch sicher das Geld für eine ältere Ausgabe, etwa die von Lambert Bos 1709 oder Reineccius 1757, Leander v. Ess 1855, Val. Loch oder eine ältere Tischendorfsche Auflage, deren Preise nach einem mir vorliegenden Antiquariatskataloge zwischen 1,50 und 4 M. schwanken, und die für unsere meisten Zwecke ausreichen. Lagarde hat einmal das herbe Wort gesprochen, dass man einem Pfarrer eine grössere Freude mache, wenn man ihm eine Kiste Zigarren auf den Weihnachtstisch lege, als wenn man ihm eine Septuaginta schenke: dass dies Wort leider zuweilen zutrifft, wissen wir alle, aber verwunderlich ist doch, dass solche Pfarrer öffentlich verlangen, dass man auf ihr Nichtbesitzen einer Septuaginta Rücksicht nimmt (Protestantenblatt 1908 S. 223)! Freilich hat sich auch eine Stimme vernehmen lassen (Protest. Monatshefte 1906, 330 f.), welche darüber klagt, dass in unserm Handbuch 'der Student, Pfarrer und Lehrer (die griechischen Zitate) mühsam übersetzen soll, was er dann noch erst nach der Absicht seiner Zitierung und seinem Werte einschätzen muss'.

Aber auch abgesehen von solchen Advokaten der Impotenz haben durchaus ernsthafte und wohlwollende Kritiker, so zuletzt noch Kühl in seiner vornehm gehaltenen Anzeige des Handbuchs (Theologie der Gegenwart 1909 S. 38 ff.) den Ausdruck des Prospektes moniert, dass es „alles Nötige und Wünschenswerte enthalten solle“. Ich will deshalb hier kurz sagen, wie ich mir die Benutzung des Handbuchs in der Praxis denke. Zunächst als Grundlage für das Kolleg. Der exegesierende Dozent pflegt einen Kommentar in den Händen seiner Zuhörer vorzusetzen, aus dem sie sich womög-

lich auf seine Vorlesungen vorbereiten sollen: das ist der Mehrzahl der Studenten bei Benutzung von Kommentaren in dem Umfang des Meyerschen oder Zahnschen einfach unmöglich, weil eine ernsthafte Durcharbeitung dieser Werke viel zu viel Zeit kostet — der fleissige Student bereitet sich doch auch noch auf andere Vorlesungen vor und muss für Seminarien arbeiten — und ein flüchtiges Ueberfliegen ihm gar nichts nützt: faktisch sind diese Werke ja auch wirklich nicht zu dem Zweck geschrieben! Im Handbuch kann er dagegen die betreffende Partie in kurzer Zeit bewältigen und bekommt dadurch eine ganz bestimmte, natürlich einseitige und zunächst (wenn er nicht zu gescheut dazu ist) „autoritativ angenommene“ Auffassung, an die am nächsten Tag der Dozent anknüpfen kann und in Auseinandersetzung mit dieser Grundlage seine und anderer Gelehrten Ansicht entwickeln. Er braucht ferner für Diktieren von Belegstellen, die mit Vorliebe falsch nachgeschrieben werden, keine Zeit zu vergeuden und weiss den Wortlaut der hellenistischen und jüdischen Parallelen in den Händen seiner Zuhörer: kurz, das Material für die Exegese und ihre Kontroversen ist ihm gegeben, ohne dass ihm der feinere Ausbau und die schöne Aufgabe der exegetischen Erziehung seiner Zuhörer abgenommen wäre: vor allem fällt ihm die Vertiefung und Herausarbeitung der religiösen Werte fast ganz zu, da wir uns in diesem Punkte nur mit Andeutungen bei besonders geeigneten Gelegenheiten begnügen mussten.

Für den Theologen aber, welcher ausstudiert hat und das Amt eines Pfarrers oder Religionslehrers bekleidet, soll das Handbuch ein Orientierungswerk sein, in dem er gleichfalls zunächst Material für sein eigenes Denken findet. Dass er auf der Universität seine Schuldigkeit getan und in der exegetischen Arbeit selbständig urteilen gelernt hat, versteht sich: sonst wird er immer von der Autorität abhängen und es ist, wissenschaftlich gesehen, gleichgültig, wessen Namen ihn blendet. Gründe für unsere Auffassung haben wir wohl in allen Fällen angegeben, in denen dies zum Verständnis unserer Entscheidung oder unseres *non liquet* nötig war. Die sorgfältige Erwägung aller Instanzen vor den Augen des Lesers und die analytische Gewinnung des Resultats durch Konfrontierung der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten ist zweifellos die höchste Aufgabe und für die Erziehung zu selbständigem exegetischen Denken unentbehrlich: durchführbar ist diese alles bis aufs letzte ausschöpfende Exegese aber nur in umfangreichen Werken. Es gibt gewichtige Stimmen, welche deshalb kurze Kommentare grundsätzlich verwerfen, und ich habe volles Verständnis für diesen Standpunkt. Wenn man aber, wie ich, eine kurze Erklärung auch für erspriesslich hält und deshalb bearbeitet, so muss man sich darüber klar sein, woran der Raum gespart werden kann. Sicher nicht am Material, das unserer exegetischen Arbeit die Grundlage liefert und das sich der Nichtspezialist überhaupt nicht beschaffen kann: dies muss so vollständig dargeboten werden, dass der Benutzer einen klaren Ueberblick über den Tatbestand erhält — wohl aber an Erwägungen und Erörterungen: denn die soll der Benutzer, wenn er Student

ist, im Kolleg hören, wenn seine theologische Ausbildung vollendet ist, selbst anstellen können. So das Ideal. In der Praxis ist die Sache doch wohl so: Hat der Leser das Bedürfnis nach sorgfältigerer Erörterung und genauer Auseinandersetzung mit anderen Ansichten — was durchaus zu wünschen ist — so wird er sich schon von selber einen grossen Kommentar dazu verschaffen, den das Handbuch nicht überflüssig machen will und kann, so wenig, wie andererseits die grossen Kommentare das Handbuch ersetzen.

Und je sorgfältiger der Leser sich in die Erwägungen vertieft, die für die Deutung der Stellen den Ausschlag geben, um so klarer wird ihm eins werden: dass das Sammeln von Belegstellen, das Vergleichen verwandter Anschauungen, das peinlich genaue Beobachten des Sprachgebrauches, die grammatischen Observationen ihm so unbedingt notwendig sind, wie die Quellenuntersuchung dem Historiker: dass aber dies alles nur Vorarbeit ist, und dass zum vollen Verständnis des Autors allein derjenige dringt, der divinatorisch seine Sprache versteht, und dass seine Persönlichkeit nur der begreift, der in seiner Seele verwandte Saiten schwingen fühlt — mit andern Worten, dass Exegese kein methodisch erlernbares Handwerk ist, sondern eine hohe und heilige Kunst. Aber diese Erkenntnis bringt nur segensreiche Frucht, wenn sie aus langer ernster Arbeit geboren ist: dem eifertigen Stümper reift sie schnell, aber wird ihm zum Fluch.

Drittens hoffen wir, dass das Handbuch auch Nichttheologen Nutzen bringen wird, wenn sie ganze Teile des Neuen Testamentes kursorisch lesen wollen oder über einzelne Stellen eine knappe Auskunft wünschen.

Auf Fragen der Textkritik bin ich nur in seltenen Fällen eingegangen und habe sie für gewöhnlich zurückgestellt: das ist nicht unbemerkt und ungerügt geblieben, obwohl ich gehofft hatte, man werde meine Gründe dafür leicht erraten und billigen. Die gegenwärtige Lage ist doch etwa die folgende: der Textus receptus, dieser letzte Ausläufer der antiochenisch-byzantinischen Tradition, ist definitiv aufgegeben zu Gunsten der in SB vorliegenden Textform: durch Tischendorf und Westcott-Hort ist SB die Grundlage auch für die Nestlesche Ausgabe, diesen neuen 'Textus receptus', geworden, und an diese Textgestalt knüpft die Arbeit der Gegenwart an. Wie hoch die andern alten Zeugen gegenüber SB zu bewerten sind, ist die jetzt zur Debatte stehende und noch keineswegs auch nur annähernd gelöste Frage: in Zahns Kommentaren findet man sie zuletzt und am originellsten angefasst. In den paulinischen Briefen ziehe ich SB den andern Zeugen in der Regel vor und konnte mich deshalb meist an Nestles Text halten. Aber wir sind noch lange nicht so weit, dass wir dem Nichtspezialisten klare Resultate der Erforschung der Textgeschichte vordemonstrieren könnten, mit deren Hilfe er sich selbständig ein Urteil zu bilden vermag. Er will ja nicht wissen, ob diese oder jene Lesart 'antiochenisch' oder 'afrikanisch', 'syrisch' oder 'alexandrinisch' ist, sondern welches der Urtext ist und nach welcher Regel er diese Textfamilien zu dem Zwecke einzuschätzen hat — und eine solche können wir ihm nicht geben, sondern müssen ihn immer noch auf den allen



gemeinsamen ersten Ausgangspunkt, die innere Wahrscheinlichkeit verweisen: das habe ich denn auch im Handbuch an einer Reihe markanter Stellen getan, bei denen ich glaubte, dem Leser zeigen zu können, wie zu arbeiten ist. Von allen Problemen der rezensierenden Textkritik ist das neutestamentliche das bei weitem schwerste: es versteht sich darum auch von selbst, dass man Textkritik überhaupt nicht am Neuen Testament lernen kann, sondern dass man mit ihren Methoden völlig vertraut sein muss, wenn man an das Neue Testament herantritt: das gilt sowohl für den produzierenden Gelehrten, wie den Studenten. Erst zeige man dem Lernenden an leichteren Texten, wie ein kritischer Apparat zu lesen ist, und wie aus zwei oder drei Handschriften der Urtext ermittelt werden kann, dann schreite man zu komplizierteren Aufgaben, wie sie z. B. der I Clemensbrief bietet, die stufenweise zu steigern wären (ich nenne als klassische Lehrwerke Traubes Textgeschichte der Regula Benedicti und Eduard Schwartz' Ausgabe von Eusebs Kirchengeschichte), behandle auch als Propädeutik für die Evangelien und Apostelgeschichte volkstümliche Texte (Heiligenleben u. dgl.), und dann erst führe man den Schüler an die Textkritik des Neuen Testamentes heran. Wem der Weg zu mühsam ist, der tut besser, auf ein wirkliches Verständnis textkritischer Fragen ehrlich zu verzichten und vertrauensvoll an Nestles Druck zu glauben, als etwa mit billiger Pseudogelehrsamkeit zu versichern ὅτι γέγραπται (Gal 3 13) sei durch ABCD\*E\*FG 17. 39 it vg aeth Ir<sup>int</sup> 210 Eus<sup>ps</sup> 545 Euthal<sup>cod</sup> Dam Hil<sup>100</sup> Aug Hier Ambrstr al besser bezeugt als γέγραπται γάρ durch SD\*E\*\*KLP al pler syr<sup>utr</sup> cop arm Ir<sup>210</sup> gr (ex Thdrt) Did<sup>tri</sup> 125 Chr<sup>829</sup> Cyr<sup>fid</sup> 99 Thdrt al. So lange eine solche Propädeutik nicht überall geübt wird, ist eine Einführung in die jetzt verhandelten Fragen der Textkritik bei einem kurzen Kommentare ausgeschlossen.

Uebrigens sollte — da dies Thema einmal berührt ist — auch in anderer Beziehung Propädeutik getrieben werden. Wir pflegen als Grundsatz zu proklamieren, dass wir die Methode der historischen Kritik auf das Neue Testament anwenden: wo haben denn aber unsere Studenten, die etwa im ersten Semester Synoptiker, im zweiten einen paulinischen Brief oder gar Einleitung ins Neue Testament hören, diese Methode gelernt? Nirgendwo, sondern es wird ihnen zugemutet, sie an dem dafür aus verschiedenen Gründen völlig ungeeigneten Neuen Testament kennen zu lernen! Die ernsthaften Arbeiter, die später in ein gut geleitetes kirchenhistorisches Seminar kommen, werden das Fehlende bei geeignetem Thema nachholen können und sich allmählich zu eigenem Urteil zu erziehen vermögen, aber wie viele verlassen die Universität und reden nachher höchst gelehrt über Interpolationen und Fälschungen in der paulinischen Litteratur, über Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit der Evangelien — und haben niemals einen wirklich gefälschten oder interpolierten Brief, eine gute neben einer schlechten Geschichtsquelle selbständig untersucht! Auf diese Art Arbeit sollten Proseminare, die an vielen Universitäten noch fehlen, und Seminare den grössten Nachdruck legen.

So viel zur Verständigung über die im Prospekt entwickelten Programmpunkte, welche einer näheren Erläuterung bedürftig scheinen. Ueber die theologische Haltung unserer Arbeit ist nichts dem Gesagten hinzuzufügen. Die Literaturangaben erschöpfen selbstverständlich nicht die faktisch benutzten Werke, sondern geben diejenigen Kommentare an, deren Studium aus oft ganz verschiedenen Gründen für uns selbst besonders fruchtbar war und die wir deshalb dem Benutzer zu weiterer Belehrung empfehlen. Wenn wir einen katholischen Kommentar finden, der diese Eigenschaft besitzt, werden wir ihn gerne buchen: und dass bei der Beschaffenheit der uns zur Verfügung stehenden Bibliotheken gerade katholische Literatur uns leicht entgehen kann, wissen wir wohl. So hat Sickenberger in der Bibl. Zeitschr. 1908, 2, S. 217 mit Recht moniert, dass ich seinen Aufsatz über I Cor 7<sup>36</sup> ff. in jener Zeitschrift III 44 ff. 401 ff. ignoriert habe: ich hätte unbedingt auf diese sorgfältige und gelehrte Untersuchung verweisen müssen, die ich nachträglich mit Interesse studiert habe, wenn sie mich auch nicht überzeugt hat.

Veränderungen hat unser Programm dagegen an zwei bedeutsamen Punkten erfahren. Die ursprüngliche Verteilung der Kommentrarbeit auf nur zwei Schultern hat sich als nicht durchführbar erwiesen. So haben wir für den vierten Band nach neuen Bearbeitern gesucht und freuen uns, in Heitmüller Preuschen Schlosser und Windisch gleichgesinnte Mitarbeiter gefunden zu haben. Dagegen hat der Bearbeiter des fünften Bandes von der Aufgabe, die praktische Ergänzung zu den theoretischen Partien des Handbuchs zu bieten, Abstand genommen und ist völlig seinen eigenen, von reichem Erfolg begleiteten Weg gegangen. Paul Wendland danke ich herzlich für treue Hilfe und wertvollen Rat beim Lesen der Korrekturen.

Jena

Hans Lietzmann

Ausgegeben wurden:

Römerbrief Mai 1906.

I Corinther November 1907.

II Corinther Ostern 1909.

Galater Februar 1910.

An störenden Fehlern ist zu verbessern:

S. 10 letzte Zeile lies **30** vor *καταλάλος* (Sickenberger Bibl. Ztschr. VI 54).

S. 13 Kommentar: 8 zu tilgen und an die Stelle von 9 zu setzen, statt **11** lies **9** und füge **11** vor *προσωποληψία* ein (Sickenberger).

S. 45 Komm. Zeile 19: lies **27** vor *κατά* (Sickenberger).

S. 57 Komm. tilge vor »Dass« die zweite **5** (Sickenberger).

S. 139: mit der letzten Zeile der Uebersetzung beginnt cap. 14.

S. 163: », weil sie« ist zu streichen.

» bei nr. **12** lies »reliquiae« und »Ueronensia«. und bald nach <sup>7</sup> *in vestra*.

S. 218 Zeile 2 der Uebersetzung »Darum, damit ich mich **nicht** überhebe«.

Sachlich ist zu berichtigen:

- Zu Rom 1<sup>3</sup> S. 4: jüdische Belege für den Apostelostitel gibt Schürer Gesch. d. Volkes Israel III<sup>3</sup> 77 Anm. 73 s. Diehl lat. christl. Inscr. (Kleine Texte 26/28) n. 236.
- Zu Rom 10<sup>9</sup> S. 54 Den *κύριος*-titel bei Diadochenfürsten belegt Deissmann Licht v. Osten 255.
- Zu Rom 11<sup>17</sup> S. 58 ist Ramsay im Expositor 1905, 19 ff. 152 ff. zu vergleichen (Preuschen Berl. phil. Wochenschr. 09, 587).
- Zu I Cor 15<sup>5</sup> S. 148 war als Parallele zur Erscheinung 4 auf Hebr. evgl. (frg. 19 Klostermann) bei Hieron. vir. inl. 2 zu verweisen (Harnack).
- Zu I Cor 16<sup>20</sup> S. 159 eigenhändiger Gruss auch Phm 19.
- Zu I Cor 13<sup>3</sup> S. 138: natürlich kennt Paulus christliche Martyrien s. Act 7<sup>12</sup> (Jordan-Warendorf im Theol. Lit.-Ber. 09 S. 17).







## AN DIE RÖMER

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruss 1<sup>1-7</sup> und Motivierung des Briefes 1<sup>8-15</sup>. Ankündigung des Themas:

Im Evangelium offenbart sich die Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben 1<sup>16-17</sup>. Ohne das Evangelium offenbart sich nur der Zorn Gottes, sowohl über die Heiden 1<sup>18-32</sup>, wie über die Juden 2<sup>1-13</sup>: denn auch die Heiden erfahren im Gewissen Gottes Gesetz 2<sup>14-16</sup>, und die Juden, die es geschrieben besitzen, sind zwar stolz darauf, aber halten es nicht 2<sup>17-29</sup>. Trotzdem haben die Juden besondere Vorzüge 3<sup>1-2</sup> und ihre Untreue hebt Gottes Verheissungen an sie nicht auf 3<sup>3-8</sup>. Aber, was die Sünde betrifft, so sind Juden und Heiden gleichmässig schuldig 3<sup>9-20</sup>.

Jetzt aber ist die Gottesgerechtigkeit offenbart worden für alle, die an die Erlösung in Jesus Christus glauben: nicht mehr die Werke, sondern nur noch der Glaube hat Geltung vor Gott 3<sup>21-30</sup>. Bedeutet das eine Ungiltigmachung des Gesetzes? Nein! 3<sup>31</sup>. Das Gesetz selbst weist ja bereits auf den Glauben hin: Abraham wurde aus dem Glauben gerecht und ist so der Typus für die Christen 4<sup>1-25</sup>.

Auf Grund dieser Gerechtigkeit haben wir die Gewissheit des künftigen Heiles 5<sup>1-11</sup>. So sicher und so allgemein wird durch Christus dies Heil über die Menschheit kommen, wie einst durch Adam der Tod gekommen ist: ja noch viel weiter wird es sich erstrecken 5<sup>12-21</sup>.

Kommt dieser Fülle göttlicher Gnade gegenüber unser persönliches Handeln gar nicht mehr in Betracht, so dass wir nach Belieben sündigen dürfen, weil die Gnade alles deckt? Nein! 6<sup>1</sup>. Wir sind in der Taufe mit Christus gestorben, deshalb müssen wir nach der Taufe in Christus leben und der Sünde keine Macht mehr einräumen 6<sup>2-14</sup>. Slaven der Sünde sind wir gewesen, jetzt sind wir Slaven der Gerechtigkeit 6<sup>15-23</sup>. Die erste Ehe mit dem Gesetz ist durch den Tod gelöst: jetzt sind wir Christo eigen 7<sup>1-6</sup>.

Wie? ist denn das Gesetz mit der Sünde gleichzusetzen (wie das vorige Beispiel anscheinend tut)? Nein, an sich ist es heilig, aber es wirkt Sünde, weil es durch das Verbot die schlummernde Sünde weckt 7<sup>7-13</sup>. Mein Verstand billigt das Gesetz, aber in meinem Fleische wohnt die Sünde, und sie siegt im Widerstreit 7<sup>14-25</sup>.

Christus hat aber die Sünde im Fleisch überwunden und uns den Geist gegeben, der uns in Gerechtigkeit wandeln lässt 8<sup>1-11</sup>: seiner Führung müssen wir folgen: dass wir ihn tatsächlich bereits besitzen, bezeugt unser Gebet 8<sup>12-17</sup>. Damit haben wir aber auch die Anwartschaft auf die künftige Herrlichkeit als sichere Hoffnung 8<sup>18-25</sup>. Wir dürfen des Heiles gewiss sein 8<sup>26-39</sup>.

Ist das Volk Israel verworfen? Nein! Gottes Verheissungen bleiben bestehen:

- aber sie beziehen sich nicht auf das leibliche, sondern das geistige Israel, das er nach seinem unbegreiflichen Ratschluss vorherbestimmt 9<sub>1-23</sub>: dazu gehören auch die gläubigen Heiden 9<sub>24-33</sub>. So sagt es das Gesetz selbst deutlich 10<sub>1-16</sub>, wie es auch schon von der Verstockung Israels redet 10<sub>16-21</sub>. Gott hat sein Volk nur zeitweilig zum Heil der Heiden verblindet 11<sub>1-12</sub>: deshalb dürfen diese in den edlen Oelbaum gepfropften Wildlinge sich nicht überheben 11<sub>13-24</sub>: schliesslich wird doch ganz Israel gerettet werden 11<sub>25-36</sub>.
- Ich ermahne euch, mit neuem Sinn nach Gottes Willen zu leben, in Eintracht und Liebe 12<sub>1-21</sub>, Gehorsam gegen die Obrigkeit und Nächstenliebe 13<sub>1-10</sub>, denn die Parusie naht heran 13<sub>11-14</sub>.
- Ihr Starken im Glauben, gebet den Schwachen, die sich von Fleisch und Wein enthalten und bestimmte Tage beobachten, keinen Anstoss 14<sub>1-23</sub>. Nehmt euch Christus zum Beispiel 15<sub>1-13</sub>.
- Persönliches. Reisepläne 15<sub>14-33</sub>. Empfehlung der Phoebe 16<sub>1-2</sub>. Grüsse 16<sub>3-16</sub>. Warnung vor Parteigungen und falschen Lehrern 16<sub>17-20</sub>. Grüsse 16<sub>21-23</sub>. Doxologie 16<sub>26-27</sub>.

LITERATUR: Fundgruben solider Gelehrsamkeit sind die Commentare von HUGO GROTIUS *Annotationes in epistulas Pauli* (Opera II 2. 1679), WETSTEIN Nov. Test. gr. II 1752, CFAFRITZSCHE *Pauli ad Rom. ep.* 1836. Rabbinisches Material bei CSCHOETTGEN *Horae hebr. et talm.* I 1733, FDELITZSCH *Paulus' Brief a. d. Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert* 1870. Exegese der griechischen Kirche in *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum* ed. Cramer tom. IV Oxford 1844 (citirt als „Catene“). Material aus Philo bei CSIEGFRIED *Philo als Ausleger des Alten Test.* 1875 S. 304 ff. Für das gesamte zeitgenössische Judentum: WBOUSSET *Die Religion des Judentums im neuteamentlichen Zeitalter* 1903. Ueber Paulus und die Stoa: PFEINE *Theol. Literaturblatt* 1905 No. 6—9. Ueber den Gedankengang von Rom 1—11: HOLSTEN *Jahrb. f. prot. Theol.* 1879, 95 ff. Neuere Commentare: BWEISS in *Meyer's Kommentar* IV Abt.<sup>9</sup> 1899, wo S. 39 ff. die übrige Commentarlitteratur verzeichnet ist. RALIPSIUS *Hand-Commentar* II 2<sup>o</sup> 1892 (vergriffen: *Litteratur* S. VII), WSANDAY and ACHEADLAM in *The International Critical Commentary* <sup>5</sup> 1905 (eindringend und mit reichem Material). Für das Verständnis der religiösen Eigenart des Paulus besonders wertvoll AJÜLICHER in *Die Schriften d. Neuen Testamentes neu übers.* und für d. Gegenwart erklärt (hrsg. J. WEISS) II 1. An Grammatiken wichtig RKÜHNER *Ausf. Gramm. d. griech. Sprache.* 3 Aufl. besorgt von FBlass und BGERTH 1890 ff. FBlass *Gramm. d. neutest. Griechisch.* 2. Aufl. 1902.

Das Alte Testament wird im folgenden stets nach Capitel und Vers der Septuaginta (ed. Swete) citirt, die nicht im griech. Urtext erhaltenen Apokrypha nach EKAUTZSCH, die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes: Philo nach §§ Cohn-Wendlands und p. Mangeys. Die Inschriften wenn möglich nach WDITTENBERGER *Sylloge inscriptionum Graecarum* <sup>2</sup> I—III (= Syll.) 1898—1901 und *Oriens Graeci inscriptiones selectae* (= Or.) I—II 1903 bis 1905 (das ausgezeichnete Werk sollte in jeder theologischen Seminarbibliothek vorhanden sein). Die „*Inscriptiones Graecae*“ (= IG) der Berliner Akademie nach der neuen Bezifferung. Papyri mit den durch Wilcken *Archiv f. Papyrusforschung* I 1 festgesetzten Siglen: BGU = Aegypt. Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin I—IV 1894 ff. P. Oxy. = *The Oxyrhynchus Papyri* ed. Grenfell and Hunt 1898 ff. P. Fay. = *Fayum towns and their Papyri* 1900. P. Tebt. = *The Tebtunis Papyri* 1902. P. Amh. = *The Amherst Papyri* II 1901. Mit S ist der Codex Sinaiticus (sonst s) bezeichnet. Als Text ist die Ausgabe von ENESTLE<sup>3</sup> 1901 (ff.) in den Händen des Benutzers vorausgesetzt. Kopfleiste S. 1: Palatin in Rom mit den Ruinen der Kaiserpaläste, vom Aventin aus gesehen.



Paulus, Slave Christi Jesu, berufener Apostel (und) auserwählt  
für das Evangelium Gottes, das dieser voraus verheissen hat durch

Das Gerippe des Briefanfanges 1—7 lautet (Formel *a*) Παῦλος . . . τοῖς  
οὔσιν ἐν Ῥώμῃ . . . χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη u. s. w. Nach diesem Schema sind  
alle Anfänge der echten paulinischen Briefe gebildet, es ist von Paulus selbst  
durch Umbildung der griechischen und Nachbildung der hebräischen Gruss-  
formel geschaffen.

Jeder griechische litterarische oder unlitterarische BRIEFANFANG lautet analog  
dem Jacobusbrief (vgl. Act 15<sub>23</sub> 23<sub>28</sub>) Ἰάκωβος . . . τὰς ἐβ' φυλάς . . . χαίρειν (sc. λέγει).  
Paulus hat durch leichte Umwandlung des Verbuns den ihm besonders wertvollen  
Begriff χάρις (ὑμῖν sc. εἶη) in den Gruss gebracht; auf ausserchristlichem Gebiet  
kommt die Formel nicht vor. Dagegen ist εἰρήνη bereits vereinzelt auf jüdisch-  
griechischem Gebiet als dem hebr. שָׁלוֹם nachgebildeter Gruss vorhanden: II Macc 1<sub>1</sub>  
wird εἰρήνη ἀγαθὴν an das griechische χαίρειν angehängt. Die LXX gibt דָּבָר שָׁלוֹם  
durch εἰρήνη σοι wieder Jud 6<sub>23</sub> 19<sub>20</sub> I Par 12<sub>18</sub> Tob 12<sub>17</sub>, aber Gen 43<sub>23</sub> durch  
ἔλεος ὑμῖν (vgl. Dittenberger Or. inscr. II 721<sub>10</sub>), I Esr 6<sub>7</sub> (= hebr. Esr 4<sub>17</sub> 5<sub>7</sub>)  
durch χαίρειν. Eine Weiterbildung der paulinischen Formel nach Dan 3<sub>98</sub> ist der  
Anfang von I und II Petr sowie I Clemens (*b*) χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη. Tit hat  
nur das paulinische χάρις καὶ εἰρήνη, I II Tim II Joh fügen ohne Vorbild jener  
Grussformel ἔλεος (Gal 6<sub>18</sub>) hinzu (*c*) χάρις ἔλεος εἰρήνη. Jud und Polycarp kombinieren  
*b* und *c*, während (III Joh und) Ignatius den griechischen Gruss hat, entsprechend  
der Mehrzahl der jüdisch-griechischen Briefe. Eigenartig Barnabas χαίρετε . . . ἐν  
εἰρήνῃ.

1 Δουλος I. X. im Briefeingang bei Paulus nur hier und Phil 1<sub>1</sub>, sonst  
noch Jac II Petr Jud, Tit (Jac) hat δ. θεοῦ; im Context sagt es Paulus von sich  
Gal 1<sub>10</sub>, wie von jedem Christen I Cor 7<sub>22</sub> vgl. Rom 7<sub>23</sub> 14<sub>18</sub> u. ö.; er ist es,  
weil er im Auftrage Christi arbeitet, was natürlich auch jedes andern Christen  
Pflicht ist. Der Ausdruck ist Semitismus, der Grieche sagt nicht δουλεύω θεῷ,  
auch nicht der Priester, und δοῦλοι θεοῦ sind nur wirkliche Sklaven — ἱερό-  
δοῦλοι (vgl. zu 10<sub>9</sub>). Ob I. X. oder X. I. zu stellen ist zweifelhaft; für  
X. I. spricht, dass es spezifisch und fast ausschliesslich paulinisch ist, wäh-  
rend I. X. die gemeinchristliche Formel darstellt. Die Stellung X. I. findet  
sich sonst in ältester Zeit nur noch bei den von Paulus abhängigen I Cle-  
mens 32<sub>4</sub> 38<sub>1</sub> Ignatius Eph 1<sub>1</sub> 11<sub>1</sub> 12<sub>2</sub> Magn tit 8<sub>2</sub> (10<sub>3</sub>) Trall 1<sub>1</sub> 9<sub>2</sub> Rom 1<sub>1</sub>  
2<sub>2</sub> 6<sub>1</sub>, Phil 10<sub>1</sub> 11<sub>2</sub>, Smyrn 8<sub>2</sub>, Polycarp Phil 8<sub>1</sub> und im altrömischen  
Taufsymbol: vgl. Harnack bei Hahn, Bibl. d. Symbole<sup>3</sup>, S. 373. Da die  
Christen des ersten Jahrhunderts — wie u. a. das Johannesevgl. zeigt —  
die Bedeutung des Χριστός = Messias gelegentlich noch voll empfanden, es

3 seine Propheten in den heiligen Schriften, (und das da handelt) von  
 seinem Sohne, der geboren wurde aus Davids Samen nach (seinem)  
 4 Fleische, der eingesetzt wurde zum Sohne Gottes in Macht nach (seinem)

also noch nicht reiner Eigenname geworden war, so ist für Paulus X. I. nach Analogie von κύριος Ἰησοῦς zu erklären 'der Messias Jesus'. In I. X. ist X. Eigenname wie die Gegenprobe zeigt: I. Κύριος kann man nicht sagen. κλητός bei Damaskus; das Wort ebenfalls I Cor 11 zugesetzt, die Sache Gal 11 (II Cor Eph Col II Tim, I Tim). Der Amtstitel ἀπόστολος fehlt nur I II Thess Phil Phm; er findet sich ausserdem I II Petr. Die Erweiterung erklärt sich aus dem Bedürfnis des Paulus, sich der ihm noch unbekannten Gemeinde als 'ihren' Apostel vorzustellen, der ein autoritatives Anrecht an sie hat. Das Wort ἀπόστολος bedeutet im klass. Griechisch stets 'Admiral', dass es ein jüdischer Amtstitel 'Sendbote' gewesen sei behauptet Euseb Com. in Isaiam 181 ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίους ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους. Näheres bei Epiphanius haer. 30, 4 und 11; Belege aus jüdischen Quellen fehlen. vgl. Harnack Mission I<sup>2</sup> 274. In den christl. Schriften bedeutet es ursprünglich (167) und bis ins II Jahrhundert hinein (Didache 114) jeden Wanderprediger des Evangeliums, später wird es Spezialtitel der 12 Jünger s. Harnack Mission I<sup>2</sup> 267; ferner EHaupt Zum Verständnis des Apostolates im Neuen Testament 1896. ἀφωρισμένος aus der Zahl der übrigen Gläubigen; mit einem Specialauftrag versehen. εἰς = 'für' wie v. 5 15<sup>31</sup> 16<sup>5.6</sup> vgl. P. Oxyr. I 379 (= Lietzmann Griech. Papyri No. 1) ἐγένετο ἡ τροφή εἰς υἱόν 'es wurde der Pflegecontract für den Sohn geschlossen'. εὐαγγέλιον hier = τὸ εὐαγγέλιον ohne Unterschied der Bedeutung, ebenso ἐν γραφαῖς ἀγίαις, vgl. Philo quis rerum divin. heres 159 p. 495 M. ἐν ἱεραῖς γραφαῖς λέγεται vgl. 106 p. 487 M. und de posteritate Caini 158 p. 256 M. Paulus gebraucht den Artikel mit der gleichen Nachlässigkeit wie die Verfasser der Papyrusurkunden; wie aussichtslos es ist, Paulus nach klassischen Regeln zu messen und in jedem Fehlen des Artikels eine besondere Feinheit zu wittern, zeigt die Sammlung von mannigfachen Erklärungen zu fast jeder derartigen Stelle: s. Weiss z. St. 3 Wie sich Paulus die davidische Abstammung Christi vermittelt denkt, sagt er nirgends, hat es auch schwerlich nachgerechnet: die Tatsache ist ihm auch ohne historische Forschungen sicher, weil er weiss, dass Christus der Messias ist, für den diese Herkunft jüdisches Postulat ist (vgl. Bousset Judentum S. 214, Weber Jüd. Theol. 356). 4 ὀρίζειν τινὰ τι heisst 'jemanden als etwas definieren' (so Xen. Mem. IV 6, 4 ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν ἡμῖν »εὐσεβῆς« ὀρισμένους εἶη; u. ö.) oder aber 'jemanden zu etwas machen, als etwas einsetzen', in dieser letzten Bedeutung Act 10<sup>42</sup> 17<sup>31</sup> und hier allein sinngemäss. Ob ἐν δυνάμει zu υἱοῦ θεοῦ gehört (so oben) oder zu ὀρισθέντος nach Analogie von II Cor 13<sup>4</sup> ist nicht sicher zu entscheiden. πνεῦμα ἀγιοσύνης ist beliebter Semitismus (? vgl. Radermacher Gram.) für πνεῦμα ἅγιον ohne Bedeutungsunterschied: hier gewählt um κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα rhetorisch schärfer gegeneinanderzustellen. ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν 'seit seiner Auferstehung von den Toten' wörtlich 'seit (der) Totenaufstehung', ἂν. νεκρ. um des Wohlklangs und der Kürze willen gesetzt statt ἐκ (τῆς) ἂν. αὐτοῦ (τῆς) ἐκ νεκρ. Ἐξ kann hier zeitlich 'seit' oder causal 'auf Grund' bedeuten: letzteres bringt einen fremden und falschen Gedanken hinein, denn die Auferstehung kann doch nicht der Grund der Erhöhung sondern nur ihre erste Manifestation sein; σάρξ und πνεῦμα bilden hier nicht den spezifisch paulinischen, metaphysisch-ethischen Gegen-

heiligen Geiste seit (seiner) Auferstehung von den Toten, Jesu Christi unseres Herrn, durch den wir Gnade und Apostelamt empfangen haben, <sup>5</sup> um dem Glauben Gehorsam zu schaffen unter allen Heiden. zur Ehre seines Namens, zu denen auch ihr gehört, berufen von Jesus Christus <sup>6</sup> — allen Geliebten Gottes zu Rom, berufenen Heiligen: Gnade sei euch <sup>7</sup> und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.

Zunächst sage ich meinem Gott durch Jesus Christus Dank für <sup>8</sup>

satz, sondern bezeichnen in alttestamentlicher Weise Leib und Seele, wenn auch auf πνεῦμα durch den Zusatz ἀγιοσύνης ein besonderer Accent ruht: s. zu 8 <sup>11</sup>. Die orthodoxe Interpretation von v. 4 gibt klassisch und lehrreich Theodoret z. St. (III 15 f. Schulze) ὅτι κατὰ σάρκα τοῦ Δαβὶδ χρηματίσας υἱὸς ὠρίσθη καὶ ἀπεδείχθη τοῦ θεοῦ υἱὸς διὰ τῆς ὑπὸ τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνεργουμένης δυνάμεως (er fasst ἐν instrumental) μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. Das Evangelium lautet also: 'Gottes Sohn ist geboren worden aus Davids Stamm seinem Leibe nach, dann aber nach der Auferstehung (bei der er sein Fleisch ablegte) ist sein heiliger Geist zum Gottessohn eingesetzt und dabei mit Machtfülle ausgestattet worden.' So verstanden entspricht unsere Stelle genau der Christologie von Phil 2 <sup>5—11</sup> (s. zu d. St.). Rom 8 <sup>3</sup> wird ausgesagt, dass der 'Sohn Gottes ins Fleisch gesandt' wurde, wodurch sichergestellt wird, dass wir auch hier das Recht haben, υἱὸς αὐτοῦ (θεοῦ) in v. 3 als Titel des praexistenten Christus zu fassen. Damit wird die auf den ersten Blick naheliegende Erklärung ausgeschlossen, welche eine adoptianische Christologie ergeben würde: 'Das Evangelium vom Sohne Gottes lautet: Es wurde als Sohn Davids dem Leibe nach jemand geboren, dessen heiliger Geist später zum Sohne Gottes erhöht wurde.' Paulus gebraucht die Bezeichnung 'Sohn Gottes' nicht nur da, wo er vom 'erhöhten' Christus spricht I Cor 1 <sup>9</sup> 15 <sup>28</sup> Gal 1 <sup>16</sup> 4 <sup>6</sup>, sondern auch mit Beziehung auf den 'irdischen' Rom 5 <sup>10</sup> 8 <sup>32</sup> und 'präexistenten' Rom 1 <sup>3</sup> 8 <sup>3</sup>: das Letztere wird der Ausgangspunkt für das Verständnis der Bezeichnung sein müssen, s. zu Phil 2 <sup>5</sup> ff. Ueber 'Sohn Gottes' im allgemeinen s. zu Mc 1 <sup>11</sup>. v. 5 wiederholt und spezialisiert, was v. 1 gesagt ist. κυρίου s. zu 10 <sup>9</sup>. ἐλάβομεν ist der Paulus sehr geläufige schriftstellerische Plural. χάριν sc. des Christwerdens wie Gal 1 <sup>6</sup> oder aber χάριν καὶ ἀποστολὴν = 'apostolisches Charisma' wie 12 <sup>3</sup>. εἰς ὑπακοὴν πίστεως 'damit der Glaubensbotschaft Folge gegeben würde' wie es 16 <sup>26</sup> heisst, Christus sei kundgeworden εἰς ὃ π. (vgl. 10 <sup>16</sup>). πίστεως gen. obj. (nicht subj. = 'Gehorsam, der im Glauben besteht'); vgl. II Cor 10 <sup>5</sup> εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ, Act 6 <sup>7</sup> ὑπήκουον τῇ πίστει: πίστει = 'Glaubensbotschaft' s. zu 4 <sup>21</sup> ff. ἐθ-νη für alle Nichtjuden seit LXX Terminus technicus. 6 Die römische Gemeinde ist also heidenchristlich, wie auch 11 <sup>13</sup> 15 <sup>15</sup>. 16 lehrt. 7 ἐν Πώμῃ fehlt in einigen Zeugen (vgl. Zahn Einl. I § 22 Anm. 3, Harnack in Ztschr. f. neutest. Wiss. 1902, 83 ff. Schmiedel Hibbert Journal 1903, 532) schwerlich mit Recht. ἄγιοι heissen bei Paulus stets die Christen. 8—15 Wie es in antiken Briefen üblich ist, auf den Gruss die Versicherung folgen zu lassen, dass man für den Adressaten betet (s. Litteraturformen I § 1), so findet sich auch bei Paulus fast regelmässig ein dem entsprechender Uebergang; er fehlt nur in Gal (und I Tim Tit). Wie weit aber die paulinische Innerlichkeit sich von der stereotypen Formelsprache der Papyrusbriefe entfernt, ist handgreiflich. 8 διὰ I. X.: Christus als Vermittler des Dankes auch 7 <sup>25</sup>. περὶ und ὑπέρ gehen im hellenischen Griechisch beständig in einander über: so hier περὶ = für. Das ὑπέρ einer grossen Zahl von Zeugen



euch alle, (nämlich dafür) dass von eurem Gläubigwerden in der ganzen  
 9 Welt gesprochen wird. Gott, dem ich mit meinem Geiste diene auf  
 dem Gebiete (der Verkündigung) des Evangeliums von seinem Sohne,  
 10 ist mein Zeuge, dass ich eurer unablässig jedesmal bei meinen Gebeten  
 gedenke und (ihn) bitte, ob es mir wohl jetzt endlich gelingen wird mit  
 11 Gottes Willen zu euch zu kommen. Denn ich sehne mich danach,  
 euch zu sehen, damit ich euch etwas an geistiger Gnadengabe mitteilen  
 12 kann zu eurer Stärkung, das heisst (besser gesagt) damit ich in eurer  
 Mitte Trost gewinne durch den Glauben, den einer im andern — ihr  
 13 und ich — erblickt. Ihr müsst aber wissen, (liebe) Brüder, dass ich mir

ist schulmeisterliche Korrektur, dem Sinne nach richtig. **9** Ebenso ist ὡς mit ὅτι identisch, also keine Feinheit in der Wahl des 'wie' statt des 'dass' zu suchen. ἐν τῷ πνεύματι s. zu 8 11. **10** ἥδη ποτέ 'jetzt endlich' wie Phil 4 10; vgl. Epictet III 24 9 οὐκ ἀπογαλακτίσομεν ἥδη ποθ' ἑαυτοῦς; vgl. II 16 39 u. ὅ. ἥδη einfach = jetzt; so besonders in den Zauberpapyri: der beschworene Geist soll kommen ἥδη ἥδη ταχύ ταχύ (s. P. Lond. I p. 97, 410 p. 118, 52). εὐδοῦσθαι hellenistisch in übertragener Bedeutung wie I Cor 16 2 'profitieren', so hier 'ob es mir gelingt', III Joh 2 'es geht gut', LXX sehr oft ebenso. Wenn εὐδο. hier im wörtlichen Sinne gebraucht wäre, müsste ἐλθεῖν fehlen. ἐν τῷ θελήματι τ. θ. 'innerhalb des Bereiches des Willens Gottes' = 'nach Gottes Willen' s. 15 32 (vgl. Kühner-Gerth II 1 p. 466°). **11** γάρ kaum noch begründend, sondern Weiterführung. Was Paulus alles unter χάρισμα πνευματικόν zusammenbegreift, ist am deutlichsten aus I Cor 12 zu ersehen. **12** Hat Paulus schon durch das τι in v. 11 seine Hoffnung, von sich aus autoritativ den Römern etwas zu bieten, bescheiden beschränkt, so geht er, um ja nicht missverstanden zu werden, als wolle er allein der Gebende sein, im Folgenden einen Schritt weiter und korrigiert sich geradezu. Der Inf. συμπαράκληθῆναι ist nicht parallel zu ἰδεῖν ὑμᾶς abhängig von ἐπιποθῶ, aber auch nicht parallel zu στηριχθῆναι und von εἰς abhängig — das gäbe den schiefen Gedanken: ich will euch etwas mitgeben, damit wir uns gegenseitig erbauen — sondern mit briefstilmässig laxer Konstruktion nur beeinflusst (attrahiert) durch στηριχθῆναι, (zu ergänzen etwa βούλομαι): korrekt müsste es heissen ἵνα συμπαράκληθῶ. τοῦτο ἔστιν zur Einführung der Korrektur eines eben getanen Ausspruches (wie unser 'das heisst'); ähnlich 7 18. **13** οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἄγνοεῖν bei Paulus beliebte Wendung (11 25 I Cor 10 1 12 1 II Cor 1 8 I Th 4 13). Man kann die Satzkonstruktion für korrekt erklären, wenn man καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο als Parenthese fasst. Natürlicher ist es, den Hauptsatz bis δεῦρο fortgeführt zu denken und ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ u. s. w. als stilistisch ungeschickt nachschleppenden Satzteil zu nehmen: der Briefschreiber erwartet vom guten Willen des Lesers, dass er richtig bezieht — wir machen es in unsern Briefen genau so. ἀδελφοί seit der frühesten Zeit (I Thess 1 4) bei Paulus erscheinende, den Gemeinden offenbar von Anfang an geläufige Anrede der Christen untereinander: sie verschwindet erst Ende III Jahrh. aus dem Gebrauch (s. Harnack, Mission I<sup>2</sup> 340 f.). καρπὸν Sap. 3 13: Paulus will in der römischen Gemeinde das Evangelium verkündigen „ebenso wie er's bisher in den übrigen heidenchristlichen Gemeinden getan hat“ d. h. wo noch keine Gemeinde war, hat er durch seine Predigt eine gegründet: einer bereits bestehenden gegenüber kommt natürlich nicht nur das „Stärken“ (v. 11) durch innere Wirksamkeit, sondern ebenso das Vermehren durch Pre-

(schon) oft vorgenommen hatte zu euch zu kommen, um auch bei euch ebenso wie auch bei den übrigen Heiden einige Frucht zu haben, aber bis jetzt bin ich (immer) daran gehindert worden. Griechen wie Barbaren, <sup>14</sup> Weisen wie Ungebildeten bin ich (ohne Unterschied) verpflichtet, des- <sup>15</sup> halb mein Wunsch, auch euch in Rom das Evangelium zu verkündigen. Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: ist es doch eine gött- <sup>16</sup> liche Kraft, (die) zum Heile (führt) jeden, der da glaubt, den Juden in erster Linie wie den Griechen. Denn Gottes Gerechtigkeit wird in <sup>17</sup>

digst an die Heiden in Betracht. Die Parallele (καθώς) ist cum grano salis zu verstehen s. zu v. 15. **14** ὁφειλέτης εἰμί heisst bei Paulus einfach 'ich bin verpflichtet, ich muss' vgl. I Cor 9 <sup>16</sup> (Rom 8 <sup>12</sup> 15 <sup>27</sup> Gal 5 <sup>3</sup>) ohne Betonung des bildlichen Charakters der Redensart (also nicht 'ich bin Schuldner'). **15** οὕτως 'so wie die Sache liegt', hier 'dementsprechend' ähnlich 6 <sup>11</sup>; Apoc 3 <sup>16</sup> 'so aber'. τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον sc. ἐγένετο. Die Umschreibung des Genitivs durch κατὰ c. acc. seit hell. Zeit ganz geläufig vgl. Act 18 <sup>15</sup> 26 <sup>3</sup> Eph 1 <sup>15</sup> u. ö. s. W. Schmidt de Fl. Josephi elocutione p. 390 (Fleckeisens Jahrb. Suppl. XX 4). τὸ πρόθυμον = ἡ προθυμία z. B. Jos. Ant. IV 8 <sup>13</sup>. III Macc 5 <sup>26</sup>. Martyr. Pionii 21 <sup>1</sup>. Die Bedeutung dieser ganzen Einleitung tritt nur dann ins rechte Licht, wenn man 15 <sup>14—24</sup> dazunimmt. Paulus hat sich, obwohl Heidenapostel, bisher von jeder Gemeinde ferngehalten, die er nicht selbst gegründet hat (15 <sup>20</sup>) 'um nicht auf andrer Leute Grund zu bauen'. Der Gemeinde der Welthauptstadt gegenüber wird er zum ersten Mal seinem Prinzip untreu — begreiflich genug! Daher das Bedürfnis, seinen Schritt genau zu motivieren, daher die uns fast übertrieben scheinende Bescheidenheit 1 <sup>12</sup>, daher aber auch die Schiefheit der Parallele mit seinem bisherigen Wirken 1 <sup>13</sup> und die Unmöglichkeit für den Exegeten, präzise zu sagen, was Paulus in Rom will und was er nicht will; er sagt es eben nicht klar und kann es auch nicht. Die Schwierigkeit liegt in der Situation des Paulus, nicht in eigenartigen Verhältnissen der römischen Gemeinde begründet. **16<sup>a</sup>** schliesst nicht an v. 15 sondern an 14 an (ganz ähnlich wie eben vorher 13<sup>a</sup> an 13<sup>b</sup>, nicht an 13<sup>b</sup>): Paulus schämt sich nicht, vor den Ἕλληνες und σοφοί zu predigen, was ihnen als μωρία erscheinen muss s. I Cor 1 <sup>22</sup>. 23. δόξαμις εἰς σωτηρίαν wie 10 <sup>4</sup>. 10 II Cor 7 <sup>10</sup> μετανόια εἰς σωτηρίαν sc. ἄγουσα. Was Paulus unter σωτηρία versteht, lassen die meisten Stellen unentschieden: aber 13 <sup>11</sup> (und Phil 1 <sup>19</sup>) zeigt deutlich, dass sie erst in der Zukunft sich verwirklichen wird, bei der Parusie des Herrn, als Errettung im Endgericht (vgl. I Cor 3 <sup>15</sup> 5 <sup>5</sup> Rom 5 <sup>9</sup>), wenn die Feinde der ἀπώλεια anheimfallen Phil 1 <sup>28</sup>: natürlich kann die σωτηρία bei dieser Anschauung gelegentlich sehr gut auch als gegenwärtiges Gut behandelt werden II Cor 6 <sup>2</sup> (Rom 8 <sup>24</sup>), weil der Christ sie im Princip jetzt bereits besitzt. πρῶτον wenn textkritisch sicher (es kann auch aus 2 <sup>9</sup>. 10 hier interpoliert sein) eine factisch wertlose Concession an das 'ausgewählte Volk Gottes'. Ἕλλην: natürlich hier = Heide, nicht wie v. 14. Zahn Einl. I § 21 A. 3 erklärt nach Act 26 <sup>20</sup> Euseb Ecl. proph. III 26 'für Juden und Griechen in erster Linie' sc. dann erst für die übrigen Heiden. Das ist sprachlich nicht notwendig und ergäbe einen singulären Gedanken statt eines geläufigen. **17** nennt Thema und Text der folgenden Predigt. Ueber den Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ s. zu 10 <sup>3</sup>. Hier bezeichnet es die von Gott geschenkte Gerechtigkeit. ἐκ πίστεως εἰς πίστιν wohl nicht prägnant zu fassen 'die aus dem Glauben erwächst und zum (vollen) Glauben führt' oder dergl. sondern mehr rhetorisch wie II Cor 2 <sup>16</sup>. Die Stelle Hab 2 <sup>4</sup> lautet

ihm offenbart aus Glauben zum Glauben. In ihm erfüllt sich das Schriftwort »Der aus dem Glauben Gerechte wird leben«.

- 18 (Bisher) nämlich wird (lediglich) Gottes Zorn vom Himmel her offenbart über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in (den Fesseln der) Ungerechtigkeit gefangen  
19 halten. (Und die Menschen kennen die Wahrheit,) denn was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, weil Gott selbst es ihnen  
20 offenbart hat: seine unsichtbaren Eigenschaften und seine ewige Macht und Göttlichkeit kann man ja doch seit der Weltschöpfung an dem Geschaffenen mit (den Augen) der Vernunft erblicken, so dass sie keine  
21 Entschuldigung haben. Denn obwohl sie Gott kannten, haben sie ihn nicht als Gott geehrt oder ihm Dank gesagt, sondern sind in ihren Gedanken auf Nichtigkeit verfallen und ihr unverständiges Herz ist  
22 finster geworden. Während sie sich einbildeten weise zu sein, wurden

in LXX ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται, Hebr 10 38 wird sie in gleicher Verkürzung citiert. Da Paulus die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως aus dem Alten Testament belegen will, so hat er δίκαιος mit ἐκ πίστεως, nicht mit ζήσεται verbunden. 18—3, 20 schildert den Zustand vor der Verkündigung des Evangeliums, die Periode, in der statt der δικαιοσύνη θεοῦ nur die ὁργή θεοῦ offenbart wurde. 18 γάρ hier wie oft einfache Uebergangspartikel, es wird nichts begründet, sondern die Auseinandersetzung hebt an. κατέχειν (ἐν τινι) = (in etwas) 'gefangen halten' (wie P. Oxy. I 65 3. 5 Epictet IV 1, 147), dann 'bedrücken, niederhalten', so hier und 7 6. κατοχή ist der technische Ausdruck für 'Klausur' (s. Litteraturformen I § 1 Probe 1). 19 τὸ γνωστόν hier correct 'das Erkennbare', während sonst γνωστός im Neuen Testament 'bekannt' heisst. νοοῦμενα: Plato Republ. VI 507<sup>b</sup> τὰ μὲν δὴ ὁραῖσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁραῖσθαι δ' οὐ. Mit ἡ τε ist (stilistisch schleppend wie in v. 13) angehängt, was im besonderen unter τὰ ἄόρατα zu verstehen ist. 20 Zum Gedanken vgl. Ps. Aristoteles (Stoiker des I Jh. p. c.) de mundo 6 (I 399<sup>b</sup> 22 Bekk. vWilamowitz Griech. Lesebuch II 196<sup>11</sup>) ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι . . . διότι πάσῃ θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Stoiker bei Diels Doxographi p. 292 f., ähnlich Cicero Tuscul. I 28 68—70 und (nach Chrysipp) de natura deor. II 6 16 III 10 25 f. und Philo legum allegor. III 97 ff. p. 107 f. M, de praemiis et poenis p. 414 38 ff. de monarchia I t. II p. 216 M. Sap 13 1—9 (besonders 13 5 ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. Weitere Stellen bei Wetstein z. St. und Stoicorum vet. fragm. ed. vArnim II 1009 ff. P. Wendland Philos Schrift über die Vorsehung S. 14 3 und die Ausführungen S. 9—16. Dass die Heiden bewusst (v. 28) die Thora verworfen haben und zur Strafe dafür immer tiefer in Laster versunken sind, ist echt jüdische Anschauung. s. Weber jüd. Theol. 65 ff. 21 Anspielung auf Ps 93 11 Sap. 11 15. ματαιοῦσθαι nur hier und LXX (IV Reg 17 15 Jer 2 5 Judith 6 8 u. ö.). μάταιοι sind speciell die Götzen s. IV Reg 17 15 = Jer 2 5 Amos 2 4 23 ἀλλάξαι ἐν 'vertauschen mit' an sich kein Hebraismus: die Entstehung der Constr. zeigt Soph. Ant. 945 'Danaë musste οὐράνιον φῶς ἀλλάξαι ἐν χαλκοδέτοις αὐλαίς': so v. 24; hier war Ps 105 20 das Vorbild, zum Gedanken vgl. Philo de ebrietate 110 p. 374, de somniis I 77 p. 632. δόξα hier nur 'die Herrlichkeit'. ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης: nicht 'sie haben die echte Gottesvorstellung mit einem Wahngebilde vertauscht, welches seine Gestalt ent-



sie zu Thoren und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild der Gestalt des vergänglichen Menschen oder eines Vogels, Vierfüsslers und Gewürms. Darum hat sie Gott, (verstrickt) in die Begierden ihres Herzens (wie sie waren), dahin gegeben in Unreinheit, dass ihre Leiber an ihnen selbst geschändet wurden, weil sie die göttliche Wahrheit mit der Lüge vertauscht und Verehrung und Dienst der Schöpfung erwiesen haben an Stelle des Schöpfers — gepriesen sei er in Ewigkeit, Amen! Deshalb hat sie Gott in entehrende

lehnt (ὁμοίωμα) den nach Menschen- und Tiermodellen geformten Götzenbildern (εἰκών) sondern 'an die Stelle des Wahren (der Herrlichkeit Gottes) haben sie die wesenlosen Götzengestalten (ὁμοίωμα) gesetzt, die nach den Formen des Menschen- und Tierleibes (εἰκών) gebildet sind' vgl. 25. Aehnlicher Pleonasmus Dittenberger Or. inscr. I 383 27 ff. μορφῆς εἰκόνας (= die Götterbilder) παντοῖα τέχνη κοσμίσας vgl. 60. 24 Stilistisch beachtenswert die parallelen Satzanfänge (διὸ παρέδωκεν) v. 24. 26. 28. 25 vielleicht nicht 'die von Gott geoffenbarte' sondern die in Gott bestehende Wahrheit' d. h. statt des wahren Gottes verehren sie erlogene. Ebenso wie ψεῦδος hier der Lügengott selbst ist (vgl. Jer 13 25) so ist auch ἀλήθεια τοῦ θεοῦ nur anderer Ausdruck für ἀληθὴς θεός; aber das Wort ist unbestimmt und mehrdeutig. Aehnlich Gal. 2 5. 14 ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου. Vgl. Philo vita Mos. II 171 p. 161 τὸν ἀληθῆ θεὸν καταλιπόντες τοὺς ψευδώνυμους ἐδημιούργησαν φθαρταὶς καὶ γενηταῖς οὐσίαις τὴν τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀγενήτου πρόσερξιν ἐπιφύμισαντες. de ebrietate 109 p. 374. Henoch 99 6—9.

Die POLEMIK des Paulus bewegt sich durchaus in den von der stoischen Diatribe gewiesenen Bahnen, die uns in ihrer judaisierten Form aus der Sapientia, Philo, Josephus und den Sibyllinen bekannt sind: vgl. die Stellen bei Wendland Die Therapeuten p. 706 ff. (Fleckeisens Jahrb. Suppl XXII 6). Die besonders nahen Berührungen zwischen Paulus und der Sapientia erörtert Grafe in Theol. Abh. Weizsäcker gewidmet S. 270—274. Aus den christlichen Apologeten notiert Geffcken: Athenagoras 13. 19, Ps. Melito 2, Clemens Alex. Protrept. V [wozu jetzt Stählin's Anmerkungen S. 48 ff.], Arnobius III 35, Lactantius div. inst. II 5, Firmicus Mat. I 2 u. a. Ueber widernatürliche Laster Aristeeas ep. 152 Philo vita contempl. p. 480. Sibyll. II 73, III 185. 596. 764, IV 34, V 166. 387. Slav. Henoch X p. 13 Bonw. Test. XII Patr. Levi 17. Phocylides 3, sowie I Cor 6 9 I Tim 1 10 Didache 2 Barnabas 19 4. S. auch Euseb Theophanie hrsg. Gressmann S. XIV ff. XXV.

Das Verbum σεβάζεσθαι für σέβεσθαι selten, dagegen die Ableitungen σεβασμός etc., vor allem Σεβαστός = Augustus sehr häufig. παρὰ τὸν κτίσαντα der Sinn deutlich 'statt des Sch.': diese Bedeutung des παρὰ erklärt sich völlig aus dem Gebrauche Luc 13 2. 4 Rom 12 3 14 5 'mehr als' (urspr. 'vorbei an'): so Aristeeas ep. 139 'die Juden verehren τὸν μόνον θεὸν παρ' ὅλην τὴν κτίσιν', vgl. ebenda 134 πάντες οἱ λοιποὶ παρ' ἡμᾶς ἄνθρωποι. Plut. terrestriane an aquatilia etc. 36 p. 984 τῷ δελφίνι παρὰ πάντα καὶ μόνῳ . . ὑπάρχει = unter Ausschluss aller anderen Tiere. Eine ähnliche Doxologie am Ende einer Periode noch 9 5, eingeschoben II Cor 11 31. Hier nach jüdischer Sitte als 'Euphemismus' ausgesprochen, weil vorher von Entehrung Gottes die Rede ist, vgl. Bousset Judentum 307 1. εἰς τοὺς αἰῶνας durch LXX geläufig gewordene Nachbildung von לְעוֹלָם: die griechische Formel im Singular Dittenberger Or. inscr. I 332 32 καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (des Attalus) διαμένειν εἰς τὸν ἅπαντα αἰῶνα vgl. 194 32 383 43. 26 πάθη ἀτιμίας = πάθη ἀτιμίας wie v. 4 πνεῦμα ἀγιοσύνης: sie schänden übrigens nicht nur in den Augen

Laster dahingegeben: ihre Weiber haben den natürlichen Geschlechtsverkehr mit dem widernatürlichen vertauscht, und ebenso haben die Männer den natürlichen Verkehr mit dem Weibe aufgegeben und sind in ihrer Begierde gegen einander entbrannt: Männer treiben mit Männern Unzucht und empfangen (so) den gebührenden Lohn für ihre Abwendung (von der wahren Gotteserkenntnis) an sich selbst. Und sintemal sie es nicht für nötig hielten die Gotteserkenntnis zu bewahren, hat sie Gott in nichtigen Sinn dahingegeben, so dass sie das Ungehörliche tun, erfüllt von jeglicher Ungerechtigkeit Schlechtigkeit, Habsucht Bos-

des Juden: vgl. Wetsteins Stellensammlung aus heidnischen Autoren zu diesem Vers (II p. 24 f.), aber Paulus reflectiert natürlich hier darauf nicht. Die Schilderung selbst hat ihre Parallelen bei Philo de Abrahamo 135 p. 20 f., de specialibus leg. t. II p. 306, de septenario t. II p. 280<sup>15</sup> ff. *χρησιν* sc. durch den Mann; *χρησις* vom Geschlechtsverkehr ganz geläufig. *τὴν ἀσχημοσύνην* nicht abstract sondern = opus obscenum wie Philo legum. alleg. II 66 p. 78 *τῆς . . ἀναισχυντίας παραδείγματα αἱ ἀσχημοσύναι πάσαι*, cf. III 158 p. 118. Geschlechtliche Ausschweifungen, namentlich widernatürliche, werden in den religiös gesinnten Kreisen des Judentums so gut wie völlig gefehlt haben s. Aristee 152: darin unterscheidet sich eben der Jude vom Heiden (s. Bousset Judentum 401 f. Weber jüd. Theol. 68). Deshalb erscheinen unter dem Einfluss von Sap. Sal. 14<sup>12.22-31</sup> dem Paulus diese auch in heidnischen Kreisen ja als schmachvoll empfundenen ekelhaften Verirrungen als die spezifische Strafe für den Götzendienst: das spricht er v. 24—27 aus. Aber dem weiter sinnenden ergiebt sich aus dem speciellen Fall das allgemeine Gesetz, dass jegliches wurzelschlagende Laster die gottgewollte Strafe für die Abkehr von der rechten Gotteserkenntnis ist v. 28—32: *πῆγὴ δὲ πάντων ἀδικημάτων ἀθεότης* sagt Philo de decalogo 91 p. 196: vgl. Henoch 99 s. 28 *ἐν ἐπιγνώσει ἔχειν τινά* wie *ἐν ὀργῇ ἔχειν τινά* Thucyd. II 18 s. 21 s. 65 s. (= jem. zürnen) *ἐν ὀρωδίᾳ ἔχ. τ.* Thuc. II 89<sup>1</sup> (= ihn fürchten) *ἐν ἰδονῇ ἔχ. τ.* Thuc. III 9<sup>1</sup> (= ihn gern sehn): hier also 'Gott erkennen'. *ἐπίγνωσις* wie gewöhnlich = *γνώσις*, während es I Cor 13<sup>12</sup> infolge der Zusammenstellung mit dem Simplex eine Steigerung bedeutet. *ἀδόκιμος* 'was die Prüfung nicht besteht' urspr. vom Gelde gesagt 'was nichts gilt' Philo de confus. ling. 198 p. 435. *πᾶς ἄφρων λόγοις καὶ βουλαῖς καὶ πράξεσιν ἀδοκίμοις καὶ πεφορημέναις χρώμενος*. *ἀδόκιμον* Wortspiel mit *ἐδοκίμασαν*. *τὸ καθήκον* ist ein durch Zeno eingeführter stoischer Terminus technicus für 'Pflicht': Diog. Laert. VII 108 *κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκον*: im folgenden § wird das näher ausgeführt. Wie beliebt der Ausdruck bei den Stoikern ist, zeigt schon der Index zu Ritter et Preller historia philos. Graec.<sup>8</sup> s. v. Zeno und nach ihm viele seiner Anhänger schrieben Bücher *περὶ τοῦ καθήκοντος* (was Cicero mit 'de officiis' übersetzt), vgl. auch Philo de mutatione nom. 241 p. 615. 29 Die Wortstellung am Anfang textkritisch unsicher, *πορνεία* mit vielen Zeugen vor *πονηρία* einzuschieben scheint die Rücksicht auf v. 24—27 abzuraten, es ist wohl Dublette zu *πονηρία*. Eher möchte man *ὅλου* mit L tilgen und dadurch die oben in der Uebersetzung angedeutete Zweigliedrigkeit des Ganzen durchführen, aber die Bezeugung ist zu schwach. *φθόνου φόνου* stehen wie 31 *ἀσυνέτους ἀσυνθέτους* (ohne Rücksicht auf den Sinn) zusammen nur um des Klanges willen (Paronomasie). *κατάλαλος* nur hier, *καταλαλιά* ausser Paulus und denen, die

heit, voll Neid Mord, Zank Trug Arglist, Ohrenbläser Verläumder, 30  
Gottverhasste Gewalttäter, Hoffärtige Prahler, Untaten erfindend den  
Eltern ungehorsam, unverständlich unbeständig, lieblos mitteilslos. Denn 31  
sie kennen die Rechtssatzung Gottes, dass die, welche solches tun, des 32

es ihm entleihen, nur Sap 1 11: καταλαλεῖν τινα 'jene verläumden' klass.  
nicht selten. 30 θεοστυγής nur passivisch zu belegen, also nicht 'Gotthasser'.  
31 ἀσπόνδους fügen mehrere Zeugen durch II Tim 3 3 veranlasst hinter  
ἀστόργους ein.

LASTERKATALOGE finden sich bei Paulus ausser diesem (v. 29—31) noch Rom 13 13  
I Cor 5 10—11 6 9—10 II Cor 12 20—21 Gal 5 19—21 (dem der 'Tugendcatalog' 5 22—23 ge-  
genübersteht), ferner Eph 4 31 5 3—4 Col 3 5. 8 I Tim 1 9—10 II Tim 3 2—5. Unsere  
Stelle unterscheidet sich von den althebräischen Sündenregistern (Exod 20. 21—23 19.  
34 14—26. Lev 19. Deut 27 15—26) ganz wesentlich. Während bei diesen vorwiegend  
einzelne Handlungen und besonders grobe Ausschreitungen aufgezählt und verboten  
werden, treten bei Paulus die Gesinnungssünden als Quelle der Einzeltaten durch-  
aus in den Vordergrund. Derartig orientierte Lasterkataloge sind aber gang und  
gäbe bei den Klassikern der antiken Ethik, den Stoikern, deren Einfluss ja bereits  
v. 28 die Formel τὰ μὴ καθήκοντα verrät. Schon bei Plato im Hadesmythus des  
Gorgias p. 525<sup>a</sup> finden sich Ansätze zu einem solchen Lasterverzeichnis, und Aus-  
führungen wie Republik IV p. 441<sup>e</sup> ff. (besonders 442<sup>e</sup> ff.) mussten zu weiterer  
Klassifizierung reizen. Als typisches Beispiel eines grossangelegten stoischen  
Lasterkataloges lese man Diogenes Laërt. VII 110—114 (Beilage 1) oder Cicero  
Tusculan. IV 5 9—10 24 ff. Ps. Aristoteles de virtutibus et vitiis (II 1249 Bekk.),  
Plutarch de sera numinis vindicta 11 p. 556<sup>b</sup>. Das meiste Material gesammelt bei  
v. Arnim Stoicorum vet. fragm. III 377—490, vgl. Norden in Fleckeissens Jahrb.  
Suppl. 18 p. 331 ff. Reitzenstein Poinandres XIII 7 = p. 342<sup>s</sup> nebst den Bemer-  
kungen S. 231 f. Zweifellose Einwirkungen dieser stoischen Tendenzen finden  
sich in der hellenistisch-jüdischen Litteratur: Sap. Sal. 12 3 ff. 14 22 ff. IV Maccab  
1—3 13 (besonders 1 20—27 2 15) und namentlich bei Philo, der mit Paulus auch die  
Vorliebe für Paronomasien gemein hat: vgl. de sacrificiis Abelis et Caini 15 p. 166,  
22 f. p. 266, 32 p. 268 mit dem Tugendkatalog 27 p. 267 (s. Beilage 2), ferner de Che-  
rubim 71 p. 152, 92 p. 155, quod deterius potiori etc. 34 p. 198, de posteritate Caini  
52 p. 235, quod deus sit immutabilis 162 ff. p. 296, de agricultura 83 p. 313, 112  
p. 317, de ebrietate 15 ff. p. 359, 21 ff. p. 360, de confusione linguarum 21 p. 408,  
47 f. p. 411 f., 117 p. 422, de migratione Abrah. 60 p. 445, quis rerum divinarum  
heres 109 p. 488, (168—173 p. 496 f., reproduciert den Dekalog), 269 f. p. 511 f.,  
de mutatione nominum 150 p. 601, 197 p. 608, 240 p. 615, de somniis II 40 p. 664,  
168 p. 681, de specialibus legibus p. 350 12—42, de poenitentia p. 406 26. Tugend-  
kataloge: quod deterius potiori etc. 34 p. 198, de sacrificiis Abelis 27 p. 267, de  
posteritate Caini 181 p. 260, de mutatione nominum 197 p. 608, de vita Mosis I 154  
p. 105, de poenitentia p. 406 21, de exsecratione p. 435 10 458 34. Natürlich soll nicht  
behauptet werden, dass bei Paulus die alttestamentlichen Typen fehlten (I Cor 5  
10—11 6 9—10 z. B. sind rein jüdisch), sondern nur, dass in der Regel Paulus bei diesen  
Aufzählungen denselben stoischen Einflüssen folgt, die sich auch sonst bei gebil-  
deten hellenistischen Juden dieser Zeit nachweisen lassen. Auch die übrige alt-  
christliche Litteratur zeigt dasselbe Bild, vgl. z. B. Hermas Mand. VIII 3—5, Si-  
mil. VI u. ö. Didache 2 1—5 2 Barnabas ep. 18—20. Polycarp. ep. 2 2 4 3 Apocal.  
Petri 21—34. Zur ganzen Frage vgl. Dieterich Nekyia 163 ff. mit den Tabellen  
174 ff.

32 δικαιώμα bedeutet 1) = Rechtsforderung, Gebot: so hier und 2 26  
8 4 Hebr 9 1. 10 Luc 1 6 I Clemens 2 8 58 2 Barnabas 2 1 4 11 10 11 21 1, LXX



Todes würdig sind, aber (trotzdem) tun sie es nicht nur, sondern spenden auch den andern, die es tun, Beifall.

- <sup>2</sup> Darum bist du ohne Entschuldigung o Mensch, jeder, der du (über sie) urteilst. Denn indem du über den andern urteilst, verurteilst du <sup>2</sup> dich selbst, denn du, der du urteilst, tust ja das gleiche. Nun wissen wir aber, dass Gottes Urteil nach (der Richtschnur der) Wahrheit <sup>3</sup> folgt über alle, »die solches tun«. Biledest du dir denn ein o Mensch, der du über die urteilst, »die solches tun«, und tust doch selbst das <sup>4</sup> gleiche, du werdest dem Urteil Gottes entgehen? Oder machst du dir eine falsche Vorstellung von dem »Reichtum seiner Güte Geduld und »Langmut« und merkst nicht, dass Gottes Güte dich zur Busse führen

stets, 2) = Rechttat Rom 5<sup>18</sup> Apoc 15<sup>4</sup> 19<sup>8</sup> Barnabas 12: wie Aristoteles Ethica Nicomach. V 10 p. 1135<sup>a</sup> 12 f. καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος, vgl. Rhetorik 3 p. 1359<sup>a</sup> 25 13 p. 1373<sup>b</sup> 1. Nicht sicher die Bedeutung Barnab. 16<sup>9</sup> 21<sup>5</sup> Hermas Mand. XII 64. δικαίωμα für δικαίωσις Rom 5<sup>16</sup>. Auf den Urkunden BGU I 113 10 I 265<sup>17</sup> u. ö. Dittenberger Or. inscr. I 13<sup>13</sup> sind δικαίωματα die Legitimationspapiere. ■■ Zwischen Cap. 1 und 2 liegt eine Reihe ungeschriebener Gedanken. Wenn Paulus sich anfangs noch in den Bahnen von Sap. 14 bewegt hat, nur dass er feiner zuspitzt, so hat ihn die Verallgemeinerung (v. 28—32) des ersten Ausspruches v. 24—27 bereits auf die notwendige Folge aufmerksam gemacht. Alle Menschen kennen Gottes Rechtssatzung und alle verstossen dagegen: wenn bis jetzt nur von Heiden die Rede war, so muss der Blick jetzt zu den Juden sich wenden, die von der allgemeinen Sündhaftigkeit keine Ausnahme machen — dann gilt aber auch für sie der Rückschluss, dass sie gleichfalls unter dem Zorne Gottes stehn. Aber wie sagt doch der Jude weiter, mit dessen Worten Paulus bisher so stark übereinstimmte (Sap 15<sup>1</sup> ff.)? Σὺ δὲ ὁ θεὸς ἡμῶν χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακροθύμος καὶ ἐλέει δισκῶν τὰ πάντα. <sup>2</sup>καὶ γὰρ ἐὰν ἀμάρτωμεν, σοὶ ἔσμεν, εἰδό-  
τες σου τὸ κράτος· οὐχ ἀμαρτησόμεθα, εἰδότες ὅτι σοὶ λογισόμεθα . . . <sup>4</sup>οὔτε γὰρ ἐπλάνησεν ἡμᾶς ἀνθρώπων κακότηχνης ἐπίνοια οὐδὲ σκιαγράφων πόνος ἀκαρ-  
πος, εἶδος σπιλωθὲν χρώμασιν διηλλαγμένοις. Wenn er sündigt, ja dann ist's was anders, er hat die Entschuldigung, dass er das Hauptlaster nicht kennt, er ist ja kein Götzendiener und steht trotz seiner Sünden in einem besonderen Verhältnis zu Gott. Nein, wenn es war ist, was v. 28—32 steht, dann ist der Jude dem gleichen Strafgericht Gottes verfallen. Drum — so wendet sich der Apostel gegen den selbstgefälligen Juden — bist du ohne Entschuldigung, du Mensch, der du dich zum Richter aufwirfst, denn Gottes Gericht erfolgt allein auf Grund der Taten. Dass der Angeredete 'der Jude' ist, ergibt sich auch für den, welcher die auffällige Parallele mit Sap. 14—15 nicht gelten lassen will, aus v. 9. 10, denn der Gedanke läuft ununterbrochen bis v. 11 und weiter: 'aufs Tun allein kommt es an' betont v. 2 ebenso wie <sup>9</sup> und 10: 'nicht auf den Besitz irgend welcher persönlichen Vorrechte' ergänzt v. 11 zu <sup>9</sup> und 10, also auch zu 2: dann ist in v. 1. 2 selbstverständlich der Jude angeredet. <sup>2</sup> κατὰ ἀλήθειαν hat in der προσωποληψία v. 11 das Gegenstück. <sup>4</sup> Die Worte χρηστότης, χρηστὸν und μακροθυμία weisen deutlich auf Sap 15<sup>1</sup> hin, vgl. auch Sap 11<sup>23</sup> 12<sup>10</sup>. 19. καταφρονεῖν hier ähnlich wie I Tim 6<sup>2</sup> nicht 'gering achten' sondern 'unziemlich denken über'. τὸ χρηστὸν substantivisch wie 1<sup>15</sup> τὸ πρόθυμον, 3<sup>2</sup> τὸ περισσόν u. ö. ἀγχι nämlich der

will? Dann häufst du dir in deiner Verstockung und Unbussfertigkeit 5  
deines Herzens einen Zorn auf (,der losbrechen wird) am Tage des  
Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der (wie 6  
geschrieben steht) »vergeltet wird einem jeden nach seinen Werken«. (Das heisst): denen die sich dem Gutes tun geduldig widmen und (da- 7  
durch) nach Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit streben, (wird  
er) das ewige Leben (geben), den (Söhnen) des Haders aber und denen, 8  
die der Wahrheit widerstreben und der Ungerechtigkeit nachgehn, (steht)  
Zorn und Grimm (bevor). Trübsal und Angst (kommt) über jede Men- 9  
schenseele die das Böse tut, den Juden in erster Linie wie den Grie-  
chen: Herrlichkeit aber und Ehre und Friede (wird) jedem (zu Teil), 10  
der das Gute tut, dem Juden in erster Linie wie dem Griechen: denn 11  
ein Ansehn der Person giebt es bei Gott nicht. Die da ohne Gesetz 12  
gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz untergehn; und die da unter  
dem Gesetz gesündigt haben, werden auf Grund des Gesetzes gerichtet  
werden, denn nicht die das Gesetz hören sind bei Gott gerecht, sondern 13  
die es tun werden gerecht gesprochen werden.

Wenn nämlich die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur 14

Tendenz, aber leider nicht dem Erfolge nach. 5 *δικαιοκρισία* selten: Hos  
6 5 (Theodotion?) Testam. XII Patriarch Levi 3. 15 P. Oxy. I 71 I 4. 7 *ὑπομονή*  
*ἔργου ἀγαθοῦ* wie II Cor 1 6 *ὑπομονή τῶν αὐτῶν παθημάτων*. 8 *ζῶν αἰώνων*  
sc. ἀποδώσει aber 9 *ὀργή καὶ θυμὸς* sc. ἔσται, dieses Abspringen von der an-  
gefangenen Construction ist charakteristisch für den paulinischen Briefstil.  
*ἐριθεία* ist *ambitus*, Buhlen um Gunst der Parteien im Gegensatz zu offenem  
Aufstand: Aristot. Polit. V 3 p. 1303<sup>a</sup> 14 *μεταβάλλουσι δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ*  
*ἀνευ στάσεως διὰ τε τὰς ἐριθείας* usw. (vgl. Polyb. X 22 (25) 9 und Dittenberger  
Syll. II n. 462 Anm. 10). So fasst es z. B. auch Theodoret zu unserer  
Stelle (III 30 Schulze) 'die sich um die Bosheit Mühe geben', so ist es auch  
wohl in der Quelle der Lastercataloge II Cor 12 20 Gal 5 20 gemeint gewesen:  
(vgl. Philo de mutatione nom. 150 p. 601 'politische' Laster). Aber Stellen  
wie unsere und Phil 1 16 f. 2 3 machen es wahrscheinlich, dass Paulus es von  
*ἐρις* abgeleitet und als 'Hader' aufgefasst hat: die Vulgata übersetzt '*con-*  
*tentio*', ähnlich die Peschita, Chrysostomus (IX 464<sup>b</sup> Montf.) giebt es durch  
*φιλονεικία* wieder. Ausserhalb der paulinischen und der davon abhängigen  
Litteratur (wie Jac 3 14. 16 f. Ignatius ad Philad. 82) ist das Wort in hellenisti-  
scher Zeit nicht nachgewiesen. 11 *ψυχή* vgl. zu 8 11. *προσωπολήμπια* hat  
Paulus nach dem Hebraïsmus *πρόσωπον λαμβάνειν* der LXX (Lev 19 15 u. ö.)  
wohl selbst gebildet: danach Col 3 25 Eph 6 9 Jac 2 1 Polyc. ad Phil 6 1,  
*προσωπολήμπτης* Act 10 34, *ἀπροσωπολήμπτως* I Petr 1 17. V. 5—12 stellt  
Paulus hypothetisch das Princip des Endgerichtes dar, wie es kommen würde  
wenn 1) das Evangelium nicht da wäre und 2) es möglich wäre, das Ge-  
setz zu erfüllen. Der leitende Gedanke ist: „Gesetzt auch, es würde sich  
alles so erfüllen wie ihr Juden auf Grund des Alten Testaments zu erwar-  
ten berechtigt seid, so habt ihr doch keinen Anlass, euch über die Heiden  
zu erheben. Denn da es in diesem Falle aufs Tun allein ankommen würde,  
so müsste sich auch über euch, und zwar in erster Linie, der Zorn Gottes  
ergiesen, denn auch ihr haltet das Gesetz nicht.“ 14 f. Auf die düstere  
Schilderung des Heidentums in c. 1 folgt jetzt eine durch den Gegensatz

die (Vorschriften) des Gesetzes ausführen, so sind sie sich (eben) selbst ein Gesetz, obwohl sie das (mosaische) Gesetz nicht haben: denn dadurch beweisen sie ja eben, dass die vom Gesetz vorgeschriebenen Handlungen ihnen ins Herz gezeichnet sind, und gleichfalls zeugt dafür

zum jüdischen Hochmut verursachte freundlichere Beurteilung. Nur vergesse man nicht, dass noch immer sub hypothese gesprochen wird, 'wenn das Evangelium nicht da wäre'. Die Heiden erfüllen ja tatsächlich eine ganze Anzahl alttestamentlicher Gebote oder stellen sie wenigstens als sittliche Forderung auf, ohne das Alte Testament zu kennen: also ist ihnen der Kern des Gesetzes von Natur aus ins Herz geschrieben. Daraus erklärt sich die Tatsache des Gewissens in der Heidenwelt.

Dass alles SITTICHE HANDELN die Befolgung der uns von der NATUR eingepflanzten Gesetze sei und in der Gottheit wurzele, ist der Fundamentalsatz der stoischen Ethik: Chrysipp bei Plutarch de Stoicorum repugnantia 9 p. 1035<sup>c</sup> οὐ γὰρ ἔστιν εὖρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομεν τι εἶρεν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν und Cicero de legibus I 6<sup>18</sup> *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*. (Weiteres bei v. Arnim Stoicorum vet. fragm. III 308—326). Diesen — im I Jahrh. wahrhaftig 'populären' — Gedanken benutzt Paulus zu der feinsinnigen Erklärung der Tatsache, dass die ethischen Gebote der Heiden und Juden so auffällig übereinstimmen: es ist derselbe Gott, von dem sie stammen. Aristobul und Genossen haben in gröberer Weise litterarische Abhängigkeit der Philosophen vom Alten Testament zu erweisen versucht: das ist für Philo bereits eine selbstverständliche Tatsache de specialibus legibus p. 345<sup>43</sup> ff. διὸ καὶ τῶν παρ' Ἑλλήσιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράφαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωσέως στηλῶν εἰς διατάξασθαι δοκοῦσι μὴ μαρτυρεῖν ἀκοήν. (Zeller Philos. d. Griechen III 2<sup>4</sup> p. 394 vgl. Hirzel Ἀγραφος νόμος S. 27 Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Cl. XX 1).

Origenes zu Rom 3<sup>21</sup> erklärt (VI 201 Lom.): *est praeterea et illa apud apostolum de hoc sermone* (das Wort νόμος) *si quis diligentius observet mira distinctio . . . si quando igitur Mosis legem nominat, solitum nomini praemittit articulum, si quando uero naturalem uult intellegi, sine articulo nominat legem*. BWeiss hat diese Theorie am schärfsten durchgeführt. Dass sie unhaltbar ist, zeigt schon v. 14, s. zu 12. Ausführliche Darlegung bei EGrafe die paulinische Lehre vom Gesetz <sup>2</sup>S. 2—7. 15 ἔργον τοῦ νόμου wie stets 'die vom Gesetz vorgeschriebene Handlung': der Ausdruck hier durch einen unausgesprochenen Gegensatz verursacht; die Heiden ist das ἔργον τ. v. im Herzen verzeichnet, Ausdruck nach Jer 38<sup>33</sup>, die Juden haben das βιβλίον τ. v. aber nur auf dem Pergament: was ist besser? συμμαρτυροῦσης (vgl. 91): Das Zeugnis des Gewissens steht mit dem der Personen in Einklang und beweist, dass ein natürliches Gesetz vorhanden ist: denn nur einem solchen können die mit einander disputierenden Gedanken ihre Argumente entnehmen. ἡ συνείδησις = τὸ συνειδός im I Jahrh. geläufiger Terminus für die 'conscientia consequens'. Auch zu τῶν λογισμῶν κατηγορούντων etc. ist συμμαρτυρούντων zu ergänzen. V. 16 fällt zweifellos aus dem Zusammenhang. Dass die Heiden ein Gewissen haben, weiss man schon jetzt, und ebenso findet der Widerstreit der Gedanken nicht erst am Gerichtstage statt. Eher könnte man v. 16 an ἐνδείκνυνται anknüpfen und das Ganze futurisch fassen: die Heiden werden den Beweis am Gerichtstage antreten, und dann wird das Gewissen samt den einander widerstrebenden Gedanken für sie zeugen. Aber in v. 15 will doch Paulus etwas beweisen,



ihr Gewissen und ihre Gedanken, die sich unter einander verklagen oder auch entschuldigen [an dem Tage, da Gott das Verborgene der 16 Menschen richten wird nach meinem Evangelium durch Christus Jesus].

Wenn du aber dich (mit Stolz) einen Juden nennst, auf den Besitz 17 des Gesetzes dich verlässt und dich deines (besonderen) Verhältnisses zu Gott rühmst, seinen Willen kennst und zu prüfen weisst, worauf es 18 ankommt, weil du aus dem <sup>2</sup>Gesetz unterrichtet worden bist, und dir 19 zutraust ein »Führer der Blinden« zu sein, ein »Licht in der Finsternis, »ein Erzieher der Unweisen, ein Lehrer der Unmündigen«, weil du 20 »die Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit« [im Gesetzesbuche besitzt — nun, der du den andern lehrst, dich selbst lehrst du nicht? 21 der du predigst man solle nicht stehlen, du stiehst? der du sprichst 22 man dürfe nicht ehebrechen, du brichst die Ehe? der du die Götzen verabscheust, du beraubst (ihre) Tempel? (Kurz,) der du dich des Ge- 23

und zwar seinen Lesern resp. den rhetorisch angeredeten Juden auf Grund bekannter Tatsachen, dass die Heiden auch eine Art Gesetz haben. Dass die Heiden das (vor Gott) erst am Gerichtstag beweisen müssten, ist ein wunderlicher und zugleich durch den Zusammenhang ausgeschlossener Gedanke. Somit passt die Verbindung mit ἐνδείκνυνται nicht. Dann kann man aber nur annehmen entweder 1) dass v. 16 der spätere Zusatz eines Lesers ist — so Weisse u. a. oder 2) dass Paulus selbst momentan aus dem Zusammenhang geraten ist und — beispielsweise — mit dem ungeschriebenen (oder durch Textverderbnis ausgefallenen?) Zwischengedanken 'wie sich offenbaren wird' vor v. 16 die Juden drohend auf das wirklich bevorstehende (nicht hypothetische alttestamentliche wie v. 9—12 sondern) christliche Endgericht verweisen will: 'dass ich die Wahrheit rede, werdet ihr am jüngsten Tag erfahren!' so Jülicher. Auch die 3) von Sanday-Headlam befürwortete Verbindung von v. 16 mit v. 13 (v. 14—15 als Parenthese) ist stilistisch eine starke Zumutung und bedeutet inhaltlich eine Entgleisung des Paulus, denn diese ganze Auseinandersetzung ist doch unter dem Gesichtspunkt des Beweises geschrieben, dass tatsächlich nicht die ποιηταὶ νόμου, sondern die πιστεύοντες δικαιωθήσονται. V. 13 ist vom hypothetischen Gericht die Rede, v. 16 weist in seinem Wortlaut deutlich auf das tatsächliche hin. 17 ἐπαναπαύσμαι τινι: 'sich auf etwas verlassen' I Macc 8 12 Micha 3 11 Epictet I 9 9. καυχόμαι (καύχημα, καύχησις) wird im klass. Gr. selten gebraucht, häufig in der LXX (constr. ἐπὶ, ἐν oder acc.): im Neuen Testament nur bei Paulus, der es sehr oft gebraucht, und von ihm abhängigen Litteratur Jac 1 9 4 16 Hebr 3 6 Ignatius Philad 6 3 Pol 5 2 IV Cor 15 (constr. ἐπὶ, ἐν, ὑπὲρ, εἰς, acc.) 18 τὰ διαφέροντα heisst nicht 'was sich unterscheidet' = Gutes und Böses (so Theodoret III 33 Sch.) wofür Belege fehlen, sondern 'worauf es ankommt' Plutarch de rect. aud. 12 p. 43<sup>e</sup>, quom. adulator 35 p. 73<sup>a</sup> ὑπὲρ μεγάλων καὶ σφόδρα διαφερόντων u. ö. (vgl. Wendland im Philologus LVII 115). 19 f. machen den Eindruck als citiere Paulus die Worte einer jüdischen für Proselyten berechneten Schrift. Woher stammt das eigenartige μόρφωσιν τῆς γνώσεως? 21 Statt den immer noch fehlenden Nachsatz zu εἰ v. 17 correct zu bilden, setzt Paulus mit einer neuen Satzfolge ein. 22 ἱεροσυλεῖς: Joh. Chryst. IX p. 473<sup>e</sup> f. M. καὶ γὰρ σφόδρα ἦν ἀπηγορευμένον τῶν ἐν τοῖς εἰδωλείοις ἄπτεσθαι χρημάτων διὰ τὸ βδελυρόν· ἡ δὲ τῆς φιλοχρηματίας τυραννίς φησι καὶ τοῦτον ὑμᾶς ἔπεισε καταπαῆσαι τὸν νόμον. Mit der Möglichkeit, dass ein Jude einen heidnischen

setzes rühmst, du beschimpfst Gott durch die Uebertretung des Gesetzes?

24 Du machst wahr, was geschrieben steht »der Name Gottes wird um  
»euretwillen gelästert unter den Heiden«.

25 Die Beschneidung nützt nämlich (allerdings) etwas, (aber nur) wenn  
du das Gesetz befolgst: bist du aber ein Uebertreter des Gesetzes, so  
ist deine Beschnittenheit (in Gottes Augen) zur Unbeschnittenheit ge-  
26 worden. Wird nun nicht (dementsprechend), falls ein Unbeschnittener  
die Rechtsforderungen des Gesetzes beobachtet, seine Unbeschnittenheit  
27 (von Gott) als Beschnittenheit angerechnet werden? Und dann wird  
der physisch Unbeschnittene, der das Gesetz erfüllt, über dich zu Ge-  
richte sitzen, der du mit dem buchstäblichen Wortlaut (des Gesetzes)  
und der Beschneidung versehen (trotzdem) ein Uebertreter des Gesetzes  
28 bist. Denn nicht, wer äusserlich (ein Jude ist), ist ein (rechter) Jude,  
29 noch die äusserliche Beschneidung am Fleische (ist die wahre), sondern  
wer im Verborgenen ein Jude ist, (ist ein rechter Jude,) und die (rich-  
tige) Beschneidung ist die des Herzens (die da geschieht) auf Antrieb  
des Geistes, nicht bloß weil es der Wortlaut befiehlt; (das ist ein Jude,)  
dessen Lob nicht aus der Menschen, sondern aus Gottes Munde stammt.

3 Ja, was ist denn (dann aber überhaupt noch) der Vorzug des Juden  
2 oder der Nutzen der Beschneidung? Gar viel nach jeder Richtung hin.  
3 Erstens: ihnen sind Gottes Verheissungen anvertraut worden. Denn

Tempel bestehen könnte, rechnet auch Act 19 37 Josephus Ant. IV 8 10. Dass Geschenke einer vornehmen Proselytin für den Jerusalemer Tempel durch vier Juden unterschlagen seien berichtet Josephus Ant. XVIII 3 5. **26** Hier tritt besonders deutlich das hypothetische dieser ganzen Ausführungen hervor. Paulus sieht hier von der für ihn feststehenden Tatsache ab, dass überhaupt niemand das Gesetz erfüllen kann (3 22 f.), und setzt den Fall, ein Heide erfüllte es wirklich, wofür er ja v. 14. 15 die theoretische Möglichkeit nachgewiesen hat. Paulus ist hier in der Stimmung zu sagen: ein Heide wird noch eher das Gesetz erfüllen als ihr Juden! wozu ihm Erfahrungen über relativ grössere Gerechtigkeit einzelner Heiden die Handhabe bieten. **27** διὰ wie oft vom begleitenden Umstand (nicht 'durch') Kühner-Gerth II 1 p. 482 f. **28** verkürzter Ausdruck für ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος Ἰουδαίος ἔστιν, οὐδὲ ἡ ἐ. τ. φ. ἐ. σ. περιτομή περιτομή ἔστιν, analog ist v. 29 zu constr. **29** οὗ geht auf Ἰουδαῖος, der Inhalt des ἔπαινος ist, 'wahrhaft ein Israelit zu sein, in dem kein Falsch ist' Joh 1 47. **III 2** dass mit λόγια 'die Verheissungen' (9 6) gemeint sind, lehrt das folgende. **3** τί γάρ; (bei Paulus noch Phil 1 18) 'denn wie steht's mit dem eben gesagten, was ist davon zu halten?' dann die zweite Frage mit dem Inhalt 'ist's etwa nicht richtig? entbindet vielleicht die Bundbrüchigkeit der Juden Gott von der Erfüllung seiner Verheissungen?' zum Gedanken vgl. Jer 38 32. Das ἀπιστεῖν (in diesem Sinne auch II Tim 2 13) 'einiger' besteht nicht in Unglauben an das Evangelium, das hier ja gar nicht in Frage kommt, sondern in groben Uebertretungen des Gesetzes seit den Tagen des goldenen Kalbes. μὴ γένοιτο bei Paulus sehr beliebte Wendung zur feierlichen Verwahrung gegen falsche Consequenzmacherei. So oft im hell. Gr.: vgl. Epictet ed. Schenkl Index p. 540°.

wie ist's damit? Wenn auch einige bundbrüchig geworden sind, deren Bundesbruch macht doch nicht Gottes Bundestreue zu nichts? Nimmermehr! Sondern es muss sich zeigen, dass Gott wahr ist: jeder Mensch aber (wie der Psalmist sagt) ein Lügner: wie denn geschrieben steht »damit du als gerecht erfunden wirst in deinen Worten und ob-siegst, wenn man mit dir rechtet«. Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins rechte Licht stellt, was dann? Ist Gott etwa ungerecht wenn er seinen Zorn verhängt — ich rede nach menschlicher Logik? Nimmermehr! Denn wie sollte Gott (sonst) die Welt richten? Und wenn Gottes Wahrhaftigkeit auf Grund meiner Lügen(haftigkeit) gross geworden ist zu seiner Verherrlichung, was werde ich denn da noch als Sünder gerichtet? Und gilt etwa das Wort, das gewisse s

4 γινέσθω der Imperativ bei der Forderung des religiösen Bewusstseins. Ps. 115 2 und 50 6 citiert. Mit 5 kommt Paulus völlig vom Thema ab: er wollte nachweisen, dass die Verheissungen an Israel trotz allem bestehen bleiben. Das ist mit v. 4 erledigt. Der zu v. 5 überleitende Gedanke, dass die Schlechtigkeit der Menschen dazu da sei als Folie für Gottes Gerechtigkeit zu dienen, ist in 4 nicht ausgesprochen, wohl aber in der von Paulus nicht mitcitirten ersten Hälfte von Ps. 50 6: 'An dir allein habe ich gesündigt und das was Böse vor dir ist gethan, damit du gerecht erfunden werdest' usw. Dies Psalmwort hat Paulus im Sinn, wenn er mit εἰ δὲ den erwähnten Gedanken wie einen eben ausgesprochenen einführt. θεοῦ δικαιοσύνη hier, wie δικαιοσύνη lehrt, die Eigenschaft Gottes. συνιστάναι = 'constatieren' Gal 2 18. τί ἐροῦμεν im Rom siebenmal (4 1 6 1 7 7 8 31 9 14. 30), sonst nicht bei Paulus. Die Anlage des Vordersatzes würde als Nachsatz erfordern 'ist dann nicht Gott ungerecht?' (Antwort 'Ja'): Paulus ändert die Constr. in eine 'Nein' erwartende Frage (ebenso 9 14), um auch dem Scheine der Blasphemie zu entgehen, und fügt sofort hinzu κατὰ ἀνθρώπων λέγω: (noch I Cor 9 8 Gal 3 15 und ἀνθρώπων λέγω Rom 6 19) stets = 'ich rede wie ein Mensch redet, dessen Gesichtskreis nur menschliches umfasst': hier nicht als ob Paulus das eben gesagte dadurch als Meinung der Gegner bezeichnen wollte ('ich rede es Menschen nach' Weizsäcker), sondern in dem Sinne 'ich ziehe die Consequenz nach menschlicher Logik'. 6 Der Sinn ist nicht deutlich ausgesprochen: entweder 'wie sollte Gott die Welt richten, wenn er ungerecht wäre' oder 'wenn er die Juden unbestraft liesse'; in letzterem Falle wäre es eben nicht der ganze κόσμος der gerichtet würde. ἐπεὶ = da sonst wie 11 6; gut griechisch. 7 Das εἰ δὲ ist parallel dem von v. 5, auch der Gedanke der gleiche, nur dass er seinen Ausdruck aus 4<sup>a</sup> entlehnt, während 5 nach dem nur z. T. ausgesprochenen Citat 4<sup>b</sup> gebildet war. ἐν hier instrumental. ἐγώ ist dasselbe 'ich' welches 5 mit ἡμῶν bezeichnet wird, der Jude, von dessen ἀπιστία 3 zu reden beginnt. τί ἐτι καὶ γὰρ κρίνομαι nicht 'auch ich' (ausser dem Heiden) sondern καὶ gehört zu κρίνομαι: 'was werde ich denn auch noch gerichtet (statt belohnt zu werden)'. Diese laxen Stellung des καὶ, deren Verkenntung zu vielen gequälten Erklärungen Anlass gegeben hat, bei Paulus sehr häufig z. B. I Thess 2 13 καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν 'deshalb danken wir denn auch' (nicht 'auch wir' was dort ganz sinnlos), I Thess 3 5 καὶ γὰρ ἐπεμψα 'habe ich denn auch geschickt': ferner Rom 5 3 8 11 24 9 24 15 14 19. 8 καὶ μὴ sc. ἔστιν parallel dem μὴ in 5: 'es gilt doch nicht, ὅτι „ποιήσωμεν . . .“?' Hier sehen wir, was Paulus zu dem Excurs



Leute lästerlich mir zuschreiben »Lasst uns das Böse tun damit das »Gute komme«? Die empfangen ihr Urteil mit Recht!

- 9 Wie steht's nun? Haben wir (Juden) einen Vorzug? Nicht so  
schlechthin. Denn vorhin bereits habe ich die Anklage erhoben, dass  
10 Juden und Griechen alle unter der Sünde stehen, wie geschrieben steht:  
11 »Da ist kein Gerechter, auch nicht einer, da ist keiner der verständig  
12 »ist, keiner der Gott sucht. Alle sind abgewichen, alle zusammen sind  
»sie untüchtig geworden. Da ist keiner der das Gute tut, auch nicht  
13 »ein einziger. Ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund, mit ihren Zungen  
14 »betrogen sie, Schlangengift ist unter ihren Lippen. Ihr Mund ist voll  
15 »Fluch und Bitterkeit, schnell sind ihre Füße Blut zu vergiessen, Ver-  
16 »wüstung und Jammer ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens  
17 »haben sie nicht erkannt, da ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen.  
18 Nun wissen wir aber, dass die Aussprüche des Gesetzes sich auf das

v. 5—8 veranlasst hat: er will bei Zeiten der von den Gegnern aus seiner Lehre vom 'Glauben allein' gezogenen falschen Consequenz entgegentreten. 61 ff. tut er das im richtigen Zusammenhang ganz ausführlich: was er cap. 6 vom christlichen Standpunkt widerlegt, das lehrt er hier auch vom jüdischen ab. Ueber den Sinn des Vorwurfs s. z. 520. Die meisten Commentare fassen καὶ μὴ als Fortführung der Frage τί καὶ ὡς κρίνομαι: dann müsste es aber weiter gehn καὶ οὐχὶ (nämlich ποιοῦμεν) καθὼς βλασφημούμεθα... Deshalb wird angenommen, Paulus habe urspr. schreiben wollen τί μὴ . . . ποιήσωμεν und habe dann gegen die Construction des Satzes das ποιήσωμεν durch ἔτι von λέγειν abhängig gemacht. Möglich ist das allerdings, aber complicierter als die oben gegebene Erklärung. Blass (Gram. § 75, 2) streicht einfach ἔτι mit Orig. u. a. Aber der Text des Origenes scheint eine absichtliche Erleichterung der schwierigen Construction zu sein. Bei ὧν lässt sich nicht sicher sagen, ob es auf die τινές geht oder auf solche, die das Wort ποιήσωμεν zu ihrer Devise machen. Der Excurs hat Paulus so stark vom Thema abgebracht, dass er es ganz vergisst, die dem πρώτον v. 2 entsprechenden weiteren Vorzüge zu nennen: welche er im Sinn hatte, zeigt 94. 5. 9 Der Anfang ist schon im Altertum nicht verstanden worden und hat zu allerlei Textcorrecturen Anlass gegeben. Die Antiochenischen Exegeten Chrysostomus Theodoret Severian (die Peschita?) sowie viele lateinische Zeugen lesen τί οὖν (προ)κατέχομεν περισσόν; und lassen οὐ πάντως aus: ein Text der wegen seiner leichten Verständlichkeit nicht original sein kann. προέχω heisst 'vorhalten' (zum Schutz) oder intr. 'einen Vorrang haben', das Med. προέχωμαι bedeutet gewöhnlich 'vorhalten zum Schutz' oder übertragen etwas 'vorschiützen', was hier keinen Sinn giebt: Paulus scheint das Medium in der Bedeutung des Activs angewendet zu haben. Vgl. Hatzidakis Einl. in die neu-griech. Gramm. S. 195 ff. Paulus fragt wie v. 5 und 7 als Jude 'haben wir also einen Vorrang'? Antwort 'nicht so schlechthin, denn trotz des v. 2 gesagten sind wir Juden in der Hauptsache mit den Heiden in gleicher Verdammnis'. προητιασόμεθα weist auf die gesamten Ausführungen cap. 1 und 2 hin. Der Schriftbeweis 10—18 wird durch ein Mosaik aus alttestamentlichen Citaten geführt v. 10—12 = Ps 131—3 verändert und verkürzt, v. 13<sup>a b</sup> = Ps 510 wörtlich, v. 13<sup>c</sup> = Ps 1394 wörtlich, v. 14 = Ps 928 verändert, v. 15—17 = Js 597—8 verändert und verkürzt, v. 18 = Ps 352 fast wörtlich. (NB.: Im Vaticanus der LXX, also im Text der Ausgabe von Swete ist in Ps 133

Volk des Gesetzes beziehen, so dass (nunmehr) jeder Mund gestopft ist, und die ganze Welt schuldig ist vor Gott. Denn aus Gesetzeswerken<sup>20</sup> wird kein Fleisch gerecht vor ihm, weil durch das Gesetz nur Erkenntnis der Sünde kommt.

Jetzt aber ist unter Beseitigung des Gesetzes die Gottesgerechtigkeit<sup>21</sup> offenbart worden, die vom Gesetz und den Propheten bezeugt wird; (diese) Gottesgerechtigkeit (entsteht) durch den Glauben an Jesus Christus<sup>22</sup> und wird allen zuteil, die da glauben. Denn es ist kein Unterschied, sie haben ja alle gesündigt und ermangeln der Ehre bei Gott, und nun<sup>23</sup><sup>24</sup> werden sie umsonst gerecht gemacht durch seine Gnade auf Grund der Erlösung in Christus Jesus. Den hat Gott als Sühnemaß hingestellt in<sup>25</sup>

die Fortsetzung nach Paulus interpoliert, ähnlich in anderen LXX Hss.). Diese Art der Combination und willkürlichen Aenderung alttestamentlicher Stellen ist bei Paulus geläufig (vgl. Vollmer die altt. Citate bei Paulus S. 36 ff.). Justin dial. 27 hat fast das gleiche Citat, offenbar aus unserer Stelle. **19** Das 19<sup>a</sup> ausgesprochene Princip beweist, dass mit der Klage v. 10—18 nicht die Heiden, sondern nur die Juden gemeint sein können. *ὅτι* hier von der tatsächlichen Folge vgl. Blass Gramm. § 69, 3. V. **21** greift zurück auf 1 17. 18: während bisher nur der Zorn Gottes sich offenbarte, zeigt sich nun die Gottesgerechtigkeit. Dass sie bereits im Alten Testament geweissagt ist, und zwar gerade als 'Gerechtigkeit aus dem Glauben', setzt Paulus in c. 4 und am ausführlichsten Gal 3 f. auseinander. *δόξα* τοῦ θεοῦ erklärt durch Joh 12 43 vgl. 5 2 8 18. 30 I Cor 4 5: ob hier moralische Wendung des apokalyptischen Bildes vom Lichtglanz, mit dem der Gerechte nach bestandnem Gericht bekleidet wird? vgl. IV Esra 7 122—125. Apoc. Bar. I 51 1. 3 54 15 s. Bousset Judentum 265. **24** Während ἀπολύτρωσις meist abgeschwächt = σωτηρία ist (Lc 21 28 Rom 8 23 I Cor 1 30 Eph 1 14? 4 30 Hebr 11 35), wird es hier wie Col 1 14 Eph 1 7 Hebr 9 15 im ursprünglichen Sinne 'Loskaufung' gebraucht (vgl. I Tim 2 6). ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ hier nicht in dem prägnanten Sinne 'im erhöhten Christus' (s. zu 6 11), sondern mehr = 'durch Christus': das zeigt das folgende und ein Vergleich mit 4 25 5 9 f. II Cor 5 19. 21 = Gal 3 13. **25** ἱλαστήριον ist nicht wie man früher glaubte, Terminus technicus für den Deckel der Bundeslade Lev 16 13 ff.), sondern ist geläufige Bezeichnung einer Sühnegabe, durch welche die zürnende Gottheit gnädig gestimmt werden soll: so eine Inschrift (Paton and Hicks inser. of Cos n. 81) ὁ δᾶμος ὑπὲρ τῆς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον (vgl. n. 347, Dio Chrysostomus or. XI 121 p. 184 M. u. ö.) Josephus Antiqu. XVI 7 1 erzählt, wie Herodes das Grab Davids bestiehl und nachher von Angst ergriffen ein marmornes ἱλαστήριον μνῆμα aufstellt: näheres bei Deissmann Bibelstudien 121 ff. und Zeitschr. f. neutest. Wiss. IV 193. Das Wort ist die analoge Bildung zu den massenhaft vertretenen inschriftlichen Bezeichnungen der Weihgaben an die Gottheit als σωτήριον oder χαριστήριον vgl. Dittenberger Sylloge III p. 222. 223 und Or. inser. II p. 721. MFränkel Inschr. v. Pergamon II S. 528 E. Ob ἐν τῷ αἵματι zu προέθετο gehört (wie Uebers.) oder zu ἱλαστήριον (= 'das durch sein Blut wirksam ist') lässt sich nicht entscheiden; der Sinn ist durch 5 9 sichergestellt. Um Gottes Zorn zu beschwichtigen, ist in der Person Jesu ein Sühnemaß aufgerichtet worden — freilich, paradox genug, nicht von den Menschen, sondern von Gott selbst, und durch seinen blutigen Tod wird die Menschheit von

seinem Blut, (das man sich zu eigen macht) durch den Glauben, und  
 26 zwar zum Erweise seiner Gerechtigkeit, insofern er die früher in der  
 Geduldperiode Gottes begangenen Sünden vergiebt, um seine Gerech-

dem ihr wegen der Sündenschuld drohenden Verhängnis losgekauft (d. h. Paulus wertet den Tod Jesu als stellvertretendes Opfer, die Keime der Anselmischen Satisfactionstheorie sind tatsächlich hier vorhanden): den Ertrag des Todes Jesu eignet man sich durch Glauben an. Dieselben Gedanken mit völliger Deutlichkeit 5 8—9 6 1—11 Gal 3 13—14 und namentlich II Cor 5 18—21, wo noch ausgeführt wird, dass die stellvertretende Wirkung des Todes Jesu darauf beruhte, dass er ohne selbst Sünde getan zu haben die Strafe des Sünders erlitten hat (= Rom 6 10): daraufhin will uns Gott die Sünden nicht mehr anrechnen; das ist geschehen 'damit wir durch Christus δικαιοσύνη θεοῦ würden'. Man muss diese Stelle neben unsere halten, um beide zu verstehen: das ἱλαστήριον entspricht dem καταλλάσσειν (vgl. auch Col 1 20—22 Eph 1 7 2 13—16). Denn v. 25 giebt ebenso wie in 26<sup>b</sup> die Worte εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον dem Gedanken Ausdruck, dass Gott auf Grund des Sühnopfers die alte Schuld der Menschheit vergeben hat und deshalb 'gerecht ist' (wie II Cor 5 19): v. 26<sup>a</sup> πρὸς τὴν ἑνδ. τ. δ. αὐ. ἐν τῷ νῦν καιρῷ (Ausdruck wie v. 21) muss dann dem καὶ δικαιοῦντα entsprechen = nun ist die Bahn frei dafür, dass Gott den Menschen die 'von ihm stammende Gerechtigkeit' schenkt (II Cor 5 21. Gal 3 14). Also δικαιοσύνη αὐτοῦ bezeichnet in v. 25 eine Eigenschaft Gottes, in v. 26 eine Eigenschaft des Menschen: stilistisch für uns (weil wir unwillkürlich übersetzen) anstössiger als für den Griechen. Vielleicht hat Paulus die Härte doch empfunden und bricht deshalb bei καιρῷ ab, statt, wie es der Parallelismus erfordern würde, fortzufahren διὰ τὸ δικαιοῦσθαι πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. Mit neuem Ansatz sagt er dafür zusammenfassend klar was er meint. Die übliche Erklärung giebt (nach Weiss Lipsius) am klarsten Jülicher: 'weil Gott seine Gerechtigkeit erweisen wollte, von wegen des Hingehenlassens der Sünden, die früher in den Zeiten der Geduld Gottes begangen worden waren, wobei Gott die Erweisung seiner Gerechtigkeit in unserer Zeit sich vorgenommen hatte'. Eine Vorstufe dieser Ausführungen des Paulus bei IV Esra 8 31—36 *'Denn wir und unsere Väter haben in Werken des Todes dahingelebt, du aber bist gerade weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt.'* <sup>32</sup> *Denn gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst uns zu begnadigen, der Gnädige heissen.'* <sup>33</sup> *Denn die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen . . .* <sup>35</sup> *Denn in Wahrheit, niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt, niemand der Lebenden, der nicht gefehlt.'* <sup>36</sup> *Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr offenbar, dass du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben'.* Worin besteht der Fortschritt des Paulus? πάρεσις ἀμαρτημάτων = μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα (II Cor 5 19): in diesem Sinne stets gebraucht vgl. Dionys Halic. Antiqu. Rom. VII 37 p. 1393 ὁλοσχερῇ πάρεσιν οὐχ εὔροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ἀναβολὴν ἔλαβον (= der Process wurde nicht niedergeschlagen sondern nur vertagt), Xenophon Hipparch. VII 10, Sirach 23 2. Der von den Commentaren behauptete Unterschied zwischen πάρεσις und ἄφεσις ist an sich möglich, aber nirgends nachgewiesen und wird hier nicht erfordert. διὰ c. acc. hier = 'entsprechend, im Hinblick auf' wie 15 15 Phm 9 (vgl. Rom 12 1): es grenzt schon an die Bedeutung 'durch' wie Rm 8 20 Apoc 4 11 12 11 13 14. **26** τὸν ἐκ πίστεως vgl. 2 8 4 12. 14 Gal 3 7. In



tigkeit in der Gegenwart zu erweisen: so dass Gott also selbst gerecht ist und zugleich gerecht macht den, der im Glauben an Jesus wurzelt. Wo (bleibt) da das Rühmen? Es ist ausgeschlossen! Durch welches <sup>27</sup> Gesetz? (etwa das) der Werke? Nein (dadurch nicht, wohl) aber durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir rechnen, dass durch Glauben der <sup>28</sup> Mensch gerecht gemacht wird ohne Gesetzeswerke. Oder ist etwa Gott <sup>29</sup> nur der Gott der Juden? nicht auch der Heiden? Jawohl, auch der Heiden, wenn anders es (nur) einen Gott giebt; und der wird gerecht <sup>30</sup> machen den Beschnittenen aus Glauben und den Unbeschnittenen durch Glauben.

Beseitige ich nun das Gesetz durch den Glauben? Nimmermehr <sup>31</sup> — sondern ich richte das Gesetz (vielmehr) auf. Für was sollen wir <sup>4</sup> denn nun Abraham, unsern Ahnherrn dem Fleische nach (ich rede als Jude), erklären? Wenn er nämlich aus Werken gerecht wurde, dann <sup>2</sup> darf er sich (allerdings) rühmen: (wohlgemerkt nur vor Menschen) aber nicht vor Gott! Nun, was sagt die Schrift? »Abraham aber glaubte <sup>3</sup> Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet«. Aber wenn <sup>4</sup> es sich um Werkleistung handelt, wird der Lohn nicht »angerechnet«

v. **27** wendet er sich wieder zu den Juden: ihr rühmt euch gerne der Gerechtigkeit, die ihr auf Grund eurer angeblichen Erfüllung der Werke des Gesetzes erlangt. Wie stehts damit in Wahrheit unter diesen Umständen? Es ist ausgeschlossen! Nicht als ob das Werke fordernde Mosesgesetz es ausschlosse — nein, wohl aber tut es die Glauben fordernde neue Heilsordnung — die hier aus stilistischem Parallelismus νόμος genannt wird (wie 8 2 Gal 6 2). **29** Wenn das Gesetz Mosis gerecht machte, könnte nur der Jude, der es ja allein besitzt, gerecht werden. **30** ἐξ und διὰ nur stilistische Abwechselung bei gleicher Bedeutung: vgl. 4 11 ἐν = διὰ, 5 10 διὰ = ἐν, 5 3 ἐπὶ = ἐν, 5 21 ἐν = διὰ u. ö. **31** νόμος = ὁ νόμος = das Alte Testament: s. zu 1 2 2 14. Künstliche Unterscheidung bei Weiss. νόμον ἱστανόμεν = 'wir richten es auf' = wir stellen seine bleibende Bedeutung fest. **IV** εὐρηκέναι, was die meisten Zeugen hinter ἐροῦμεν oder ἡμῶν zufügen, ist als stilistische Correctur zu tilgen. Nur B und Chrysostomus (sowie Minusc.) haben den Urtext bewahrt. 'Als was sollen wir A. unsern Stammvater bezeichnen? als einen der aus Glauben oder aus Werken gerecht wurde?' **3** zu beachten γάρ einfach als weiterführende, (nicht begründende) Partikel: wir erwarten ὅε oder οὖν. Die Erklärung von **4** ist schwierig. Paulus will vielleicht sagen: weil in Gen 15 6 der Ausdruck λογίζεσθαι gebraucht ist, kann nicht von einem Lohn nach Werken die Rede sein. Paulus steht mit seiner Ausdrucksweise also hier im Gegensatz zur rabbinischen Theologie, wo auch auf Grund der Werke Gott den Lohn 'zurechnet', indem er die guten und bösen Taten gegen einander abwägt (Weber jüd. Theol. 279 ff.). Hier ist aber, wenn nicht die Argumentation v. 4. 5 und das Citat 6 ff. sinnlos werden sollen, λογίζεσθαι als das bei Werken nicht in Betracht kommende gefasst. Klar träte das heraus, wenn der Schluss von v. 4 lautete ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα δίδοται (was man jetzt ergänzen muss). Gal 3 6 argumentiert Paulus anders. Oder aber: v. **4**: Wenn jemandes Lohn nach seinen Werken berechnet werden soll, so findet ein genaues Abwägen der Leistungen statt (so ganz rabbinisch):

5 nach Gnade, sondern (da geht es) nach der Schuldigkeit. Dagegen wo es sich nicht um Werkleistung handelt, sondern um den Glauben an den, welcher den Bösen gerecht macht, da wird sein Glaube »angerechnet« zur Gerechtigkeit. Ebenso spricht auch David eine Seligpreisung über den Menschen, dem Gott Gerechtigkeit anrechnet ohne Werke: 7 »Selig sind, denen die Uebeltaten vergeben wurden und deren Sünden 8 »bedeckt wurden. Selig der Mann, dessen Sünde der Herr nicht an- 9 »rechnet«. Bezieht sich diese Seligpreisung nun auf den Beschnittenen oder auch auf den Unbeschnittenen? Ich wiederhole »es wurde dem 10 Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet«. Unter welchen Umständen fand diese Anrechnung statt? Als er beschnitten war oder unbeschnitten? Nicht, als er beschnitten, sondern als er noch unbeschnitten war: und das Zeichen der Beschneidung empfing er als Besiegelung der im Zustand der Unbeschnittenheit gewonnenen Glaubensgerechtigkeit. So ist er (einerseits) der Vater aller die als Unbeschnittene glauben, so dass (auch) ihnen (ebenso wie ihrem Prototyp) die 12 Gerechtigkeit angerechnet wird, und (andererseits) der Vater der Beschnittenen für die, welche nicht bloß (leiblich) aus (dem Volk) der Beschneidung hervorgehen sondern auch in die Fußstapfen des im Zustand der Unbeschnittenheit (bewiesenen) Glaubens unseres Vaters Abraham treten. 13 Denn nicht auf dem Gesetz beruhte die Verheissung an Abraham oder seine Nachkommen »die Welt zu ererben« sondern auf der Glaubensgerechtigkeit. Wenn nämlich die Gesetzesleute diese Erben sind, 14

5 da aber laut Gen 15 16 (v. 3) Abraham auf Grund des πιστεύειν gerecht wurde, kann es nicht auf Grund der Werke geschehen sein. Die Grundlage des Beweises, dass πίστις und ἔργα sich ausschliessen, würde Paulus dann hier wie Gal 3 6 als selbstverständlich voraussetzen. Aber v. 4 ist bei dieser Erklärung eigentlich überflüssig, ja störend. V. 6—8 Dass David Ps 31 1, 2 von δικαιοσύνη χωρίς ἔργων spricht, ergibt sich wohl daraus, dass die doch zu den ἔργα gehörigen Sünden unberücksichtigt bleiben. 9 Wenn der Gegner bis jetzt auch alles zugiebt, so kann er (etwa unter Berufung auf das 3 19 ausgesprochene Princip) einwenden: aber Voraussetzung für das εἰς δικαιοσύνην λογίεσθαι der πίστις ist doch eben, dass man Jude ist wie Abraham oder die, von denen David redet. 10 σφραγίς als Bezeichnung des Initiationsritus für die jüdische Beschneidung wie die christliche Taufe hat in hellenistischer Kultsprache Parallelen vgl. Anrich d. antike Mysterienwesen 120 ff. 13 Wie Paulus v. 11 aus der zeitlichen Aufeinanderfolge von Glaube (Gen 15 5) und Beschneidung (Gen 17 10) gefolgert hat, dass diese nur das Siegel für jenen gewesen sei, so würde es in seiner Tendenz liegen, auch die Verheissungen Gen 18 18 22 17, 18, welche von Segen für alle Völker sprechen, mit der gleichen Begründung als Lohn resp. Folge des Glaubens hinzustellen. Das ist aber wegen Gen 12 3 in dieser Form unmöglich. So beginnt mit v. 14 eine neue Beweisreihe: Zur ἐπαγγελία gehört auch das hier nicht wörtlich citierte aber im folgenden vorausgesetzte ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη (Gal 3 8): das könnte nicht erfüllt werden, wenn das ἐν σοὶ den „gesetzestreuem Abraham“ meinte, denn wo das Gesetz gilt, da hat der Glaube keinen Wert; die Verheissung des „Segens“ wäre dann aber illusorisch, weil es niemand halten

dann ist der Glaube seines Inhalts und die Verheissung ihrer Verwirklichung beraubt: denn das Gesetz schafft nur Zorn, und wo es kein 15 Gesetz giebt, da giebt's auch keine Uebertretung. Deshalb gilt das »aus 16 Glauben«, damit es auch heissen kann »aus Gnade«, damit die Verheissung feststeht für jeden »Nachkommen«, nicht nur für den welcher das Gesetz Abrahams (d. h. den Beschneidungsakt), sondern auch für den, welcher den Glauben Abrahams befolgt, der nach dem Schriftworte 17 »zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt« unser aller Vater ist vor Gott, dem er glaubte und der die Toten lebendig macht und das nicht Seiende ins Dasein ruft. Wider (menschliches) Erwarten hat er 18 in Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werden würde nach dem Wort »so soll dein Same sein«. Und er wurde nicht schwach 19 im Glauben, wenn er bedachte, dass sein Leib erstorben sei, obschon er wohl hundert Jahre alt war, und der Mutterleib der Sara erstorben: und an der Verheissung Gottes übte er nicht Kritik mit ungläubigem 20 Zweifel, sondern er wurde stark im Glauben, gab Gott die Ehre und 21

kann, wie c. 2 f. nachgewiesen. v. 15<sup>b</sup> kann bedeuten 'in der gesetzestfreien Christengemeinde giebt's dagegen keine Uebertretung, hier erfüllt sich die Segensverheissung'. Aber der Gedanke klingt so stark an 5 13<sup>b</sup> an, dass eben-  
sogut gemeint sein kann: 'das Gesetz schafft wo es besteht (bei den Juden) nur Zorn (15<sup>a</sup>); wo es fehlt (bei den Heiden) kann es also auch nicht übertreten werden (15<sup>b</sup>)'. Ob Paulus dann stillschweigend weiter geschlossen hat 'folglich wären alle Heiden ipso iure gerecht, aber eben gerade nicht nach Analogie des gesetzestreuen Abrahams' oder wie sonst, wissen wir nicht. Der Hauptschluss ist: 'ergo kann die Segensverheissung an Abraham sich nicht auf das Gesetz beziehen'. Hierzu passt vorzüglich v. 16 'Drum gilt das „ἐκ πίστεως“, damit die „Gnade“ zu ihrem Recht kommt'. Dass dann Paulus mit 13<sup>b</sup> das Gegenteil von dem in c. 2 ausgeführten sagen würde, muss man in den Kauf nehmen: zwei Seiten nachher 5 13 sagt er's jedenfalls. σπέρμα wie 12 πατήρ im Gegensatz zu jüdischer Auffassung im übertragenen Sinne. Zu beachten, dass Gal 3 16 σπέρμα anders gedeutet wird. ἡμῶν aller Christen, im Gegensatz zu dem ἡμῶν v. 1. Die Klammer der Nestleschen Ausgabe zu streichen! 17 der attrahierte Satz κατέναντι θεοῦ ὃ ἐπίστευσεν wird wohl zu πατήρ 16<sup>b</sup> gehören. So schon, trotz abweichender Erklärung Origenes Catene IV 33 2—7. ὡς ὄντα = ὥστε εἶναι wie Chrysostomus erklärt τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα παραγαγεῖν oder τὰ μὴ ὄντα ὑποστήσεσθαι (t. IX p. 503 f. M.). Während bisher nur das πιστεῦν absolut für die Vorbildlichkeit Abrahams gewertet ist (wie in Gal), findet Paulus jetzt auch im Inhalt dieses Glaubens eine Wesensverwandtschaft: es gilt an die Totes auferweckende Macht Gottes zu glauben. 18 ἐλπὶς ist an der ersten Stelle die Hoffnung nach menschlicher Berechnung, an der zweiten das Hoffen auf Gott. Schön Jülicher: 'er hat, wo nichts zu hoffen war, glaubensvoll zu hoffen gewagt'. εἰς τὸ kann consecutiv sein oder von πιστεῦν abhängen, so dass γενέσθαι statt γενήσεσθαι steht wie Mc 11 23 Hebr 11 6. 21 πληροφωρέω ausserbiblisch höchst selten = πληρόω 'füllen, erfüllen'. So (tesias bei Photius p. 41 28 Bekk. Eccl 8 11 Luc 11 II Tim 4 5. 17 Col 4 12 (synonym mit τέλειαι) I Clem 42 3 54 1 Hermas Mand 9 2 Sim 2 8; dann pass. 'voll sein von etwas' = 'fest überzeugt sein' Rom 4 21 14 5 Ignatius



war voll davon, dass Gott das Verheissene auch auszuführen die Macht  
 22 habe. Darum »wurde es ihm auch zur Gerechtigkeit angerechnet«. 23  
 23 Aber nicht nur mit Beziehung auf ihn steht geschrieben »es wurde ihm  
 24 »angerechnet«, sondern auch auf uns, denen es angerechnet werden  
 soll, die wir glauben an den, der unsern Herrn Jesus von den Toten  
 25 auferweckt hat, der um unsrer Uebertretungen willen dahingegeben und  
 um unsrer Gerechtmachung willen auferweckt wurde.

Magn 8 2 11. Martyr. Pionii 4 17 Hegesipp bei Eus. h.e. II 23 14. Schliesslich  
 'den Willen erfüllen, befriedigen' Glossen: 'morigero satisfacio', so in Papyri  
 Wessely Wiener Denkschr. ph. hist. 42 978. PLond I 113 910. PAmherst 66 42  
 BGU II 665 II<sub>2</sub> 747 I<sub>22</sub> POxy III 509 10. πληροφορία nur im Neuen Testa-  
 ment Col 2 2 Hebr 6 11 10 22 I Thess 1 5 IClem 42 3 = 'Fülle'.

Der GLAUBE tritt bereits im Spätjudentum als wesentliches Element der Reli-  
 gion auf: namentlich IV Esra (5 1 6 5 u. ö.) Apoc. Baruch (54 6. 16. 21 u. ö.) Henoch  
 (46 7 58 5 u. ö.) Sirach (2 8. 10 4 15 11 21 35 (32) 24) und besonders betont bei Philo (de  
 Abrahamo 268 p. 39 vgl. 262 ff. p. 38 u. ö. vgl. Gfrörer Philo I 450 ff. Hatch Essays  
 83). Näheres gibt Bousset Judentum 176 ff. Für unsere Stelle wichtig ist, dass ABRA-  
 HAM bereits als Vorbild des Glaubens erscheint: IV Macc. 16 20—22 Jubiläen 17 15. 18  
 und unter deutlicher Bezugnahme auf Gen 15 6 I Maccab. 2 52 Ἀβραάμ οὐκ ἐν πει-  
 ρασμῷ εὐρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ δικαιοσύνη; Ebenso Philo quis rerum divinarum  
 heres 90 ff. p. 485 f. εἰ δὲ τὸ φάναι „λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ“. δίκαιον  
 γὰρ οὐδὲν οὕτως, ὥς ἀκράτῃ καὶ ἀμυγῇ τῇ πρὸς θεὸν μόνον πίστει κεχρησθαι u. s. w. Vgl.  
 zum Ganzen ASchlatter Der Glaube im Neuen Testament<sup>2</sup> 1896. Auch in der  
 rabbinischen Theologie lassen sich Ansätze zu einer solchen Wertung Abrahams  
 aufweisen (Weber jüd. Theol. 266, 308) nur freilich ohne die absolute Betonung  
 des Glaubens, auf die für Paulus alles ankommt. Auch Spekulationen über das  
 Verhältnis von Glauben und Werken bereiten sich vor: IV Esra 9 7—8 „Alle aber,  
 die dann (in der Endvollendung) gerettet sind und die dann haben entrinnen können  
 um ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben . . . die wer-  
 den mein Heil schauen“. 13 23 „derselbe der in jener Zeit die Drangsal bringt, der  
 wird auch die in Drangsal gefallen bewahren, wenn sie Werke haben und Glauben  
 an den Allerhöchsten“. Bei PAULUS erscheint πίστις deutlich in verschiedenen Be-  
 deutungen: a) Rom 3 3 = 'Treue'. b) In religiösem Sinne ist es 'Annahme der evan-  
 gelischen Botschaft' Rom 1 8 10 17 I Cor 2 5 (II Thess 2 13), welche beruht auf c) dem  
 Vertrauen, dass Gott seine Verheissungen wahr machen wird, wie Rom 4 an Abra-  
 hams Beispiel gezeigt wird (Gegensatz: Zweifel 4 20); d) für den Christen speciell  
 bedeutet πίστις in diesem Zusammenhange den Glauben an die in Christus erwie-  
 sene lebenspendende Macht Gottes (4 24 Col 2 12). Die πίστις ist verwandt der ἐλπίς (Rom  
 4 18), der gemeinsame Gegensatz ist 'Schauen' Rom 8 24 II Cor 5 7. Der 'Glaube an  
 Jesus Christus' (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder εἰς Ἰ. Χ., ἐν Ἰ. Χ.) ist demnach die Ueberzeu-  
 gung, dass die durch Christus gebrachten Heilstatsachen sich an dem Gläubigen ver-  
 wirklichen werden Rom 3 22. 25. 26 4 24 I Cor 15 14. 17 Gal 2 16 3 22. 26 und (trotz der rein  
 intellektuell klingenden Fassung) auch Rom 10 9. So wird dann πίστις schliesslich  
 e) Bezeichnung des 'Christentums' überhaupt im weitesten Sinne als der Stimmung  
 des neuen, pneumatischen Lebens Gal 2 20 Rom 1 12 11 20 14 22 I Cor 16 13 II Cor 1 24  
 4 13 13 5: εἶναι ἐν πίστει = εἶναι ἐν Χριστῷ. Phil 1 25 2 17 Col 1 4. 23 2 5. 7. Wenn Rom 14 1  
 von ἀσθενεῖν τῇ πίστει gesprochen wird, so ist das nicht schwaches Vertrauen wie  
 Rom 4 19, sondern christliches Selbstbewusstsein, das in verschiedenem Masse aus-  
 geprägt ist, Rom 12 3. 6 II Cor 10 15 I Thess 3 10. Und Rom 14 23 bedeutet πᾶν ὃ οὐκ  
 ἐκ πίστεως = πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πνεύματος Χριστοῦ. Das ist die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη

Da wir nun auf Grund des Glaubens gerecht geworden sind, haben **5** wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch den **2** wir ja den Zutritt zu diesem unserm Gnadenstande bekommen haben, und wir rühmen uns der Hoffnung auf Ehre bei Gott. Und nicht nur **3** das, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, in dem Bewusstsein, dass die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld Bewährung, die Bewährung **4** Hoffnung, und die Hoffnung lässt nicht zu Schanden werden, denn die **5** Liebe Gottes ist (ja bereits tatsächlich) in unseren Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn bereits als wir **6** noch (fleischlich) schwach waren ist Christus bereits für uns, die zur Zeit noch Bösen, gestorben. Denn kaum wird einer für einen Ge- **7** rechten sterben. Für den Guten nämlich wagt vielleicht einer zu sterben: aber den Beweis seiner Liebe zu uns liefert Gott dadurch, dass, **8** als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb. (Um wie) viel **9** mehr werden wir, die wir jetzt durch sein Blut gerecht gemacht sind, durch

Gal 5 **6**, der reinste Ausdruck des reichen Inhaltes, den Paulus in die Formel  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ , nicht  $\epsilon\rho\gamma\alpha$  zu legen gewusst hat. In diesem Sinne ist  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  in der Mehrzahl der Fälle zu verstehn. *f*) Daraus entwickelt sich der Gebrauch von  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  im objektiven Sinne = 'Christentum' Gal 3 **23**—**25** 6 **10**, während *g*)  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  = 'Glaubensbotschaft' mehr an **b** anknüpft Rom 1 **5** 10 **8** 16 **26** Gal 1 **23** 3 **2**. *h*) Dagegen erscheint als Weiterbildung von *c* (in der Richtung des Wunderglaubens als Vorausbedingung des Wundertuns?) die  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  als einzelnes  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  neben anderen gleich-, ja übergeordneten Gottesgaben I Cor 12 **9** 13 **2**. **13** II Cor 8 **7** Gal 5 **22**. (s. zu Eph 4 **8**) sowie, mehr an *e* erinnernd I Thess 1 **3** 3 **6** 5 **8** II Thess 1 **3**. **4**. **11**. Analog ist der Gebrauch von  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega$ : *a*) 'anvertrauen' Rom 3 **2** I Cor 9 **17** Gal 2 **7** I Thess 2 **4**, 'glauben' I Cor 11 **18** und zu **b** führend II Thess 2 **11**. **12**. *c*) Rom 4 **5**. **17**. **18**. *d*) Rom 4 **24** 6 **8** 10 **9**. **10** I Thess 4 **14** (I Cor 13 **7**?) *e*) ist auch hier das übliche,  $\delta$   $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\upsilon\omicron\varsigma$  =  $\delta$   $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  'der Christ',  $\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha$  (εἰς 'I. X) erinnert an **b** 'ich wurde Christ'. Eigen Rom 14 **2**.

**V**  $\epsilon\chi\omega\mu\epsilon\upsilon\iota$  ist die allein zu  $\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\eta\eta\iota$  passende Lesart, nicht  $\epsilon\chi\omega\mu\epsilon\iota$ , da Paulus einfach das Resultat constatiert, wie das Folgende zeigt. **2** Man hüte sich, das  $\kappa\alpha\iota$  vor  $\tau\eta\eta\iota$   $\pi\rho\sigma\alpha\gamma\omega\gamma\eta\eta\iota$  zu pressen.  $\epsilon\chi\eta\gamma\mu\epsilon\iota$  =  $\epsilon\chi\omega\mu\epsilon\iota$  hellenistisch oft, vgl. WSchmidt de Josephi elocutione p. 400. Die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  τοῦ θεοῦ ist die letzte Consequenz der Gerechtsprechung 8 **18**: wie denn auch diese selbst gelegentlich als zukünftig bezeichnet wird Gal 5 **5**: früher fehlte sie überhaupt 3 **23**. **3**  $\sigma\acute{\upsilon}$   $\mu\acute{o}\nu\omicron\iota$   $\delta\epsilon$  die Verkürzung gut griechisch.  $\kappa\alpha\iota$  zu  $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\epsilon\sigma\iota\iota$  s. zu 3 **7**. **4**  $\eta$   $\delta\omicron\kappa\iota\mu\acute{\iota}$  zuerst bei Paulus, nicht aber, wie die Lexica angeben, bei Dioskorides IV 184 (183) Wellm. Wer ausharrt, zeigt sich als  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omicron\varsigma$ . Der Uebergang zur  $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota\varsigma$  ist logisch nicht klar; 'aus der Prüfung geht die Hoffnung siegreich hervor' Lipsius — aber zu erg.  $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ . **5** Die Gewissheit der göttlichen Liebe (v. **8**) ist die Garantie der Hoffnung; wir besitzen die Liebe durch den hl. Geist. Der Gedanke von v. **6** wird klar in v. **8** ausgesprochen.  $\epsilon\tau\iota$   $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$  usw. für  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$   $\epsilon\tau\iota$   $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$   $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\iota$   $\alpha\sigma\epsilon\beta\acute{o}\omega\iota$ , was auch nicht schön wäre. Viele Zeugen corrigieren das doppelte  $\epsilon\tau\iota$  weg. **7** derselbe Gedanke wird zweimal ausgedrückt, aber so, dass das Nebeneinander unerträglich wirkt:  $\mu\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  heisst ja 'wahrscheinlich nicht' und  $\tau\acute{\alpha}\chi\alpha$  'wahrscheinlich wohl'. Die Dublette kann beim Dictieren als Selbstcorrectur entstanden sein, wie ja auch v. **6** fast gleich v. **8** ist. Wenn interpoliert ist, wird man eher  $\tau^a$  als mit Jülicher  $\tau^b$  streichen.  $\kappa\alpha\iota$  hier lediglich zur Hervorhebung des folgenden Wortes benutzt (nicht 'auch' 'gar') ist

10 ihn vor dem Zorne gerettet werden! Denn wenn wir als Feinde mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, (um wie) viel  
11 mehr werden wir als Versöhnte gerettet werden durch sein Leben: und nicht nur (als Versöhnte), nein auch als solche, die sich Gottes rühmen durch unsern Herrn Jesus Christus, durch den wir jetzt (bereits) die Versöhnung empfangen haben.

12 Darum, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hinein-

gut paulinisch: I Thess 2 19 4 8. 10 ἐχθροί passiv wie 11 28 (anders 8 7, aber 8 8!). Das καταλλάσσειν bezeichnet in erster Linie eine Sinnesänderung Gottes (II Cor 5 19) — wie ja die Menschen am ganzen Heilswerke nur passiven Anteil haben —, der sich selbst das ἱλαστήριον errichtet, was die Menschen von sich aus nicht können Rom 3 25. Die Menschen ändern ihren Sinn, wenn sie 'sich versöhnen lassen' II Cor 5 20 d. h. das bereits fertige Resultat annehmen. Zum Wechsel διὰ und ἐν s. zu 3 36. 11 Wir haben nicht nur das negative Gefühl der beseitigten Schuld, sondern können uns auch positiv Gottes rühmen, mit mehr Recht als der Jude 2 17. διὰ τοῦ κ. hier nicht vom Vermittler wie 1 8, sondern dem Urheber wie 5 1. 2 s. 15 17. 12—21 Dem eben gelieferten Beweis für die Gewissheit der christlichen Hoffnung fügt Paulus einen zweiten bei. V. 18. 19 steht der Gedanke präcise da: So wie Adams Fall mit geschichtlicher Gesetzmässigkeit das allgemeine Verderben gewirkt hat, so hat Christi Erlösung mit gleicher Gesetzmässigkeit das Heil für alle gewirkt: denn Adam und Christus sind Typ und Antityp. Diesen Gedanken beginnt Paulus v. 12, verwickelt sich aber sofort so in Nebengedanken, dass er einen Anakoluth bildet (zu ὅσπερ fehlt der Nachsatz), dann mit zwei neuen Ansätzen v. 15 und 17 zunächst den Nebengedanken οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα οὕτως καὶ τὸ χάρισμα ausführt, und erst mit v. 18 das Hauptthema wieder aufnimmt. Wir können deutlich sehen, wie der Apostel hier mit der Sprache mühsam ringt, um einen adäquaten Ausdruck für seine Gedanken zu finden und dabei doch auch die rhetorische Form nicht ausser Acht zu lassen. Erst zuletzt gelingt ihm beides. 12 διὰ τοῦτο: 'desswegen, weil uns die δικαίωσις und die ζωὴ gnadenweise verliehen ist, verhält es sich mit der göttlichen Zuteilung von Gerechtigkeit und Leben ebenso wie mit der Uebertragung von Sünde und Tod' so Lipsius. Weiss bezieht es auf den Hauptgedanken von 5 1—11, 'dass mit der durch Christum beschafften Gerechtigkeit auch die Gewissheit des Heils und des Lebens unmittelbar gegeben ist'. Beide Erklärungen verkennen, dass ein neuer Beweis für die Heilsgewissheit kommt: Paulus will doch nicht durch 5 1—11 das folgende 5 12—21 beweisen, sondern durch beide Stellen die Sicherheit des Heils. Dann ist διὰ τοῦτο (ähnlich wie 2 1 διὸ) Uebergangspartikel, die in ungeschriebenen Zwischengedanken des Paulus ihre Begründung haben mag, aber aus dem Wortlaut keine Erklärung findet.

Nach Gen 2 17 3 19 stand auf ADAMS SÜNDE die Todesstrafe. Der Gedanke, dass bei dieser Gelegenheit der Tod überhaupt erst mit der Sünde als ihr Sold in die Welt gekommen sei und wir alle unter diesem Verhängnis stehen, ist in der Genesis vorausgesetzt, wird aber erst spät deutlich ausgesprochen: Sap 2 23—24 ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐν ἀφθαρσίᾳ . . . φθόνῳ δὲ διαβόλου θανάτου εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον wird Paulus vorschweben; vgl. Sir 25 24 IV Esra 3 7 7 118 Apoc. Bar. I 23 4 48 42 54 15 56 6. Dass die allgemeine Sündhaftigkeit in irgend einer Weise mit Adams Fall zusammenhänge behauptet auch IV Esra 3 21—22. *Denn um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld und ebenso alle, die von ihm geboren*



kam und durch die Sünde der Tod, und so zu allen Menschen der Tod kam, weil sie alle sündigten — Nämlich: (auch) bis zu (der Zeit, <sup>13</sup> wo das) Gesetz (gegeben wurde), war Sünde in der Welt, aber Sünde wird (vor dem Richter) nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist: trotzdem hat der Tod seine Herrschaft ausgeübt (auch in der Zeit) von <sup>14</sup> Adam bis Moses, (also) auch über die welche nicht entsprechend der

*sind; so ward die Krankheit dauernd, das Gesetz war zwar im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keime. So schwand was gut ist, aber das Böse blieb.* Vgl. weiter 4<sup>30</sup> 7<sup>11</sup> (vgl. Bousset Judentum 388 ff. Weber jüd. Theol. 246 ff.) Philo sagt nur vita Mos. II 147 p. 157 παντὶ γεννητῷ, καὶν σπουδαῖον ᾧ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν.

ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον 'weil sie auch subjectiv alle wirklich Tatsünden begingen' ausser dem, dass sie unter dem objectiven Verhängnis Adams standen. Die Stelle erinnert an Apoc. Baruch I 54 <sup>15</sup> *'Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugesogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt*, d. h. als Strafe für die generelle adamitische Sündhaftigkeit tritt der Tod ein (vgl. die rabbinischen Stellen bei Wetstein z. St.), die Summe der einzelnen Uebel- resp. Guttaten wird dann im Jenseits durch Pein oder Herrlichkeit vergolten. Da Guttaten bei Paulus nicht in Betracht kommen, fällt auch die letztere Nüancierung des Gedankens der Apoc. Baruch weg, und der Tod wird als Strafe für die in den Tatsünden sich manifestierende Sündhaftigkeit gefasst. Weder bei Paulus noch in den jüdischen Quellen erfahren wir, wie das Verhängnis Adams auf die Nachkommen vermittelt gedacht wird; sie scheinen darüber nicht näher reflectiert zu haben. Die Erbsündenlehre der abendländischen Kirche würde vermutlich dem Paulus als ansprechende Hypothese erschienen sein: sie baut sich exegetisch auf der altlat. Uebersetzung *„in quo omnes peccauerunt“* auf (*in quo* für ἐφ' ᾧ auch Vulg. Phil 3 12). Hätte Paulus das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον und damit überhaupt die Bezugnahme auf die Einzelsünden weggelassen, so würde er mit v. 13 haben fortfahren können, und der Gedankengang wäre viel klarer herausgetreten. Die Verkenntung der Tatsache, dass mit ἐφ' ᾧ usw. ein mehr störender als fördernder Nebengedanke angeschlagen wird, hat zu gewaltsamen Exegesen geführt: näheres bei Lipsius. V. 13—14 biegen diesen Gedanken zum Hauptthema 'Universalität des Verhängnisses' zurück: auch in der vormosaïschen Zeit, wo es juristisch keine subjective Sünde gab, hat die objectiv böse Handlung ihre physische Folge gehabt. Inhaltlich vgl. Philo quod deus immutab. 134 p. 292 ἔως μὲν γὰρ ὁ θεὸς λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν . . οὐκ ἀφίκεται, πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια . . . συγγνώμη δὲ τοῖς δι' ἁμαθίαν ἀπειρία τῶν πρακτέων ἁμαρτάνουσιν. 14 ἐβασίλευσεν zum Bilde vgl. Sap 1 14 (Rom 5 21 6 12), der Tod personifiziert auch I Cor 15 55 (Hos 13 14). ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος giebt die Ueberleitung zum Folgenden und ist zugleich die Grundvoraussetzung für die Wirksamkeit des Beweises: es hätte deshalb stilistisch eine kräftigere Hervorhebung verdient. Zu beachten, dass Paulus diesen Hauptpunkt, mit dem seine Argumentation steht und fällt, nicht beweist, sondern als zugestanden voraussetzt: also ist er sich bewusst, seinen Lesern damit kein neues Theologumenon zu bringen. Es findet sich auch I Cor 15 22 und 45—49 (zu d. St. näheres über seine Wurzeln). Der Gedanke, dass der Tod Christi auf 'alle' übertragen werde (ohne die Adamtypologie) steht II Cor 5 14.

- Uebertretung Adams (gegen ein vorliegendes Gesetz) gesündigt hatten.
- 15 Dieser (Adam) aber ist (nun) der Typus des zukünftigen (Adams). Aber (man kann) nicht (einfach sagen:) Wie die Uebertretung, so auch die Gnade. Denn wenn durch des Einen Uebertretung die Vielen starben, um wie viel mehr ist dann die Gnade Gottes und die Gnadengabe des einen Menschen Jesus Christus auf die Vielen reichlich gekommen.
- 16 Und ebensowenig (kommt) die Gabe entsprechend der Wirkung der Sünde des Einen. Denn das Gericht (kam) auf Grund einer Uebertretung (und führte) zur Verurteilung, die Gnade aber (kam) auf Grund
- 17 vieler Uebertretungen (und führte) zur Gerechtmachung. Denn wenn durch die Uebertretung des Einen der Tod seine Herrschaft gewann durch den Einen, um wie viel mehr werden die, welche den Ueberfluss der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit erhalten, im Leben
- 18 Herrschaft üben durch den Einen, Jesus Christus! (In diesem Sinne) also (können wir sagen:) Wie es durch eine Uebertretung für alle Menschen zur Verurteilung kam, so auch durch eine Rechttat für alle
- 19 Menschen zur lebensschaffenden Gerechtmachung. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu

15 Anstatt nun die beweisende Parallele zu bringen fügt Paulus erst die Bemerkung ein, dass sie nicht genau passe, weil die Gnade noch umfassender resp. intensiver wirke, als das Verderben. Aehnlich IV Esra 4 31 f. *‘ermis also selber: wenn schon ein Körnchen bösen Samens solche Frucht der Sünde getragen hat, wenn einst Aehren des Guten gesät werden ohne Zahl, welch grosse Ernte werden die geben!’* πολλῶ μᾶλλον wie v. 9 und 10 ‘um wie viel sicherer’. *δωρεὰ ἐν χάριτι* für *δ. τῆς χάριτος* ist hart: Parallelen fehlen (s. aber zu I Cor 4 21). *ἀνθρώπων* wegen Adams zugesetzt. 16 Die Verurteilung war die Reaction auf eine Sünde, die Gnade bedeckt zahllose, wirkt also unendlich intensiver. *δικαίωμα* für *δικαίωσιν* wegen der andern Worte auf -μα (vgl. zu 11 12). In 17 müsste die zweite Hälfte lauten πολλῶ μᾶλλον τῷ τοῦ ἐνὸς δικαίωματι ἢ ζωῇ βασιλεύσει διὰ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ um vollen Parallelismus zu bringen (vgl. v. 18. 19, auch 21): da aber Paulus zeigen will, dass auf Christi Seite ein Plus vorhanden ist, stellt er statt des *δικαίωμα* dessen reichen Inhalt an Gnade und Gerechtigkeitsbesitz dem leeren *παράπτωμα* gegenüber, setzt aber zugleich mit einem I Cor 4 8 6 3 II Tim 2 12 vorliegenden, hier durch das *βασιλεύειν* angeknüpften Nebengedanken die Besitzer an die Stelle der Gaben, wodurch dann weiter die völlige Verschiebung des Parallelismus zustande kommt. 18 Das *δικαίωμα* besteht in der stellvertretenden Erfüllung der gesetzlichen Forderung. Die Vokabel durch *παράπτωμα* veranlasst, also nicht zu pressen. *δικαίωσιν ζωῆς* = *δικ. ζωοποιόν* oder *δικ. ἥτις ἐστὶν ζωή*. ‘πάντας’ beide Male cum grano salis zu verstehn: von einer Rechtfertigung der vorchristlichen Menschheit ist hier keine Rede. Form des Satzes nach 16<sup>b</sup>, aber mit Weglassung der Subjecte *κρίμα* und *χάρισμα*. 19 Ebenso parallel sind *παρασῶ* und *ὕπακῶ*, wozu vgl. Phil 2 8. *καθιστά-ναι τινά τι* = ‘jemanden zu etwas machen’, nicht ‘ihn juristisch so ansehen als ob er dazu gehörte’ oder dergl. Die *δικαίωσις* wird von Paulus in einem Atem als bereits geschehen (v. 15. 9) und noch zukünftig (v. 19 vgl. 3 30 Gal 5 5) bezeichnet, je nachdem er auf den bereits gegenwärtigen Besitz oder

Gerechten gemacht werden. Das Gesetz aber ist daneben hinein ge-<sup>20</sup> kommen, damit die Uebertretung voll werde: wo aber die Sünde voll war, da war die Gnade übertoll, damit, wie die Sünde herrschte durch<sup>21</sup> den Tod, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus unsern Herrn. Was sollen wir<sup>6</sup> nun (dazu) sagen? „Lasst uns bei der Sünde bleiben, damit die Gnade sich mehre?“ Nimmermehr! Wie sollten wir, die wir der Sünde ge-<sup>2</sup> storben sind, noch in ihr leben? Oder wisst ihr (etwa) nicht, dass wir<sup>3</sup>

das Endgericht reflectiert. **20—21** beantwortet anhangsweise die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes. Es nimmt nicht eine Hauptstelle im Weltplan ein, sondern arbeitet nur als Nebenfactor mit. Absolut genommen, hat es nur die Wirkung, die Sünde qualitativ (durch die gewonnene Erkenntnis) und quantitativ zu vermehren s. Rom 7 7—11 Gal 3 19 (Holtzmann neatest. Theol. II 28 ff.). Zum Wechsel ἐν—διὰ zu 3 30. **VI** In Cap. 5 war die Gewissheit des Heiles deutlich gemacht: im Folgenden wird gezeigt, dass diese Gewissheit aber die Erfüllung sittlicher Pflichten nicht nur nicht überflüssig macht (wie böswillige Gegner behaupten), sondern zur notwendigen, aber auch erfüllbaren Voraussetzung hat. Paulus knüpft zunächst an den gegnerischen Einwurf an: 'Wenn Gottes Gnade sich um so reichlicher entfaltet, je mehr Sünde sie vorfindet, und Gott selbst das Gesetz eigens zu diesem Zwecke (5 20) gegeben hat, dann tun wir ja wohl Gott einen Gefallen, wenn wir ihm durch recht reichliches Sündigen möglichst viel Gelegenheit zum Schenken seiner Gnade geben': ähnlich 3 5—8. Zu beachten, dass die ganze folgende Erörterung der Entkräftung dieses Vorwurfs dienen soll. **3** βαπτίζεν bedeutet für griechische Ohren nicht 'taufen' sondern 'eintauchen' (s. zu Marc 1 4), also 'wir sind in seinen Tod hineingetaucht worden', ja **4** mit ihm begraben; d. h. als wir mit unserm ganzen Leibe (wie noch lange altkirchliche Sitte) im Wasser verschwanden, sind wir symbolisch (durch Ertränken) getötet und (im Wasser) begraben: aber nicht bloß „symbolisch“, sondern tatsächlich ist dabei der stellvertretende Tod Christi auf unsern Leib übergegangen, wir sind wirklich nun gestorben, wie es das Gesetz für unsere Sünden verlangte (v. 6. 3). Dass Paulus sich diese Uebertragung des Todes in der Taufe als etwas reales denkt, geht ferner klar aus der Parallele hervor: ebenso wirds mit der zukünftigen Uebertragung der Auferstehung sein (v. 5. 8 vgl. auch 7 4). Die zu Grunde liegende Vorstellung ist offenbar die: das Untertauchen im Wasser überträgt (sacramental wirkend) auf das Fleisch den Tod, das Auftauchen (ebenso sacramental) auch auf das Fleisch die Auferstehung Christi (das wäre = σύμψυτοι τῆς ἀναστάσεως ἐγγύναμεν): woraus dann folgen würde, dass eben hierdurch dem Getauften das ewige Leben unter allen Umständen garantiert sei, und die sittliche Qualität seiner einzelnen Handlungen dem gegenüber gar nicht mehr in Betracht komme: I Cor 10 1—12 bekämpft der Apostel eine derartige rein 'magische' Auffassung der Taufwirkung. Sie mag in heidenchristlichen Gemeinden weit verbreitet gewesen sein: damit (und wohl auch mit einer ähnlichen Wertung des Abendmahls) hängt es zusammen, dass die Korinther sich stellvertretend für Verstorbene taufen lassen I Cor 15 29, und die Thessalonicher sich wundern, dass ein Christ sterben kann I Thess 4 13 f. Paulus eignet sich dies auch zum Teil an: nämlich hinsichtlich der Uebertragung des Todes. Aber die gefährliche zweite Hälfte biegt er aus einer schon gegenwärtig voll eingetretenen sacramentalen Realität zu einer sittlichen Forderung um, für deren



alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinen Tod getauft

Erfüllung durch das Sacrament die übernatürlichen Vorbedingungen (die *ζανότης ζωής*) bereits gegenwärtig gegeben sind. Die volle Uebertragung der Auferstehung wird nicht abgelehnt, sondern in die Zukunft verlegt (= *σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*). Aus der Taufe geht der Christ als ein nicht „am Fleische“ (welches tot bleibt) sondern „am Geiste“ (Rom 8 10 12 2) neugeborenes Wesen hervor, über dessen Leib die Sünde nicht mehr die alte Naturgewalt hat: vgl. 7 4–6 8 2. 9–14. 26 I Cor 6 19 II Cor 5 5 ff. Gal 5 24 f.). Er besitzt das *posse non peccare* (vgl. 8 4), und es gilt nun, dies durch die Tat zu zeigen (6 11–23). Der Christ kann durch das *πνεῦμα* Gottes Willen (12 2, das Gesetz Christi Gal 6 2 I Cor 9 21) tun und besitzt infolgedessen die *ζωή*: beides sind ebenso correspondierende Begriffe wie *ἁμαρτία* und *θάνατος* (Gal 6 8). Die Kehrseite lautet: falls er aber wieder zur *ἁμαρτία* Beziehungen anknüpft, tritt als notwendige Folge auch wieder der *θάνατος* ein, sein Anspruch auf *ζωή* geht verloren: diese zuletzt noch von Montanisten und Novatianern unbedingt verfochtene, durch Kennzeichnung besonderer „Todsünden“ und Einführung des Bußsacramentes von der katholischen Kirche modifiziert festgehaltene altkirchliche Consequenz (Hebr 6 4–6) hat Paulus nie gezogen, sonst würde er damit drohen (wie 8 13 Gal 5 21), statt beständig zu ermahnen. Eine klare Lösung des Problems giebt der Apostel nirgends, hat sie sich aber vielleicht (8 13) als ein allmähliches Ueberwinden des noch immer rebellischen (Gal 5 16–17 vgl. Col 3 5 ff.), nur seiner absoluten Macht beraubten Fleisches gedacht. Legt er ja doch gelegentlich 3 30 Gal 5 5 die Erlangung der *δικαιοσύνη* ausdrücklich in die Zukunft. Ebenso wenig hat Paulus eine principielle Antwort auf die Frage gegeben, wieso denn ein Christ von tadellosem Lebenswandel noch einmal sterben könne, nachdem er ja in der Taufe bereits der alten Sünde den Tribut gezahlt habe. Gelegentliche Behandlung der Frage findet sich I Thess 4 13 I Cor 15 12 ff. Gal 3 27 ff. und I Cor 12 13 wird weiter ausgeführt, dass der Getaufte Glied am Leibe Christi wird (s. d. St.). Dass diese complicierte „vermittelnde“ Theorie des Paulus keine einheitliche Conception ist, sondern die Umbiegung einer recht primitiven Gemeindevorstellung, hat wie oben gezeigt, seine innere Wahrscheinlichkeit. Es kommt dazu, dass Paulus mit der Formel *ἢ ἄγνοοιτε* oder *ἢ οὐκ οἶδατε* stets auf bereits Bekanntes hinweist vgl. 6 16 7 1 11 2 I Cor 3 16 5 6 6 2. 3. 9. 15. 16. 19 9 13. 24 (im Gegensatz zu *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἄγνοεῖν* Rom 1 13 11 25 I Cor 10 1 11 3 12 1 II Cor 1 8 Phil 1 12 Col 2 1 I Thess 4 13).

Woher stammt nun aber jener Gemeindeglaube von der TODESTAUF, in der man mit Christus stirbt und aufersteht? Aus der jüdischen Reinigungstaufe zur Abwaschung der Sünden kann er sich nicht entwickelt haben. A. Dieterich hat (Mithrasliturgie S. 157 ff. vgl. auch Rohde *Psyche* II 2400, 1) darauf hingewiesen, dass die Vorstellung von Tod und Wiedergeburt des in eine Religionsgemeinschaft feierlich Eingeweihten nicht nur bei den Naturvölkern häufig sich vorfindet, sondern gerade in den Hauptkulten der römischen Kaiserzeit, der Isis-, Attis-, Dionysos- und Mithrasreligion eine grosse Rolle spielt. Der Mithrasmyste bezeichnet sich als durch das Taurobolium *in aeternum renatus* CIL VI 510. 736 vgl. FCumont *Textes et Monuments* I 187 f. Deutlich spricht Apuleius *Metamorph.* XI 21: Der in die Isismysterien einweihende Oberpriester erzählt: *et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar uoluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis uitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad nouae reponere rursus salutis curricula* d. h. „die Schlüssel der Unterwelt und die Sorge für das

wurden? Begraben also wurden wir mit ihm durch die Todestaufe, <sup>4</sup> damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen. Denn wenn wir mit der Nachbildung seines Todes verwachsen <sup>5</sup> sind, so werden wir's auch mit (der) seiner Auferstehung sein; und wir <sup>6</sup> erkennen, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet würde, auf dass wir der Sünde nicht mehr dienen. Denn wer gestorben ist, der ist (dadurch) von der Sünde (los und) <sup>7</sup>

Heil lägen in der Isis Hand, und die Weihe selbst werde als Nachbildung eines freiwilligen Todes und eines durch Gebete erlangten Heiles begangen; nämlich wenn einer nach vollendeter Lebenszeit bereits an der Schwelle des scheidenden Lichtes stehe und so beschaffen sei, dass ihm sicher die grossen Geheimnisse der Religion anvertraut werden könnten, dann pflege ihn die Göttin (aus dem Tode) herauszurufen und den durch ihre Fürsorge gewissermassen Wiedergeborenen wieder in eine Lebensbahn neuen Heiles zu versetzen“. Und ebenda c. 23 berichtet dann der Geweihte *accessi confinium mortis, et calcato Proserpinae limine per omnia uetus elementa remeavi* und bezeichnet den Tag der Weihe c. 24 als *natalem sacram.* Möglich ist nun, dass diese Todes- und Auferstehungssceremonie als Uebertragung des Schicksals des gestorbenen und auferstandenen Osiris gedacht war: die Seele eines Verstorbenen als ‘Osiris’ zu bezeichnen ist dem Aegypter geläufig (Wiedemann d. Relig. d. alten Aegypter 128 f. und besonders Reitzenstein Poimandres S. 369). Für den Attis- (oder Adonis-)cult ist die Anknüpfung der Rettung des zu Weihenden an die des Gottes direkt bezeugt durch Firmicus Maternus de errore profan. relig. 22: unter rythmischer Totenklage wird das Götterbild auf einer Bahre getragen, dann salbt der Priester die Kehlen der leidtragenden Mythen mit dem Spruche *Θάπτετε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου*. “Ἐσται γάρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Weiteres bei Dieterich a. a. O. 173 ff. Heitmüller Taufe und Abendmahl. Somit werden wir die Anschauung vom Sterben und Auferstehen des Neugeweihten als hellenistisches Gut betrachten dürfen (vgl. Holtzmann neuest. Theol. II 179. 470), dessen sich die heidenchristliche Gemeinde bediente, um die Bedeutung der Taufe zu würdigen. Paulus hat dann diese Theorie hier aufgenommen und sie durch teilweise Umbiegung ins Sittliche zur eigenen Verteidigung sowohl wie zur wirksamen Ermahnung der Christen brauchbar gemacht. (Vgl. zu Eph 5 <sup>26</sup> Tit 3 <sup>5</sup> und Joh 3 <sup>3</sup> ff.).

**4** vgl. Col 2 <sup>11</sup> ff. Die Worte διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς fehlen bei mehreren Altlateinern: ob = ‘durch die Macht Gottes’? **5** σύμφυτος hier ‘zusammengewachsen’ wie Aristoteles hist. animal. V 32 p. 557<sup>b</sup> <sup>18</sup> Topica VII 6 p. 145<sup>b</sup> 3. 13. Verkürzte und daher logisch ungenaue Ausdrucksform für ‘wenn wir durch die Nachbildung seines Todes mit seinem Tode zusammengewachsen sind’; aber σύμφυτος kann der Leser nur mit τῷ ὁμοιώματι verbinden: es geht nicht an, mit Weiss τῷ ὁμ. instrumental zu fassen und zu συμφ. zu ergänzen αὐτῷ. **6** mit συνεσταυρωθῇ bringt Paulus eine parallele Vorstellung, aber ein dem Zusammenhang von v. 2–6 fremdes, spezifisch christliches Bild hinein: es stammt aus Gal 2 <sup>19</sup> 5 <sup>24</sup> 6 <sup>14</sup>. Zu σῶμα τῆς ἁμαρτίας vgl. Sap 1 <sup>4</sup>, aber die Vorstellung ist anders s. zu 7 <sup>14</sup> ff. **7** δικαιοῦν ἀπὸ ἁμαρτίας heisst hier wie Act 13 <sup>38</sup> f. Sirach 26 <sup>29</sup> Herm. Vis. III 9 <sup>1</sup> (anders Js 45 <sup>25</sup>) ‘von Sünde freisprechen’, aber hier ἀπὸ τῆς ᾗ. = von ‘der Sünde’, die bei Paulus stets als fast persönliche Macht betrachtet wird. Woher diese Personification der ἁμαρτία stammt wissen wir noch nicht: sie findet sich noch Sirach 27 <sup>10</sup>, nicht aber Gen 4 <sup>7</sup> LXX. Im Pariser Zauberpapyrus ed. Wes-

8 freigesprochen. Wenn wir aber mit Christus starben, so werden wir  
 9 auch mit ihm leben, das glauben wir. Und wir wissen, dass Christus,  
 nachdem er von den Toten auferweckt ist, nicht mehr stirbt. Der Tod  
 10 hat keine Macht mehr über ihn, denn was er starb, das starb er der  
 11 Sünde ein für allemal, was er aber lebt, das lebt er Gott. So müsst  
 auch ihr es ansehen: tot seid ihr der Sünde, lebend seid ihr Gott in  
 12 Christus Jesus. Drum soll nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe  
 13 herrschen, dass ihr seinen Begierden gehorcht, stellt auch eure Glieder  
 nicht als Waffen der Ungerechtigkeit in den Dienst der Sünde, sondern  
 stellt euch in den Dienst Gottes als aus dem Tode zum Leben erstan-  
 dene und eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit in Gottes Dienst.  
 14 Denn die Sünde wird über euch (sicherlich) nicht mehr herrschen, denn  
 ihr steht nicht (mehr) unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.  
 15 Und was folgt daraus? (Etwa) »Lasst uns sündigen, weil wir nicht  
 »unter dem Gesetz stehn, sondern unter der Gnade?« Nimmermehr!  
 16 Ihr wisst doch, wenn ihr euch bei jemanden in den Dienst begeben als  
 Sklaven um ihm zu gehorchen, dann seid ihr (ausschliesslich) Sklaven  
 dessen, dem ihr gehorcht, (also) entweder der Sünde (und das führt)  
 17 zum Tode, oder des Gehorsams (und das führt) zur Gerechtigkeit. Aber,

sely Wiener Denkschr. ph. hist. 36. v. 1448 werden neben andern Unter-  
 weltsgottheiten auch Ἀμαρτίαι χθόνιαι angerufen. Durch den Tod in der  
 Taufe wird der Rechtsforderung der Sünde Genüge geleistet, der Sünder ist  
 gestorben. Delitzsch S. 84 vergleicht Talmud Bab. Schabbath 30<sup>a</sup> 151<sup>a</sup> Nidda  
 61: 'Wenn der Mensch gestorben ist, so ist er frei geworden von dem Gesetz  
 und den Geboten'. 11 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (vgl. A. Deissmann „Die neutesta-  
 mentliche Formel in Christo Jesu“ 1892). Diese Formel kommt nur bei  
 Paulus (164 Mal) und in der nachpaulinischen Litteratur (Johannes 24, Acta  
 und I Petr 8 Mal) vor: D. hat es höchst wahrscheinlich gemacht, dass sie  
 von Paulus geschaffen ist und seine Auffassung widerspiegelt, dass alle  
 Christen „innerhalb des pneumatischen Christus“ local vereinigt sind, inso-  
 fern sie alle zusammen seinen Leib bilden, vgl. Phm 16 I Cor 12<sup>13</sup> II Cor  
 5<sup>17</sup> Act 17<sup>28</sup>. Nur wird man bei einem Schriftsteller wie Paulus sich hüten  
 müssen, allenthalben den prägnanten Gebrauch der Formel vorauszusetzen.  
 13 ὅπλα hat Paulus hier wohl auch = 'Waffen' (nicht 'Werkzeuge') gemeint,  
 weil er es in gleichem Zusammenhang II Cor 10<sup>4</sup> 6<sup>7</sup> Rom 13<sup>12</sup> deutlich =  
 'Waffen' anwendet. 14 κυριεύσει, das Futurum als Ausdruck nicht der dog-  
 matischen Gewissheit, sondern des hoffenden Vertrauens. Der Uebergang  
 von 14<sup>a</sup> zu 14<sup>b</sup> ist schroff: er setzt den 5<sup>20</sup> nur angeschlagenen und erst  
 7<sup>7</sup> klar ausgesprochenen Zwischengedanken voraus. 15 nimmt in andrer  
 Wendung v. 1 wieder auf: 'wenn das Gesetz beseitigt ist, können wir ja  
 wohl tun was wir wollen?' 16 f. der Nachdruck liegt auf dem Entweder-  
 Oder: ihr könnt nicht zweien Herren dienen! ὑπακοῆς hier stilistisch wenig  
 glücklicher (wegen des vorhergehenden ὑπακοήν) Gegensatz zu ἀμαρτία, deren  
 Wesen ja „Ungehorsam“ gegen Gott ist. Aber der Ausdruck ist absichtlich  
 gewählt: auch im Reich der Gnade kommt es auf ὑπακοή an und es gilt  
 in tadellosem Wandel nach δικαιοσύνη (von der auch in diesem Sinne nicht  
 blos im Bereich des νόμος die Rede ist) zu streben. 17 constr. τῷ τύπῳ τῆς  
 διδασχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε. Der singuläre Ausdruck τύπος διδασχῆς meint



Gott sei Dank, ihr waret Slaven der Sünde und habt von Herzen den Gehorsam gegen die Lehrform angenommen, der ihr übergeben wurdet, und seid, befreit von der Sünde, Slaven der Gerechtigkeit geworden — ich brauche ein menschliches Bild um eurer fleischlichen Schwäche willen. (Ich meine:) wie ihr eure Glieder als Slaven in den Dienst der Unreinheit und Gesetzlosigkeit stellet, um gesetzlos zu werden, so stellt jetzt eure Glieder als Slaven in den Dienst der Gerechtigkeit, um heilig zu werden. Denn als ihr Slaven der Sünde wart, da wart ihr der Gerechtigkeit gegenüber frei: und welche Frucht hattet ihr da? (Dinge) deren ihr euch jetzt schämt, denn das Ende davon ist der Tod. Jetzt aber, da ihr befreit seid von der Sünde und zu Slaven Gottes gemacht, habt ihr eure Frucht (die) zur Heiligkeit (führt), und als Ende ewiges Leben. Denn der Sold der Sünde ist der Tod, das Gnadengeschenk Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus unserm Herrn. Ihr wisst doch, Brüder — ich rede ja zu Leuten die

nicht „das Christentum in paulinischer Ausprägung“ (so Weiss), zu dem etwa von Schülern des Apostels die Römer bekehrt wären — dann hätte Paulus alle diese Capitel nicht zu schreiben gebraucht — sondern einfach das Christentum, „die neue Lebensordnung“ (Lipsius). Seltsam auch das aus diesem Zusammenhang nicht erklärliche *παρεδόθητε*. 19 *ἀνθρώπινον λέγω* s. zu 3:5: ich nehme das Bild *δοιλοῦσθαι τῇ δικαιοσύνῃ* aus dem Menschenleben, obwohl vom richtigen Standpunkt aus betrachtet von einer „Slaverei“ unter der Herrschaft der *δικαιοσύνη* keine Rede sein kann, weil dies gerade die wahre Freiheit ist, vgl. 8 15. 21 II Cor 3 17 Gal 5 1. 13. Die *ἀσθένεια τῆς σαρκός* ist ‘die Erkenntnisschwäche der Leser, die auch die neue Freiheit sich nur nach Analogie eines Dienstverhältnisses vorstellen können’ (Lipsius): genaue Parallele I Cor 3 1. Was er unter *ἀγιασμός* versteht, sagt Paulus I Thess 4 3. Das Wort kommt ausser bei Paulus und denen die ihn kennen (I Tim 2 15 I Petr 1 2 Hebr 12 14 I Clem 30 1 35 2) nur in der LXX vor. *ἀγίασμα* Hermas Vis III 21 und Pariser Zauberpapyrus (Wessely) in Denkschr. d. Wiener Akad. phil. hist. Kl. 36 S. 58, 522 = Dieterich Mithrasliturgie S. 4 23. Von v. 6—23 ist ein einheitlicher Gedankenfortschritt nicht zu ersehen: dem Apostel fliessen die Worte nicht glatt wie Honig von der Lippe, er ringt vor unsern Augen mit dem Ausdruck, braucht immer neue Wendungen und Bilder, um zu zeigen, wie trotz der Beseitigung des Gesetzes und der Aufrichtung des Glaubens als des alleinigen Heilsprincipes das sittliche Handeln kein *ἀδιάφορον*, sondern die notwendige, selbstverständliche Bezeugung des neuen Christenstandes ist. Aber, und das ist das Thema von c. 7 1—4, mit dieser christlichen Sittlichkeit hat das Gesetz überhaupt nichts zu tun. Das *πρῶτον ψεῦδος* der Gegner ist, dass sie mosaisches Gesetz und Sittlichkeitsgebote gleichsetzen. Diese Formulierung freilich hat Paulus nicht gefunden, und das erschwert ihm die Auseinandersetzung wesentlich. Er sagt: der Christ bedarf keines äusseren Gebotes, das *πνεῦμα* zeigt ihm von selbst, was er tun soll. VII Dass v. 1 nicht ursprünglich als Einführung des Beispiels v. 2—3 gedacht sein kann, ergibt sich jedem nachdenkenden Leser, der die Parallelen zieht: der unter dem *νόμος* stehende *ἄνθρωπος* von v. 1 wäre ja die *ὑπανδρος γυνή*, aber es stirbt ja eben nicht sie, sondern der den *νόμος* besitzende *ἄνθρωπος*! Als Fortsetzung mag Paulus vielleicht zuerst nur gedacht

das Gesetz kennen — dass das Gesetz über den Menschen (nur) so lange  
 2 Herr ist, als er lebt. Nämlich: die verheiratete Frau ist an ihren Mann  
 (nur) für seine Lebenszeit durchs Gesetz gebunden: falls aber der Mann  
 3 stirbt, ist sie von dem Gesetz des Mannes frei geworden. Also wird  
 sie (nur) bei Lebzeiten ihres Mannes als Ehebrecherin bezeichnet werden,  
 wenn sie sich einem andern Manne zu eigen giebt. Falls ihr  
 Mann aber stirbt, ist sie vom Gesetz frei, so dass sie keine Ehebrecherin  
 4 ist, wenn sie sich einem andern Manne zu eigen giebt. Demnach,  
 meine Brüder, seid auch ihr dem Gesetz gestorben durch den Leib  
 Christi, so dass ihr (nunmehr) einem andern, dem von den Toten auf-  
 5 erweckten, zu eigen geworden seid, damit wir Gott Frucht tragen. Denn  
 solange wir im Fleische waren, wirkten die sündigen Leidenschaften,  
 die durch das Gesetz (geweckt waren), in unsern Gliedern daraufhin,

haben: 'nun seid ihr aber in der Taufe gestorben, also hat das Gesetz keine  
 Macht mehr über euch' d. h. so wie es v. 4 auch tatsächlich zunächst weitergeht;  
 nachher erschien ihm das Beispiel der zweiten Ehe treffender, weil  
 darin auch der Begriff des γενέσθαι ἐτέρῳ erläutert wurde, und er schob es  
 ein, unbekümmert darum, dass er zwei Gleichnisse verquickte. Dieses In-  
 einander verursacht auch in der Anwendung v. 4 ff. Unklarheiten. Zum Ge-  
 danken von v. 1 vgl. zu 6 7. In γινώσκουσιν νόμον wird man ohne Not  
 νόμος nicht anders wie sonst bei Paulus verstehen, d. h. „mosaisches Gesetz“:  
 also nicht „ich rede zu Gesetzeskundigen“ unter Berufung auf die juristische  
 Bildung der durch ihre Justiz weltberühmten Römer (Weiss, Jülicher). Dass  
 Paulus bei Heidenchristen Kenntnis des Alten Testaments voraussetzen darf,  
 ist selbstverständlich, wie intensiv sie freilich war, ist eine andere Frage,  
 die aber hier ausser Betracht bleiben kann. Auch wir sagen oft „bekannt-  
 lich“ im Sinne von „ihr wisst's zwar nicht, aber müsstet es eigentlich wissen“:  
 es ist eine höfliche Pädagogik. 2 ὁ πανδρός „verheiratet“ geläufig hellenistisch.  
 Das sonst seltene Wort καταργεῖν gebraucht Paulus mit Vorliebe: die Ver-  
 bindung mit ἀπὸ „losmachen von“ findet sich nur bei ihm hier, 7 6 und Gal  
 5 4 (Origenes in Joh. tom. XXXII 27, 343 ist anders). ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός  
 treffend als „Gesetz des Mannes“ bezeichnet, weil es in den antiken Ehen  
 ja im Grunde nur Rechte des Mannes über die Frau gab (Jülicher). 4 διὰ  
 τοῦ σώματος τοῦ Χρ. weil der Leib Christi der Forderung des Gesetzes stell-  
 vertretend zum Opfer gebracht wurde, und dieser Tod auf euch bei der  
 Taufe übertragen worden ist. Für paulinischen Stil beachtenswert der Ueber-  
 gang in die erste Person. Während v. 1—4 nur den Nachweis der Ungiltig-  
 keit des Gesetzes für den Christen lieferten, kehrt das letzte Glied ἵνα καρ-  
 ποφ. τῷ θεῷ wieder zu der mit c. 6 verlassenen ethischen Frage zurück,  
 die nun damit verknüpft wird. Das führt zu dem neuen Paradoxon: die  
 Zeit des Gesetzes, welche hinter uns liegt, ist ihrem Wesen nach die Zeit  
 der Sünde, die eben mit dem Gesetz in ursächlichem Zusammenhang steht;  
 die neue Periode der Gesetzesfreiheit ist die der Gerechtigkeit. 5 ὅτε ἤμην  
 ἐν τῇ σαρκί hier im prägnanten Sinne = als das Fleisch noch die Oberhand  
 hatte: ἐν σαρκί ist auch der Christ Paulus noch Phil 1 22. 24, aber da natür-  
 lich nur äusserlich, a parte potiore ist er ἐν πνεύματι. Der Plural αἱ ἁμαρ-  
 τία bezeichnet die einzelnen Tatsünden (Rom 4 7 und 11 27 nach LXX, fer-  
 ner I Cor 15 3. 17 Gal 1 4 I Thess 2 16 Col 1 14), also 'die in Sünden zu Tage

dass wir dem Tode Frucht trugen. Jetzt aber sind wir frei geworden 6 vom Gesetz, gestorben dem (Gesetz), durch das wir gefesselt waren, so dass wir (nun) dienen im neuen Geist und nicht im alten Buchstaben.

Wie denn nun? ist (etwa gar) das Gesetz (selbst) Sünde? Nimmer- 7 mehr, sondern (ich meine es so:) die Sünde hätte ich nicht kennen gelernt, wenn nicht durch das Gesetz; nämlich (die Sünde habe ich kennen gelernt durch die Begierde und) die Begierde hätte ich nicht erfahren, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte »Du sollst nicht begehren«. Die 8 Sünde aber erhielt (ihrerseits) den Anstoss durch das Gebot und wirkte (nun) in mir jedwede Begierde. Wo nämlich kein Gesetz ist, da ist die Sünde tot: ich aber war lebendig einst, als kein Gesetz da war. Da 9 kam aber das Gebot, die Sünde lebte auf — und ich starb. So erwies 10 sich mir (gerade) das Gebot (das doch versprach) zum Leben (zu führen), als (ein Mittel) zum Tode, denn die Sünde erhielt den Anstoss durch 11

tretenden Leidenschaften' = 'die sündigen L.' 6 ἀποθανόντες ergänze τούτῳ (nämlich νόμῳ): die sehr harte Auslassung dieses Beziehungswortes hat in vielen Textzeugen (meist abendländischen, aber auch bei Origenes) die Aenderung von ἀποθανόντες in τοῦ θανάτου verursacht. κατειρόμεθα s. zu 1 18. ἐν καινότητι usw. wirkungsvolle Prägnanz des Ausdruckes statt „wir dienen nicht dem veralteten Buchstaben, sondern leben in einem neuen Geiste“. 7 Das Gesetz ist nicht Sünde, aber es wirkt Sünde. Das folgende führt diesen 5 20—21 bereits angeschlagenen Gedanken weiter aus. Es wird der psychologische Process der Entstehung der Einzelünde im Menschen geschildert. 8 ἀφορμὴν λαμβάνειν = „einen Anstoss bekommen“ wie Polybius III 7 5 'der Historiker muss wissen διὰ τί καὶ πόθεν ἕκαστα τῶν πραγμάτων τὰς ἀφορμὰς εἰληφεν', III 32 7 'θεωροῦμεν τὸν Ἀντιοχικὸν πόλεμον ἐν τοῦ Φιλίππου τὰς ἀφορμὰς εἰληφότα'. Schritt für Schritt entwickelt der Apostel die Reihenfolge: Sünde (als personifizierte Macht) — Gesetz — Begierde — (Tatsünde) — Tod. Hinter ἐπιθυμίαν beginnt eine neue Periode, also Punkt: dafür hinter νεκρά Kolon. Für das Verständnis von 9 ff. bildet den Ausgangspunkt ἔζων, das in prägnantem Gegensatz zu νεκρά v. 8 und ἀπέθανον v. 10 steht. Paulus kann nicht — und nun vollends in diesem Zusammenhang — von sich aus sagen, er habe vor seiner Bekehrung (ποτέ) „gelebt“ im eigentlichen Sinne des Wortes, zudem war er, selbst im Stande der kindlichen Unschuld, nie χωρὶς νόμου. Fasst man die Stelle als schematische Darstellung des psychologischen Processes — gleichgiltig ob des Paulus oder des Menschen überhaupt (so Origenes Catene 174) — so kommt wohl das χωρὶς νόμου, aber nicht das ἔζων zu seinem Rechte: Weiss trägt dieser Sachlage Rechnung, indem er den prägnanten Sinn von ἔζων läugnet. Hält man aber, wie es der Wortlaut gebieterisch fordert, daran fest, so ist das einst lebende, dann durch die Sünde gestorbene Ich die Menschheit in Adam, ποτέ ist die Zeit der paradisischen Unschuld und die ἐντολὴ εἰς ζωὴν ist Gen 2 16. 17 (so Theodor Catene 175). Wenn etwas tot war (v. 8) und dann lebendig wird, so redet man im Griechischen von ἀναβιῶν, Aorist ἀνεβίων oder ἀνεβίωσα, ἀνέζησα. Die Vexirfrage ob die „tote“ Sünde von v. 8 schon einmal vorher lebendig gewesen sei (Severian Catene 174 4), hat Paulus nicht aufgeworfen: die Commentare behandeln sie ausführlich vgl. Weiss z. St. 11 lehrt deutlicher noch als v. 8 dass διὰ τῆς ἐντολῆς zu ἀφορμὴν λαβούσα gehört: die Sünde betrügt doch nicht durch das Gebot (gegen Lipsius Weiss), und das



- 12 das Gebot und täuschte mich und tötete mich durch dasselbe. Also:  
das Gesetz (an sich) ist heilig und (ebenso) das Gebot heilig, gerecht und  
13 gut. Demnach ist denn wohl das Gute für mich (Ursache zum) Tod

zweite δι' αὐτῆς wäre unnötig und stilistisch unerträglich, wenn διὰ τῆς ἐντολῆς zu ἐξηπάτησεν gehörte. Wohl aber wird der Mensch auf Grund der in dem Gebot enthaltenen Drohung getötet. Vor allem tritt der Gedanke, auf den es Paulus ankommt, nur so mit voller Deutlichkeit heraus: die Sünde erwächst durch das Gebot. 13 An den Folgen der Sünde zeigt sich ihre Qualität als „widergöttliche, böse“ (Paulus sagt „sündige“ und schafft so eine scheinbare Tautologie, die das Verständnis erschwert): diese Folgen könnten aber nicht erscheinen, wenn die Sünde keine Gelegenheit zur Wirksamkeit hätte: die liefert ihr das an sich gute Gesetz, es bildet nur den unfreiwilligen Vermittler zum Sündigen, die Ursache für unser Sündigen liegt darin, dass unser Fleisch der Macht der Sünde unterworfen ist: das führt 14—25 aus. Der Mensch besteht aus zwei Teilen, dem ἔσω ἄνθρωπος (v. 22) dem denkenden und wollenden Subject, das v. 23. 25 auch als νοῦς bezeichnet wird, und dem ἔξω ἄνθρωπος (vgl. II Cor 4 16), der σὰρξ, welche durch eine in ihr herrschende Naturmacht, die ἁμαρτία, nach ihrem widergöttlichen Willen gelenkt wird. In dem Conflict, welcher zwischen dem an sich für die göttlichen Gebote empfänglichen 'Ich' (v. 22) und der von der Sünde beherrschten σὰρξ ausbricht, behält beim Nichtchristen stets letztere den Sieg, derart, dass man den unwiedergeborenen Menschen schlechthin als σάρκινος bezeichnen kann (v. 14 vgl. 8 5). Paulus hat diese Lehre von der Entstehung der Sünde nicht im Einzelnen mit der Adamtheorie (5 12—14) verknüpft; nur I Cor 15 45 findet sich ein Ansatz dazu: die kirchliche Erbsündenlehre hat es in höchst geschickter Weise getan.

DAS FLEISCH UND DIE SÜNDE. Die Ansicht, dass die sündigen Handlungen des Menschen von einem in ihm wirkenden „bösen Trieb“ herrühren, findet sich auch in der zeitgenössischen jüdischen Theologie (Sirach 15 14 21 11 IV Esra 3 20—22. 26 7 92 8 53), fremd ist ihr aber im allgemeinen die Vorstellung, dass dieser Trieb mit dem Fleisch in Verbindung stehe (s. Bousset Religion d. Judentums 384 ff.). Sie findet sich dagegen in klarster Ausprägung bei Philo, für den sie das Fundament der Ethik bildet und der häufig auf sie zu sprechen kommt. De Gigantibus 29 ff. (p. 266 f.) αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις. καὶ αὐτὸς (Moses) δὲ ὁμολογεῖ φάσκων „διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας“ μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι (Gen 6 8) ... Οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὐξήσιν αὐτῆς (sc. σοφίας) ὥς ἡ σαρκῶν φύσις. αὕτη γὰρ καθάπερ τις θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἁμαθίας πρῶτος καὶ μέγιστος ὑποβέβληται, ᾧ τῶν εἰρημένων ἕκαστον ἐποικοδομεῖται· ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσκαροι καὶ ἀσώματοι ἐν τῇ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεῖουσιν θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θεῖων, ὧν ἀπλήρωτος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργούντος ἀπολαύουσιν. ὅσαι δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἐλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσεσφιζονται. Ebenda 14 (p. 264 M) die ψυχαὶ τῶν ἀνόθως φιλοσοφούντων ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ σωματῶν ἀποδνήσκειν βίον, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλλάξωσιν. Legum allegor. I 108 (p. 65 M) verweist er in diesem Sinne auf Heraklits Wort „ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνῆκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον“ ὥς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὥς ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον u. s. w. De migratione Abrahami 9 (p. 437 M); man muss fliehen das δεσποτικόν, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὥσπερ εἰρκοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ. Legum allegoriae III 42 (p. 95 M) οὐ γὰρ ἐστι (τὸν) κατοικοῦντα ἐν σώματι καὶ τῷ θνητῷ γένει δυνατόν θεῶ συγγενέσθαι (vgl. Sap. Sal. 9 14 f.). De

geworden? Nimmermehr, sondern (das war) die Sünde, die, um als solche offenbar zu werden, durch Vermittelung des Guten mir den Tod wirkte, damit die Sünde über alle Massen sündig würde, (und zwar, wie

agricultura 25 (p. 304 M) redet von der γεωργία ψυχική, ἡ σπεύρουσα καὶ φυτεύουσα τὰς ἀρετὰς καρπὸν ὀρέσεται τὸν εὐδαίμονα βίον ἀπ' αὐτῶν im Gegensatz zu den ἐργασάμενοι δὲ καὶ μεθοδεύοντες τὰ φίλα τῇ σαρκί (vgl. Gal 6 8). (Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III 2<sup>a</sup> S. 447 ff.) Diese anthropologische Grundlage der Ethik stammt bei Philo aus der platonischen Schule: sie ist aber auch sonst allenthalben anzutreffen, wo ein kosmologischer Dualismus consequent entwickelt wird. In der griechischen Philosophie hat sie seit den Tagen des Pythagoras Heimatsrecht (Rohde Psyche II<sup>2</sup> 161 ff.), Plato ist ihr für die Folgezeit bedeutungsvollster Vorkämpfer gewesen (ebenda S. 269 ff.). Ueber den Gebrauch des Wortes σὰρξ in diesem Zusammenhang bei den griechischen Philosophen hat Zeller Theol. Jahrbücher XI 293 gehandelt. Fragt man nun, woher bei Paulus diese Anschauung stamme, dass das Fleisch Ursache der Sünde sei, so kann man natürlich auf Stellen der Septuaginta verweisen wie Gen 6 8. 12 Js 40 6 66 18 Ps 50 7 57 4 u. a. m., an denen von der Verderbtheit der σὰρξ und ihrem Gegensatz zu Gott geredet wird. Aber deutlich ausgesprochen wird die gesuchte These nirgendwo. Man hat nun die Wahl, entweder Paulus zum selbständigen Schöpfer dieser Lehre auf alttestamentlicher Grundlage zu machen, oder den Umstand zu berücksichtigen, dass ein Zeitgenosse des Apostels, der gleichfalls wie er hellenistischer Jude war, die gleiche schon lange existierende Lehre vertritt. Hält man das letztere für methodisch richtiger, so wird man sagen, Paulus habe sie ebenso wie Philo aus der ihm umgebenden hellenistischen Atmosphäre entnommen. Dass er den Ausdruck σὰρξ bevorzugt, wird seinen Grund darin haben, dass er sich nach Kräften der alttestamentlichen Ausdrucksweise bedient. Paulus hat seine Theorie nicht aus dem Alten Testament selbständig entwickelt, sondern sie nur darin bestätigt gefunden: gerade wie es Philo an der citierten Stelle de Gigantibus 29 tut. Ein weiterer Beweis dafür, dass die Sündenlehre des Paulus nicht aus volkstümlichen jüdischen Elementen (Bousset Relig. d. Judent. 326 ff.) herausgearbeitet ist, liegt darin, dass er den ihm sogar als 'Versucher' wohlbekannten Satanas (I Cor 7 5 II Cor 2 11. Rom 16 20 I Cor 5 5 II Cor 11 14 I Thess 2 18 II Thess 2 9) nicht mit der Theorie in Verbindung gebracht hat. Aber über der grossen Aehnlichkeit mit Philo auch in der Form des Ausdruckes vergesse man nicht den fundamentalen Unterschied: bei Philo ist alles intellectualistisch orientiert, bei Paulus rein religiös. Die spätere jüdische Theologie hat diese Gedanken weitergesponnen und zu der Lehre entwickelt, dass der materielle Leib unrein sei, eben weil er Sitz des „bösen Triebes“ ist: daneben aber tritt die entgegengesetzte Anschauung auf, dass im Leibe ein „guter“ und ein „böser“ Trieb bei einander wohnen (Weber jüd. Theol. 228 ff. 211. 215 ff.) Ein Unterschied in der ANTHROPOLOGISCHEN TERMINOLOGIE ist zwischen Paulus und Philo insofern vorhanden, als Philo die Gegensätze ψυχή und σῶμα bevorzugt, wenn er auch für ψυχή gelegentlich νοῦς, πνεῦμα, für σῶμα σὰρξ sagt (Hatch Essays in biblical Greek S. 109—130). Paulus nennt zwar gleichfalls den einen Teil nach der Substanz σὰρξ (s. zu 8 11), während σῶμα seine äussere Erscheinungsform bezeichnet (es giebt auch σώματα πνευματικά I Cor 15 44) und nur Rom 8 10. 13 II Cor 5 8. 8 für σὰρξ eintritt (umgekehrt II Cor 4 11). Aber für den höheren Teil des Menschen (wohlgemerkt des unwiedergeborenen!) fehlt ihm ein fester Terminus: ἐγὼ 7 15—17. 18<sup>b</sup>—21 (anders v. 18<sup>a</sup>), ὁ ἔσω ἄνθρωπος 7 22 II Cor 4 16, νοῦς Rom 7 23. 25 12 2 I Cor 14 14. 15. 19 Phil 4 7 (vgl. 1 20 νοούμενα = durch den νοῦς), der, insofern er dem Fleische gehorcht, ἀδόκιμος νοῦς 1 28, νοῦς τῆς σαρκὸς Col 2 18 heisst; ebenso wird νόημα gebraucht II Cor 3 14 4 4 11 3 Phil 4 7 (?), was anderswo „Gedanke“ heisst II Cor 2 11 10 5. Besonders beliebt ist bei Paulus der alte-

14 gesagt,) durch Vermittelung des Gebotes. Wir wissen ja doch, dass das Gesetz geistig ist: ich aber bin aus Fleisch (und dadurch) unter die  
 15 (Macht der) Sünde verkauft. Was ich (eigentlich) vollbringe, das weiss ich gar nicht: ich tue ja nicht, was ich will, sondern was ich hasse,  
 16 das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich (eigentlich) nicht will, so stimmt mein (wollendes) Ich ja dem Gesetz zu (und bezeugt), dass es  
 17 gut ist. Dann aber vollbringt ja gar nicht mehr mein Ich das (was ich tue), sondern die in mir wohnende Sünde. Denn ich weiss, dass in mir — das heisst (genauer gesagt) in meinem Fleische — nichts gutes wohnt. Das Wollen des Guten kommt bei mir allerdings zu Stande,  
 19 aber nicht das Vollbringen, denn nicht das Gute was ich will, sondern das Schlechte, was ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann vollbringt ja gar nicht mehr mein Ich das  
 21 (,was ich tue), sondern die in mir wohnende Sünde. Ich finde also das Gesetz, dass, während ich das Gute tun will, das Schlechte zu Stande  
 22 kommt. Denn ich stimme dem Gesetz mit Freuden zu meinem inneren

stamentliche Ausdruck *καρδιά* für das Subject des Fühlens, Denkens und Wollens. Auch *πνεῦμα* kommt so vereinzelt vor I Cor 2 11 II Cor 7 1: öfter vom Wiedergeborenen s. zu 8 11. Ein System in diese von Fall zu Fall willkürlich wechselnde Ausdrucksweise zu bringen wird nie gelingen, und wer sich erinnert, dass ein Mann wie Philo, der doch Philosoph von Fach ist, auch keine einheitliche Anthropologie besitzt (Zeller III 2<sup>4</sup> S. 446), wird das nicht befremdlich finden. Am ehesten lockt dazu noch die Bezeichnung *ψυχή*: In alttestamentlichem Sinne = 'Leben' wird das Wort Rom 11 3 16 4 Phil 2 30 gebraucht, zur Umschreibung nach semitischem Sprachgebrauch Rom 2 9 13 1 und wohl auch II Cor 1 23, diese Stellen sind also zur Begriffsbestimmung unbrauchbar: aber als technische Benennung der „Seele“ als des besseren Theiles des Menschen II Cor 12 15 Phil 1 27 I Thess 2 8 Col 3 23 = Eph 6 6 und besonders I Thess 5 23 (*τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα*). Diese letzte Stelle fordert freilich dazu auf, *ψυχή* als animalische Lebenskraft von dem durch das *πνεῦμα* umgewandelten *νοῦς* zu scheiden, und dem Paulus eine trichotomische Anthropologie zuzuschreiben: dann kann man weiterhin diese *ψυχή* als Trägerin der *ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* Rom 6 12 Gal 5 16 f. oder des *φρόνημα τῆς σαρκὸς* Rom 8 6 (vgl. *νοῦς τῆς σαρκὸς* Col 2 18) auffassen, die im Kampfe mit dem eigentlichen *νοῦς* liegt. Man kann damit auch den *ψυχικὸς ἄνθρωπος* I Cor 2 14 15 45 erklären, aber man darf nicht vergessen, dass Paulus selbst davon nichts sagt, und die übrigen eben genannten Stellen von II Cor 12 16 an ebenso wie Phil 4 7 (*καρδίας καὶ νοήματα*) sprechen ernstlich dagegen. Vgl. HHoltzmann neutest. Theol. II 9 ff. 37 ff. HHWendt Die Begriffe Fleisch und Geist (1878).

14 Ueber den Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* siehe zu 8 11. 15<sup>a</sup> wohl nur rhetorischer Ausdruck 'ich handle geradezu unbegreiflich'. 17 *νοῦ* hier logisch: den Zusammenhang macht v. 20 völlig klar. 18 *τούτέστιν* corrigiert das nicht treffende *ἐμοί*: nach v. 15 f. wohnt ja in dem wollenden Ich gerade der Wille zum Guten. 20 Das mühsame Ringen mit dem Ausdruck, das für Paulus bezeichnend ist, führt ihn zur Wiederholung von v. 17 vgl. v. 8 und 11. V. 21 ist darum schwer verständlich, weil jeder Leser *τὸν νόμον* zunächst auf das mosaische Gesetz, von dem v. 16 noch die Rede war und das v. 22 wieder eingeführt wird, beziehen muss. Möglicherweise liegt eine alte Textverderbnis oder ein Dictatfehler vor. Was da steht, kann man



Menschen nach, aber ich erblicke ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, <sup>23</sup> das im Kriege liegt mit dem Gesetz meiner Vernunft und mich fesselt unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. [Also dient <sup>25b</sup> eben dies mein Ich mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde]. Ich unglückseliger Mensch! Wer wird <sup>24</sup> mich erretten aus diesem Todesleibe? Dank sei Gott durch Jesus Christus <sup>25a</sup> unsern Herrn!

Keine Verurteilung giebt's ja nun noch für die in Christus Jesus <sup>8</sup> (Lebenden). Denn das Geistesgesetz des Lebens in Christus Jesus hat <sup>2</sup> dich von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit. Denn was das <sup>3</sup>

nur wie oben übersetzen. In **23** ist jedes νόμος uneigentlich gebraucht = 'Willensrichtung', aber der Ausdruck ist als Parallele zum mosaischen νόμος v. <sup>22</sup> absichtlich gewählt. **24** σώματος τοῦ θανάτου τούτου ist, wie v. <sup>5</sup> und <sup>13</sup> zeigen, 'dieser infolge der Sünde dem Tode verfallene Leib'. V. <sup>24</sup> bildet mit seiner Antwort **25<sup>a</sup>** so deutlich den Uebergang zu 8 <sup>1</sup> ff., dass die dem rhetorisch so wirksamen Aufschwung die Sehnen durchschneidende Bemerkung **25<sup>b</sup>** nicht von Paulus dahineingestellt sein kann: entweder ist sie eine Interpolation (Jülicher) oder die Worte sind echt, aber sind — vielleicht beim Dictieren — an die falsche Stelle geraten: vor v. <sup>24</sup> passen sie vorzüglich, wie die Uebersetzung zeigen mag. **VIII** Dem so ergreifend geschilderten Zustande des ohnmächtig gegen die Sünde ringenden Nichtchristen wird nun in stolzer Freude die Freiheit des Wiedergeborenen gegenübergestellt. **1** κατὰ σάρκα, welches zum θανάτου 7 <sup>24</sup> führt. **2** νόμος übertragen gebraucht wie 7 <sup>23</sup>. **3** Das ἀδύνατον ist, uns von Sünde und Tod zu befreien. Der Satz ist so angelegt, als ob zu ὁ θεός das Prädicat ἐτελείωσε folgen sollte: dafür setzt Paulus den bestimmten Ausdruck κατέχειν und schafft so eine Art Accusativus absolutus im ersten Satzteil. ὁμοίωμα bei concreten Dingen die 'Gestalt, Erscheinungsform' wie 1 <sup>23</sup> Phil 2 <sup>7</sup> Apoc 9 <sup>7</sup> Ez 8 <sup>2</sup>, hier fast gleich σῶμα. Was σὰρξ ἁμαρτίας heissen soll, hat Paulus in cap. 7 genügend klar gemacht: Christus hat einen Leib aus σὰρξ, welche die geschilderte Eigenschaft hat, der Sünde von sich aus Vorschub zu leisten. Dass Christus nun auch wirklich Sünde getan habe, ist eine törichte Folgerung aus dieser so erklärten Stelle: er ist selbstverständlich auch für Paulus (II Cor 5 <sup>21</sup>) sündlos. καὶ περὶ ἁμαρτίας gehört zu πέμψας und besagt nicht mehr, als dass die Sendung 'um der Sünde willen' d. h. um sie zu überwinden, stattgefunden habe: dasselbe geht aber auch ohne dies aus dem Zusammenhang klar hervor, so dass wir die Worte gern entbehren würden. Sie deshalb mit Jülicher als aus Gal 1 <sup>4</sup> eingedrungene Glosse zu streichen, ist bei einem Schriftsteller wie Paulus unnötig: übrigens fehlen sie wirklich in einigen Minuskeln. Lipsius und Sandey-Headlam erklären 'um die Sünde zu sühnen', aber gerade der Opfergedanke wird dann aus dem Sprachgebrauch des Leviticus (4 <sup>3</sup> ff.) hineingetragen. Bei den folgenden Worten ist die Meinung des Apostels nicht mit Sicherheit herauszustellen. Die von Lipsius und Sanday-Headlam (welche auf 6 <sup>7—10</sup> als „Schlüssel“ verweisen) vertretene Meinung spricht am klarsten Jülicher aus: „Während bei andern Menschen ihr Sterben einen Triumph der Sünde darstellt, die ihre durch das Fleisch allzeit dienstwillig gehaltenen Sklaven endgültig ihrem Spiessgesellen, dem Tod ausliefert, dass er ihnen den verdienten Lohn auszahle, ist bei dem sündlosen Christus diese Erklärung seines Sterbens ausgeschlossen. Da aber alles Sterben eine Strafe darstellt, muss der Bestrafte in diesem Falle ein anderer sein, als der im Fleisch

Gesetz (Mosis) nicht konnte, worin es sich als zu schwach erwies wegen des (Widerstandes des) Fleisches, (das hat) Gott (vollbracht), indem er seinen eigenen Sohn sandte in der Gestalt des Sündenfleisches und um  
 4 der Sünde willen der Sünde im Fleische ihr Urteil sprach, damit die Forderung des Gesetzes erfüllt würde in uns, die wir nicht nach dem  
 5 Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Denn die nach dem Fleisch (geartet) sind, die trachten nach den (Werken) des Fleisches, die nach  
 6 dem Geist (gearteten) aber nach den (Werken) des Geistes. Und das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten des Geistes aber Leben  
 7 und Friede: weil das Trachten des Fleisches Feindschaft wider Gott ist, denn es ist dem Gesetz Gottes nicht untertan, und kann es ja auch  
 8 nicht (sein). Die aber, welche im Fleische sind, können Gott nicht ge-  
 9 fallen. Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt — wenn aber einer den Geist Christi  
 10 nicht hat, so gehört er ihm nicht an. Wenn aber (wie es doch der Fall ist,) Christus in euch (wohnt), so ist euer Leib gestorben um der

gekommene Christus: für Paulus bleibt kein Object übrig als das Fleisch und in dem Fleisch wieder und vor allem die es bewohnende und regierende Sünde. Nicht bloss Christi Fleisch, . . sondern das Fleisch überhaupt und die Sünde überhaupt.“ Weiss: „Da Christus in seinem sündlosen Leben jede Versuchung zur Sünde überwand, so wurde die *σάρξ* der Schauplatz, auf welchem jene tatsächliche Verurteilung der Sünde zur Machtlosigkeit sich vollzog.“ Holtzmann, der von einem solchen Process bei Christus redet (neutest. Theologie II 74, nicht 110), fügt noch hinzu „der leibliche Tod selbst ist, von dieser Seite betrachtet, nur der krönende Abschluss des Werkes.“ Zu einer sicheren Entscheidung reichen die knappen Worte des Paulus nicht aus: die letzte Erklärung ist aus dem Context heraus sehr ansprechend, aber sonst erscheint bei Paulus die Erlösung — und um die handelt es sich hier — an den Tod, nicht an das (historische) Leben Jesu geknüpft: und doch Gal 4 4. 5; (s. zu 8 17). 4 d. h. damit uns Christen die Möglichkeit zum sündlosen Leben gegeben würde. 5 der Gegensatz bezeichnet hier die Unwiedergeborenen und die Wiedergeborenen. 7 Wenn in 7 7—23 die *ἀμαρτία* beständig genannt wurde, so tritt hier die *σάρξ* einfach an ihre Stelle: formell bedingt durch den Gegensatz zu *πνεῦμα*; mit welchem innern Recht, ist bereits zu 7 14 ff. ausgeführt worden. 8 *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες* vgl. zu 7 5. 9 „Wer das *πνεῦμα* nicht hat, ist kein Christ“, dies der principielle Standpunkt. 10 Der Wortparallelismus ist strenger als der des Gedankens, wie oft bei Paulus. Hier *σῶμα* = *σάρξ*, aber der Ausdruck *σῶμα* ist wegen v. 11 gewählt: Euer Körper besteht jetzt aus einer um der Sünde willen in der Taufe getöteten Substanz, aber (v. 11) das *πνεῦμα* Christi wird ihn mit der Zeit mit Lebenssubstanz ausstatten. Man kann nicht präzise sagen, Paulus bezeichne hier den ‘inneren Menschen’, die Seele, als *πνεῦμα* und die Stelle für seine Anthropologie (im Sinne des zu 7 14 ff. bemerkten) verwerten: da in diesem Menschen Christus ist, so heisst sein vom *πνεῦμα* Christi erfüllter besserer Teil eo ipso *πνεῦμα*. *ζωή* Substantiv statt des Adj. ‘lebendig’, parallel zu *νεκρόν* (Wendland, Litteraturformen I § 4). *διὰ δικαιοσύνην* zu erklären nach 6 13 *παραστήσατε . . τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης* usw.: es steht gegenüber *propter peccatum commissum* und *propter iustitiam*

Sünde willen, euer Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen. Und 11 wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christus Jesus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist.

*exercendam.* 11 zum Gedanken vgl. 6 5 und I Cor 15 44 II Cor 4 10 f. *θνητά* principiell sind die Leiber bereits gestorben, tatsächlich wenigstens noch sterblich: v. 10 wurde auf das erste, hier wird auf das letzte reflectiert.

FLEISCH UND GEIST: Aus dem 7 7 ff. geschilderten Zustande der Sünden-knechtschaft ist der Christ erlöst, denn er besitzt das *πνεῦμα*, das jeder Christ empfängt (8 9) und das ihm ermöglicht, die Forderungen Gottes zu erfüllen. Der bisher bereits mehrfach ausgesprochene Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* wird in scharfen Antithesen verkündigt. *Σάρξ* wird bei Paulus zunächst in alttestamentlicher Weise nach der LXX gebraucht zur Bezeichnung des Menschen: *πάσα σάρξ* Rom 3 20 I Cor 1 29 Gal 2 16 sowie im Citat I Cor 6 16 = Eph 5 31, dann nach demselben Sprachgebrauch gleich 'Leib' des Menschen im Gegensatz zur Seele ohne irgend welchen Nebensinn: so I Cor 15 50 vgl. Eph 5 29, 'Abstammung *κατὰ σάρκα*' Rom 1 3 4 1 9 5 vgl. Phil 3 4 f., Rom 11 14 *ἡ σάρξ* = die Blutsverwandten, wie auch Paulus unbefangen von seiner, des Wiedergeborenen *σάρξ* (= *σῶμα*) redet II Cor 10 3 12 7 Gal 2 20 4 13. 14 Phil 1 22. 24 Col 1 24 2 1. 5 so gut wie von der *σάρξ* anderer Christen Rom 6 19 I Cor 5 5 II Cor 4 11 (!) 7 1. 5 ja Christi selbst Rom 1 3 9 6 II Cor 5 16 vgl. Col 1 22 Eph 2 14. *Κατὰ σάρκα* = 'irdisch' steht farblos Col 3 22 = Eph 6 5 wie Philem 16 *ἐν σαρκί καὶ ἐν κυρίῳ* = 'als Mensch und Christ' und I Cor 7 28 10 18 (?): mit dem Nebensinn der Minderwertigkeit aber Rom 2 28 'Beschneidung *ἐν σαρκί* ist nur Symbol, Beschneidung *ἐν πνεύματι* die Wahrheit', ähnlich Rom 9 8 Gal 4 23. 29 6 12. 13 vgl. Eph 2 11, die 'irdische' Weisheit im Gegensatz zur 'göttlichen' u. ä. m. I Cor 1 26 II Cor 1 17 Col 2 23, aber dass diese Missachtung der *σάρξ*, des irdischen, in diesen Stellen nicht über die vulgär jüdischen Anschauungen, wie sie sich aus dem Alten Testament ohne weiteres ergeben, hinausgeht, vor allem ohne metaphysischen Hintergrund ist, zeigt völlig klar II Cor 11 18 Phil 3 3. 4. Wie leicht nun von hier die Brücke geschlagen werden kann zu der bei Rom 7 7 ff. besprochenen metaphysischen Wertung der *σάρξ* als des Nährbodens alles Widergöttlichen, zeigt die Formel *σάρξ καὶ αἷμα*, die Gal 1 16 (und ebenso Eph 6 12) in alttestamentlichem Sinne = 'Menschen' steht, I Cor 15 50 aber im Anklang an Philo das naturhaft Widergöttliche bezeichnet. In diesem Sinne, als 'Sitz der Sünde', wendet Paulus das Wort an: Rom 7 und 8 in stetem Gegensatz zu *πνεῦμα*, ebenso Rom 13 14 Gal 3 3 5 18—24 6 8 II Cor 10 2. 3 vgl. Col 2 11. 18. 18 Eph 2 3. Das Adjectiv *σάρκινος* kommt bei Paulus II Cor 3 3 durch Ezech 11 19 veranlasst im 'guten' Sinne vor, I Cor 3 1 Rom 7 14 dagegen mit dem Nebensinn des 'sündigen', *σαρκινός* (was für Paulus nach I Cor 3 1. 3 damit identisch ist) I Cor 3 3 II Cor 10 4 ebenso, II Cor 1 13 *σοφία σαρκινή*, neutral Rom 15 27 I Cor 9 11. Den Gegensatz zu *σάρξ* bildet *πνεῦμα*. In der Bedeutung 'Windhauch' erscheint das Wort nur II Thess 2 3, sonst heisst es stets 'Geist' und bezeichnet an der Mehrzahl der Stellen (siehe Concordanz) das Wesen der mit Gott in directem Zusammenhang stehenden Dinge. Das *πνεῦμα θεοῦ* ist der ihm eigentlich zukommende Name: es heisst auch *πνεῦμα Χριστοῦ* nach seinem vornehmsten, ja II Cor 3 17 mit ihm identifizierten Träger, der es den Wiedergeborenen vermittelt hat, in denen es nun wie in einem Tempel wohnt (I Cor 3 16) und deren neues Lebensprincip es bildet an Stelle der überwundenen Sünde (s. Rom 8), die in der nunmehr toten *σάρξ* herrschte. Es treibt den Christen zur Erfüllung des Willens Gottes, es wird ihm nach der mechanischen Zerstörung des principiell ja schon toten Fleischesleibes einen neuen 'pneumati-



12 Nun dann sind wir aber auch, ihr Brüder, nicht dem Fleische  
 13 gegenüber verpflichtet nach dem Fleische zu leben! Denn wenn ihr  
 nach dem Fleische lebt, dann werdet ihr sterben: wenn ihr aber durch  
 14 den Geist die Taten des Leibes ertötet, werdet ihr leben. Denn alle, die  
 15 vom Geist Gottes geleitet werden, die sind Söhne Gottes. Ihr habt ja

schen' Leib geben I Cor 15 44. So bildet das πνεῦμα den absoluten Gegensatz gegen alles widergöttliche, sündige, also die σάρξ (wie vorhin gezeigt) oder das im engeren Sinne so genannte ψυχικόν I Cor 2 14 15 44, 46 (siehe zu d. St.), es ist die ewige Wahrheit gegenüber dem zeitlich bedingten Symbol, dem γράμμα des Gesetzes Rom 2 29 7 6 II Cor 3 6. So wechselnd der Gebrauch von σάρξ bei Paulus ist, so fest ist verhältnismässig der von πνεῦμα. Demnach werden wir es aus diesem Zusammenhang heraus verstehen dürfen, wenn Paulus als πνεῦμα des Christen den unsichtbaren Teil bezeichnet, den wir 'Seele' nennen würden Rom 1 9 8 10 I Cor 5 3. 4. 5 7 34 16 18 II Cor 2 13 7 1. 13 Gal 6 18 Phil 4 23 Col 2 6 Philem 25, ebenso von Christus Rom 1 4. Da er hierbei aber mit dem üblichen Sprachgebrauch zusammentrifft, kann er den Geist Gottes vom Geist des einzelnen Christen unterscheiden Rom 8 16, während er I Cor 2 11. 12 4 21 = Gal 6 1 II Cor 11 4 nur 'uneigentlich' durch rhetorische Gründe veranlasst von πνεῦμα redet; I Cor 14 14. 15 scheidet er πνεῦμα von νοῦς, I Thess 5 23 (vgl. Phil 1 27 anders I Cor 15 45) von ψυχή (siehe zu den St.): dafür ist I Cor 2 16 Rom 11 34 nach Jfs 40 13 vom νοῦς Christi im Sinne von πνεῦμα die Rede. Eine Accomodation an den Sprachgebrauch der Urgemeinde (im Sinne von Apoc 22 6 Hebr 1 7. 14) wird I Cor 12 10 14 12. 32 vorliegen, wo von den πνεύματα in der Gemeinde so gesprochen wird, als ob die verschiedenen 'pneumatischen' Erscheinungen auf verschiedene 'Geister' zurückzuführen seien. Ansätze zur Hypostasierung des Gottesgeistes finden sich schon im Alten Testament: die Sapientia Salom. identifizierte ihn bereits mit der 'Weisheit' 1 4—7 9 17 vgl. 7 22 und in anderen Schriften finden sich Anklänge (Bousset Religion d. Judent. 342 f. 374 ff. und die späteren Aussagen bei Weber jüd. Theol. 190 ff.). Aber den völligen Unterschied von der paulinischen Auffassung zeigt Sap 12 1 τὸ γὰρ ἀφθαρτὸν σου πνεῦμα ἐστὶν ἐν πᾶσιν d. h. in der ganzen Schöpfung. Bei Paulus ist das eben gerade nicht der Fall, sondern allein der Christ hat das πνεῦμα ἀφθαρτον, alles andere ist vergänglich und wertlos. Auch die Synoptiker geben in ihren ältesten Partien für das Verständnis der paulinischen Lehre nichts aus, am wenigsten etwa Mc 14 35: aber auch Mc 3 29 geht nicht über jüdische Anschauungen hinaus. Es scheint, als ob die paulinische Pneumalehre unter Zuhilfenahme des zu 7 12 ff. berührten hellenistisch-dualistischen Elementes aus der alttestamentlichen Terminologie herausgewachsen sei. Mit der stoischen Lehre 'Gott ist πνεῦμα' (vgl. Doxographi ed. Diels p. 292. 302. 306) hat Paulus gar keine Berührungspunkte. Eine eindringende Untersuchung des Problems fehlt noch.

Wie in cap. 6 so wendet sich auch hier mit v. 12 der Apostel von der Schilderung des „principiell“ durch die Wiedergeburt erreichten Zustandes des gottgefälligen Lebens im Geiste zur Praxis: das durch die Tatsachen nicht bestätigte 'wir leben nach Gottes Willen' wird umbogen in 'wir sollen und können nach Gottes Willen leben'. Die Gedankenrichtung des Folgenden ist: Lasst den Geist in euch wirken, denn er ist die Bürgschaft dafür, dass ihr Söhne Gottes jetzt bereits im Princip seid und dereinst im vollen Umfang sein werdet. V. 14—17 führt aus, was Gal 4 6—7 kurz gesagt ist. 13 πράξεις = ἔργα, ähnlich τοῦ σώματος = τῆς σαρκός wie das Abendland nebst einigen orientalischen Zeugen (als Correctur) liest. 14 Der hier unvermittelt auftauchende Ausdruck πνεῦμα δουλείας stammt aus dem Zusammenhang von Gal 4, der dem Paulus hier sichtlich vorschwebt. 15 f.

doch nicht den Geist der Slaverei empfangen, (der euch) wieder zur Furcht (zurückführen würde), sondern den Geist der (die) Annahme an Kindesstatt (bringtl), der uns das Wort auf die Lippen legt »Abba, Vater«. Der Geist selbst bezeugt (dadurch) unserm Geist, dass wir (wirklich 16 schon jetzt) Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann sind wir 17 auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Christi, wenn anders wir (nur zu dem Zweck) mit ihm leiden, damit wir (nachher auch) mit ihm verherrlicht werden. Ich denke nämlich, dass die Leiden der 18 Gegenwart nicht (der Rede) wert sind im Vergleich zu der uns bevorstehenden Herrlichkeitsoffenbarung. Denn (auch) das sehnstüchtige Har- 19 ren der (ganzen) Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes.

richtet sich gegen den Einwurf des zweifelnden Christen: 'Ich merke nichts davon, dass ich „Sohn Gottes“ geworden sein soll, denn ich lebe nach wie vor in Leid und Trübsal, und ob ich den Geist auch wirklich habe, ist mir sehr zweifelhaft, denn nach Deiner (Paulus') Theorie müsste ich ja dann mit Leichtigkeit jede Sünde meiden — was mir nicht gelingt' Antwort: 'Wenn du nach den Geboten des Geistes handelst, bist du auch „Sohn“; dass du den Geist besitzt merkst du aber schon daran, dass du zu Gott „Abba“ sagen kannst, denn das ist nur dem möglich, der den Geist hat (zur Argumentation vgl. I Cor 12 3<sup>b</sup>), und dieser selbe Ausruf bezeugt uns zugleich, dass wir Söhne Gottes sind.' Ebenso Gal 4 6. Voraussetzung für die Stichtätigkeit dieser Beweisführung ist also eine Sitte der Urgemeinde, Gott mit 'Abba' anzureden: d. h. doch wohl der Rest der Uebung, das Vaterunser aramäisch zu beten, so wie man beim Abendmahl 'Maran atha' beibehielt I Cor 16 22 Didache 10 6. Ob *ὁ πατήρ* von Paulus als Erläuterung hinzugesetzt ist, oder bereits in der Gemeindeformel diesen Dienst versah, lässt sich nicht ausmachen, auch nicht mit Hinzuziehung von Mc 14 36. *υἱοθεσία* ist technischer Ausdruck für 'adoptio', welche in alle Sohnesrechte einsetzt. *πνεῦμα υἱοθεσίας* als formelle Parallele zu *πνεῦμα δουλείας*: der Geist welcher euch zu Söhnen macht resp. eure Sohnschaft verbürgt. 16 Das erste *πνεῦμα* ist der in uns wohnende Gottesgeist, das zweite unser 'Intellect' = νοῦς s. zu 8 11. 17 Die Einführung des Begriffs *κληρονόμος* ist auch durch Gal 4 1. 7 veranlasst. *εἴπερ* wie 9 3 30 II Thess 1 6 (nicht I Cor 8 5 15 15) = 'wenn, wie es doch feststeht —'. Sehr beachtenswert ist die hier im Vorübergehn ausgesprochene Wertung des Leidens im Leben Jesu als einer Vorbedingung für seine Herrlichkeit und als Vorbild für die Christen: vgl. II Cor 4 10 Gal 6 17 (Phil 2 5—11 arbeitet mit einer verwandten Vorstellung). Das zeigt u. A. wie Unrecht man Paulus tut, wenn man voraussetzt, er denke immer nach der gleichen Schablone — und wie viel hat Paulus gesagt und geschrieben, von dem wir keine Kunde mehr haben! 19 *ἀποκαρδοκεῖν* geläufiges hellenistisches Wort für 'ausspähen nach etwas' s. Wetstein z. St. *ἡ κτίσις* ist hier die unbeseelte Welt = τὰ ἄψυχα wie die alten Erklärer dieser Stelle sagen (Catene p. 246 22. 29), die mit dem Menschen zugleich den Fluch empfang, ohne eigene Verschuldung Gen 3 17. 18, und dementsprechend beim völligen Schwinden des Fluches auch ihre alte paradisische Herrlichkeit wiedergewinnen wird. Es ist eine eigenartige Wendung des alten apokalyptischen Gedankens, dass im messianischen Zeitalter ein „neuer Himmel und eine neue Erde“ sein wird: Js 65 17 66 12 Henoch 91 16. 17, Jubiläen 1 29 IV Esra 7 57 u. ö. Auch Apoc. Joh 21 1 vgl. Mt 19 28 (Bousset Relig. d. Judent. 268 Stellen der Midraschim bei Delitzsch Paulus Brief an die Römer

20 Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterstellt worden, nicht freiwillig, sondern durch den, der sie unterstellt hat: (aber diese Verdammung wurde verknüpft) mit (einer) Hoffnung, denn auch die Schöpfung selbst wird befreit werden von der Slaverei des Vergänglichen (und wird gelangen) zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis jetzt (noch) zusammen seufzt und in Wehen liegt: und nicht nur sie, nein auch wir selbst, die wir die Gabe des Geistes bereits als die ersten besitzen, wir erwarten ja selbst in unserm Herzen seufzend die Einsetzung zu Kindern, die Erlösung von unsrem Leibe. Denn (nur) in Hoffnung sind wir gerettet: eine Hoffnung, die man sehen kann, ist aber keine Hoffnung. Denn was einer sieht, was braucht er das noch zu hoffen? Sondern (nur) wenn wir hoffen, was wir nicht sehen, dann warten wir (wirklich) in Geduld. Ebenso aber auch unterstützt der Geist unsere Schwachheit.

in das Hebr. übers. S. 87 Weber jüd. Theologie 398 ff.). 20 ματαιότης wird v. 21 erläutert durch φθορά, beides wohl = 'nichtige' 'vergängliche' kosmische Mächte: zu Grunde liegt ein noch weiterer Gedanke wie Sap 1 14 ἐκτισεν γὰρ (ὁ θεὸς) εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριαι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου, der sich aus Gen 1 31 ungezwungen ergibt. Vgl. IV Esra 7 11 f. *'Als aber Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet, da sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden'*, s. auch Weber jüd. Theol. 223 f. Für denjenigen, der in die Ausführungen des Apostels ein System zu bringen sucht, ergibt sich die Schwierigkeit, diese Ansicht von der ursprünglichen Schönheit auch der materiellen Welt mit der Lehre von der wesenhaften Schlechtigkeit der σὰρξ zu vereinigen (näheres bei Holtzmann Neutest. Theol. II 43): man darf das eben nicht confrontieren. ὁ ὑποτάξας kann, wenn die Beziehung auf Gen 3 17 richtig ist, nur Gott sein. διὰ c. acc. vom Urheber (= durch) s. zu 3 25. 22 Da in v. 23 die Gotteskinder besonders angeführt werden, kann συυστενάζει nicht heissen 'seufzt mit uns' sondern nur „συμφωνῶν“ στενάζει wie Theodor von Mopsuestia (bei Mai Spicilegium Romanum t. IV p. 530) erklärt. Inhaltlich sehr fein Lipsius: „die Naturlaute, welche sein Ohr vernimmt, deutet er tief sinnig als Ausdruck sehnsüchtigen Verlangens nach Befreiung von der Endlichkeit.“ 23 ἀπαρχήν: von dem Geist, der schliesslich auf die ganze Schöpfung ausgegossen werden wird, ist uns die erste Quote, die überhaupt zur Verteilung kam, gegeben worden. Die volle υἰοθεσία tritt erst ein, wenn die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν statt hat: d. h. die Befreiung von dem Vergänglichen. Der Sinn ist klar, ob man nun σῶμα = σὰρξ fasst ('Befreiung vom Leibe'), was durch II Cor 5 8 nahegelegt wird, oder, was hier complicierter erscheint, 'Erlösung unseres Leibes' (den wir als Form behalten I Cor 15 51 ff.) von der σὰρξ-Substanz, ändert inhaltlich nichts. 24 τῇ ἐλπιδι wie der ganze Zusammenhang zeigt = ἐπ' ἐλπίδι v. 20: lehrreich für den Gebrauch des Dativs bei Paulus ist 12 11. 12. Schöne Prägnanz des Ausdrucks statt 'Hoffnung deren Erfüllung man bereits vor Augen sieht'. Weiter zu lesen wohl τί καὶ ἐλπίζει: über dies καὶ s. zu 3 7. 25 Sinn: 'dann ist es ein echtes Hoffen'. 26 'Ebenso' nämlich 'wie die Schöpfung' (v. 22) und 'wie wir selbst seufzen' (v. 23) so seufzt auch der Gottesgeist in uns. Möglich aber auch, dass nach dem Excurs v. 18—25, der durch das συμπάσχμεν v. 17 verursacht wurde, jetzt an v. 15. 16 wieder an-



Denn was wir beten sollen, wissen wir nicht (wenigstens nicht so) wie es sich ziemt, aber da tritt der Geist selbst für uns ein mit wortlosen Seufzern: der aber, der die Herzen erforscht, weiss, was die Meinung des 27 Geistes ist, dass er (nämlich) bei Gott eintritt für Heilige. Und wir 28 wissen, dass Gott denen, die ihn lieben, in allen Dingen zum Guten mit-hilft, denen (nämlich), die nach seinem Ratschluss berufen sind. Denn 29 die er sich ersehen hat, die hat er auch dazu vorausbestimmt dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, auf dass er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei: und die er vorausbestimmt hat, die hat er 30 auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; und die er gerecht gemacht hat, die hat er auch herrlich gemacht. Was sollen wir nun also dazu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer 31 sollte da wider uns sein? Hat er doch seinen eigenen Sohn nicht ge- 32

geknüpft werden soll. 'Ebenso wie das πνεῦμα in uns „Abba“ ruft, so tritt es auch im Gebet für unsere Schwachheit ein'. Ueber das dann zu συναντιλαμβάνεται gehörige καὶ s. zu 37. στεναγμοῖς ἀλαλήτοις: in dem wortlosen Stammeln des Verzückten redet der Geist eine Sprache, die Gott versteht. Für die Methode religionsgeschichtlicher Forschung ist der Vers lehrreich. Stände er genau so in einem gnostischen Text, so würden wir unbedenklich erklären: „Der Mensch an sich kennt die Gebetsformel nicht, welche die Gottheit in seinen Willen zwingt: erst der durch die Weißen in ihn fahrende besondere Geist redet durch seinen Mund die echte Formel“. Da aber bei Paulus weder von „Kennen“ einer Formel noch von magischer Wirkung auf Gott die Rede sein kann, so verbietet sich eine solche Erklärung von selbst. Wir haben vielmehr die echt paulinische Anschauung vor uns, dass auch das Gebet des Christen vom πνεῦμα gewirkt ist. Dass ein Wort wie v. 26 nun aber eben so gut aus dem Gesichtskreis des Paulus wie aus dem eines gnostischen Systems erklärt werden kann, rührt daher, dass eine Grundwahrheit darin ihren Ausdruck findet, die in jeder supranaturalen „Erlösungsreligion“ ihre Stätte hat. ὑπερεντυγχάνειν ist ein von Paulus gebildetes (und in den Handschriften z. T. wieder corrigiertes) Wort statt des geläufigen ἐντυγχάνειν ὑπὲρ c. gen. = 'bittend eintreten für jem'. κατὰ θεόν erklärt Gennadius (Catene 261 29) durch κατὰ τὸ αὐτοῦ θέλημα und ebenso fast alle alten und modernen Exegeten. Fritzsches Erklärung 'bei Gott, vor Gott' (vgl. θεῶ 11 2) bleibt höchst wahrscheinlich: über κατὰ c. acc. in diesem Sinne vgl. Kühner-Gerth Griech. Gram. II 1 S. 477<sup>a</sup>. 28 συνεργεῖ: einige Zeugen ergänzen als Subject ὁ θεός. ἅπαντα αὐτοῖς τὰ περὶ αὐτοὺς συμβαίνοντα γίνεσθαι παρασκευάζει εἰς ἀγαθόν erklärt Gennadius (Catene 263 1). Zum Sprachgebrauch vgl. Plutarch Eroticus 23 p. 769<sup>d</sup> οὕτως ἡ φύσις γυναικὶ . . πρὸς εὐνοίαν ἀνδρὸς καὶ φίλιαν μεγάλη συνήρησεν. Das κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς wird 9 11 ff. erklärt. 29 προέγνω, προώρυσεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν giebt eine Klimax (wie 10 14), in der nur das erste Wort etwas unklar ist: es muss die dem 'prädestinieren' = προορίζειν vorausgehende Stufe bezeichnen, also die Reflexion vor dem Willensact. Mit εἰκὼν ist der erklärte Leib nach der Auferstehung gemeint: s. I Cor 15 12. 20. 49. II Cor 3 18. Col 1 18. 30 Der Aorist ἐδόξασε statt des Futurums bezeichnet wirksam die unerschütterliche Gewissheit: alles steht längst fest und ist erledigt, auch wenn wir's noch nicht empfinden. 32 Wenn er uns bereits tatsächlich das geschenkt hat, was ihm schwer wurde abzugeben, so wird er sicher in

schont, sondern ihn für uns alle dahingegeben: wie sollte er uns da  
 33 nicht zugleich mit ihm (auch) alles (andere) schenken? Wer mag An-  
 klage erheben gegen die Auserwählten Gottes? Gott der (uns) gerecht  
 34 macht? Wer ist's, der uns verdammt? Christus Jesus, der gestorben,  
 vielmehr der auferstanden ist? der zur Rechten Gottes weilt? der sogar  
 35 bittend für uns eintritt? Wer mag uns trennen von der Liebe Christi?  
 36 Trübsal? Bedrängnis? Verfolgung? Hunger? Blösse? Gefahr? Das Schwert?  
 Steht doch geschrieben: »Um deinetwillen werden wir den ganzen Tag  
 37 »getötet, geachtet wurden wir wie Schlachtschafe«. Nein, in diesem allen  
 38 siegen wir ob durch den, der uns lieb gewonnen hat! Denn ich bin  
 überzeugt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Geisterfürsten,  
 39 weder Gegenwart noch Zukunft, noch Mächte weder in der Höhe noch  
 in der Tiefe, noch sonst ein Geschöpf uns trennen kann von der Liebe  
 Gottes, die in Christus Jesus unserm Herrn ist.

Zukunft mit minder schwierigem nicht kargen. **33—35** Drei Fragen, auf die jedesmal eine Antwort folgt: die letzte Antwort legt es nahe auch die früheren als rhetorische Fragen aufzufassen (wie oben). **35** Dass in diesen Zusammenhang, in dem Gott als das handelnde Subject, Christus nur als Bürge und Zeuge erscheint, die Lesart ἀγάπης τοῦ θεοῦ besser passen würde ist klar: auch Chrysostomus, der doch τοῦ Χριστοῦ liest, notiert „τοῦ Χριστοῦ“ καὶ οὐκ εἶπε „τοῦ θεοῦ“· οὕτως ἀδιάφορον αὐτῷ καὶ Χριστὸν καὶ θεὸν ὀνομάζειν (IX 598<sup>b</sup> Montf. = Catene 287 19). Aber die schwerere Lesart ist hier gerade darum vorzuziehen; die Angleichung an v. 39 lag zu nahe. V. 35 schliesst dann eben enger an 34 an: natürlich wird dadurch auch für **37** Christus der ἀγαπήσας. **38** 'Tod' und 'Leben' ohne besondere Beziehung wohl nur rhetorisch gegenübergestellt „als die beiden allgemeinsten Zustände in welchen der Mensch sein kann“ (Weiss) vgl. 14 s. ἀρχαί wie δυνάμεις sind wegen der Verbindung mit ἄγγελοι hier Engelmächte: vgl. zu I Cor 15 24. ὑψώμα (vgl. II Cor 10 5) und ταπεινώμα sind die astrologischen Termini für die grösste Annäherung resp. Entfernung eines Planeten vom Nordpol, wodurch u. a. sein Einfluss bestimmt wird. Αἰγύπτιοι τοὺς ἀστέρας ὑψώματα καὶ ταπεινώματα λαμβάνοντας ἐν τοῖς τόποις οὓς διεξίσαι, γίνεσθαι βελτίονας ἢ χειρόνας ἐαυτῶν λέγουσιν Plutarch septem sapientium convivium 3 p. 149<sup>a</sup> (vgl. Index zu Pap. Lond. I p. 294). βᾶθος ist astrologisch der unter dem Horizont befindliche Himmelsraum aus dem die Sterne aufsteigen vgl. Dieterich Mithrasliturgie p. 85 ἐγὼ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων p. 12 16 ὅπει θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένους ἐκ τοῦ βάθους ἐπὶ παρθένους (die Planeten) . . . αὐταὶ καλοῦνται οὐρανοῦ Τύχαι. Kopt. gnost. Schriften hrsg. CSchmidt S. 336. Ob Paulus das genau wusste ist sehr fraglich: vermutlich hatte er nur das allgemeine Bewusstsein, von Sternemächten zu reden. Mit dem Jubelruf 8 38. 39 schliesst die Verteidigung und Vertiefung der 3 21 aufgestellten Hauptthese, welche cap. 4—8 trotz mancher Excurse verhältnismässig einheitlich ausfüllt. Mit cap. **IX** beginnt ohne Uebergang eine bis zum Ende von cap. 11 reichende Untersuchung der Stellung des Volkes Israel in der Heilsgeschichte, die Ausführung des 3 1 ff. kurz angeschlagenen Themas. Die persönlich gehaltene und von höchster Wärme erfüllte Einführung 9 1—5 lehrt, dass auch hier ein eminent praktisches Interesse dem Apostel die Feder in die Hand drückt. Er will zeigen, dass er nicht zu jener Sorte von Apostaten gehört, die mit grösstem Eifer nun mit Füßen

Die Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, und mein Ge- 9  
wissen bezeugt das mit im heiligen Geiste, dass ich grosse Trauer habe 2  
und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen: ja ich wünschte selber 3  
von Christus weg verflucht zu sein zu Gunsten meiner Brüder, meiner  
Stammesgenossen nach dem Fleische, welche Israeliten sind, denen der 4  
Sohnestitel, die Herrlichkeit (des Herrn), die Bundschliessung, die Ge-  
setzgebung, der Cultus, die Verheissungen, die Erzväter gehören und 5  
aus denen Christus dem Fleische nach stammt — der über allem (wal-  
tende) Gott sei gelobt in Ewigkeit, Amen! Aber nicht als ob das Wort 6

treten, was ihnen einst heilig war. Man mag ihn den Römern gegenüber  
wohl so geschildert haben, und das musste gerade die vornehm denkenden  
in der Gemeinde gegen ihn einnehmen. 1 Aehnliche Beteuerungen der  
Wahrhaftigkeit II Cor 1<sup>23</sup> 2<sup>17</sup> 11<sup>31</sup> 12<sup>19</sup> Gal 1<sup>20</sup> I Tim 2<sup>7</sup>. ἐν Χριστῷ  
wie nachher ἐν πνεύματι ἀγίῳ = als einer der in Christus (im heiligen Geiste)  
lebt. 3 ἀνάθεμα 'Weihgeschenk' die hellenistische Form für ἀνάθημα (vgl.  
Dittenberger Sylloge III 206 Index s. v.) steht in LXX für hebr. מְקֻלָּעַ =  
'Verfluchtes, Gebanntes' Deut. 7<sup>26</sup> 13<sup>17</sup> 20<sup>17</sup> u. ö. Aus der LXX-Sprache  
ist es in dieser Bedeutung in die christliche Litteratur übergegangen: später  
unterschied man künstlich ἀνάθημα 'Weihgeschenk' von ἀνάθεμα 'Verfluch-  
tes'. 4 υἱοθεσία: Exod 4<sup>22</sup> Deut 14<sup>1</sup>. δόξα: Exod 16<sup>10</sup> 24<sup>16</sup> 40<sup>29</sup> Lev  
9<sup>6.23</sup> u. ö. διαθήκαι: Gen 6<sup>18</sup> 9<sup>9</sup> ff. 15<sup>18</sup> 17<sup>2</sup> ff. Exod 19<sup>5</sup> 31<sup>16</sup> 34<sup>10</sup>  
Lev 26<sup>42</sup> u. ö. vgl. κιβωτός τῆς διαθήκης Num 10<sup>33</sup> u. ö. νομοθεσία und  
λατρεία ist selbstverständlich: vgl. Exodus-Deuteronomium. ἐπαγγελίαι vgl.  
4<sup>14</sup> ff.: es sind alle „messianischen“ Weissagungen. 5 πατέρες die „Patri-  
archen“ wie 11<sup>28</sup> 15<sup>8</sup> (anders I Cor 10<sup>1</sup>). τὸ κατὰ σάρκα wie 1<sup>3</sup> s. I Clem  
32<sup>2</sup>: κατὰ πνεῦμα ist er υἱὸς θεοῦ. Die folgende Doxologie steht formell  
auf gleicher Stufe wie die 1<sup>25</sup> und II Cor 11<sup>31</sup> (zur Wortstellung vgl. Ps  
67<sup>20</sup>), inhaltlich motiviert ist sie als Dank für die Israel erwiesenen Wohl-  
taten. Viele Exegeten seit der ältesten Zeit der Kirche beziehen sie da-  
gegen auf Christus der „aus Israel dem Fleische nach stammt aber (zugleich  
dem Geiste nach) Gott über alles ist“. Sprachlich wie sachlich sind beide  
Erklärungen gleich möglich: wenn Paulus Christus Phil 2<sup>6</sup> als ἵσα θεῷ be-  
zeichnet, so ist nicht abzusehn, warum er ihn nicht gelegentlich auch einmal  
direct θεός nennen sollte. Um die Exegese dieser Stelle ist aber darum  
besonders heiss gekämpft worden, weil ein gleich starkes dogmatisches In-  
teresse die einen zum Angriff auf diesen locus classicus für die „Gottheit  
(Christi)“ bei Paulus trieb, wie die andern zur Verteidigung aufbot. Aus-  
schlaggebende Gründe beizubringen ist bisher niemanden gelungen (gegen  
Weiss und Lipsius) und erscheint auch dem einfachen Context gegenüber  
aussichtslos: siehe den vorzüglichen Excurs zu dieser Stelle bei Sanday-  
Headlam (welche die Doxologie auf Christus beziehen). Die Entscheidung  
ist hier wie so oft, wenn man nicht dogmatisch voreingenommen ist, reine  
Empfindungssache. ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός scheint mir mehr für den „all-  
mächtigen Gott“, den Vater Jesu, zu passen. Abzulehnen sind nur unbe-  
dingt Interpunctionsexperimente u. dergl. (bei Nestle im Apparat verzeichnet).  
6 Verschmelzung von οὐχ οἶον und οὐχ ὅτι, die beide 'nicht als ob' heissen.  
ἐκπίπτω (wie I Cor 13<sup>8</sup> πίπτω, διαπίπτω Judith 6<sup>9</sup>) 'hinfällig werden, ver-  
sagen' vgl. Plutarch de puerorum educatione 13 p. 9<sup>b</sup> 'törichte Eltern über-  
laden die Kinder mit Arbeiten', οἷς ἀπυθδώντες ἐκπίπτουσιν vgl. Origenes  
in Joh. XIII 25<sup>149</sup> p. 249<sup>7</sup> Pr.: die Vorstufe dazu bildet ἐκπίπτω = 'ab-



Gottes (damit) hinfällig geworden wäre: denn nicht alle aus Israel, sind  
 7 Israel (im wahren Sinne des Wortes), und weil sie »Same Abrahams«  
 sind, sind sie (noch) nicht alle »Kinder« (Gottes) sondern »In Isaak soll  
 8 »dir Same genannt werden«, das heisst, nicht die Fleischeskinder sind  
 Kinder Gottes, sondern (nur) die Verheissungskinder werden als »Samen«  
 9 (im engeren Sinne) gerechnet. Denn eine Verheissung ist dies Wort  
 »Um diese Zeit werde ich kommen und es wird Sara einen Sohn  
 10 »haben«. Aber nicht nur (dies kann als Beispiel dienen), sondern auch  
 Rebekka, die von einem Manne, unserm Vater Isaak, schwanger war:  
 11 denn als (ihre Zwillinge) noch gar nicht geboren waren und weder  
 etwas gutes noch etwas böses getan hatten, wurde ihr gesagt, damit  
 der mit Auswahl (verfahrende) Ratschluss Gottes bestehen bleibe, bei  
 12 dem nicht (irgendwelche) Werke sondern der Berufende die Entschei-  
 13 dung giebt: »der Grössere wird dem Kleineren dienen«, wie denn (als

fallen' vom Schauspieler und Redner oft gesagt. Ὁ λόγος wie 3 2 τὰ λόγια  
 6—9 Auf die leibliche Abstammung von Abraham kommt es aber nicht an:  
 auch Hagars Sohn Ismaël und die Kinder der Ketura stammten ja „fleisch-  
 lich“ von Abraham ab, aber nur der auf Grund der Verheissung (Gen 18 10.  
 14: v. 9) geborene Isaak ist „Same Abrahams“ vor Gott: dies sprechen v. 6.  
 7 (9) aus. (Man lasse sich nicht dadurch beirren, dass σπέρμα Ἀβραάμ v. 7  
 von der leiblichen v. 8 von der geistigen Nachkommenschaft gebraucht wird.)  
 V. 8 zieht das Resultat, welches der Leser zunächst nur so verstehen kann:  
 nicht die leibliche Geburt an sich sondern das Geborensein auf Grund einer  
 „Verheissung“ verbürgt die Gotteskindschaft (vgl. 4 11 ff. Gal 3 29 4 21—31):  
 Damit ist aber doch gegen die jüdischen Ansprüche nichts bewiesen, denn  
 die Juden können erwidern: „Wir sind eben alle auch auf Grund einer Ver-  
 heissung z. B. Gen 28 14 35 11 ff. oder gar Deut 7 6 geboren, ergo sind wir  
 die Auserwählten“. Wirklich verständlich ist v. 8 überhaupt nur für den,  
 welcher Gal 4 21—31 im Kopfe hat und weiss, dass Paulus den Isaak als  
 allegorischen Prototyp des „aus dem Glauben Gerechtfertigten“ fasst, dass  
 τέκνα τῆς σαρκὸς den natürlichen Gegensatz bilden zu den κατὰ πνεῦμα ge-  
 borenen Verheissungskindern κατὰ Ἰσαάκ (vgl. zu der Stelle). Die Erinne-  
 rung an den Galaterbrief hat dem Paulus in v. 8 die Wahl der Worte an  
 die Hand gegeben: deshalb wird das hier befremdliche und aus v. 6 und 7  
 nicht zu verstehende ἐπαγγελίας ausdrücklich in v. 9 erklärt. Aber trotz der  
 zweifellosen formellen Abhängigkeit von Gal scheint Paulus hier dem Wort  
 ἐπαγγελία einen andern Inhalt gegeben zu haben: vielleicht erst, als er v. 8,  
 dann erläuternd v. 9 dictiert hatte, und noch immer die Unverständlichkeit  
 seiner Argumentation ungemindert sah. Deshalb bringt er ein neues Bei-  
 spiel v. 10—13, auf Grund dessen der Leser vermuten wird, τέκνα τῆς ἐπαγ-  
 γελίας seien Kinder, über deren Geborenwerden ein specieller Gotteswille  
 walte, gegenüber den τέκνα τῆς σαρκὸς, bei denen alles „natürlich“ zugehe.  
 So will anscheinend der Apostel (nachträglich) v. 6—9 aufgefasst wissen.  
 10 Grammatisch nicht zu construieren: zu Περὶ ἐκείνων fehlt das Verbum: mit  
 αὐτῇ v. 12 wird dies Subject wieder aufgenommen. Auch das Weglassen des  
 Subjects zu γεννηθέντων ist hart. οὐ μόνον δέ: nicht nur bei verschiedenen  
 Müttern wie bei Isaak und Ismaël, sondern bei derselben Mutter und dem-  
 selben Vater, ja bei Zwillingen, zeigt sich dass Gott den einen annimmt,  
 den anderen verwirft. (Für die Art wie Paulus die Citate verwertet ist

Grund für diese Entscheidung Gottes) geschrieben steht »den Jacob  
 »liebte ich, den Esau aber hasste ich«. Was sollen wir nun (dazu) 14  
 sagen? Ist da etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Nimmermehr! Zu Moses 15  
 sagt er ja: »Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme und  
 »Mitleid haben, mit wem ich Mitleid habe«. Also kommt's nicht aufs 16  
 Wollen und Rennen, sondern auf das Erbarmen Gottes an. Denn die 17  
 Schrift sagt zu Pharao »Gerade dazu habe ich dich erweckt, um an  
 »dir meine Macht zu erweisen, und damit mein Name auf der ganzen  
 »Erde verkündet werde«. Folglich erbarmt er sich, wessen er will, 18  
 und verstockt wen er will. Nun wirst du mir sagen: Was tadelt er 19  
 (uns) dann noch? Denn wer widersteht seinem Willen? Du Mensch, 20  
 wer bist du denn, dass du Widerrede gegen Gott erhebst? Sagt etwa  
 das Gebilde zum Bildner: Was hast du mich so geschaffen? Oder hat 21  
 nicht der Töpfer Macht aus dem selben Teig das eine Gefäß zur Pracht

lehrreich, dass in Gen 25<sup>23</sup> ausdrücklich von den zwei Völkern, nicht den beiden Personen — worauf allein es hier ankommt — gesprochen wird.) Nun ist allerdings tatsächlich der Nachweis erbracht, dass die leibliche Abstammung vor Gott gleichgiltig ist. Der Anspruch des Juden ist zurückgewiesen: wenn einer, so war doch Esau „Sohn Abrahams“ — und ein neues ungeheures Problem aufgeworfen, das der Prädestination: Gottes freier durch keine Geburtsvorrechte beeinflusster Ratschluss ist der einzige zureichende Grund für die Seligkeit der Auserwählten. *κοίτη* = 'Beischlaf' ein der jüdischen Koine eigentümlicher Euphemismus (LXX, Sap 3 13. 16). 14 Und sofort erhebt sich die ständige Frage: wie reimt sich diese Willkür, die von zwei noch ungeborenen Wesen das eine zum Heil das andre zur Verdammnis bestimmt, mit der Gerechtigkeit Gottes? 15—18 Statt zu antworten beweist der Apostel zunächst des weiteren aus der Bibel, dass Gott wirklich principiell so handelt. *τρέχοντος*: das Bild des in der Rennbahn nach dem Ziele laufenden auch Gal 2 2 5 7 I Cor 9 24. 26 II Thess 3 1 Phil 3 12 (Hebr 12 1): es stammt aus der stoischen Diatribe (Litteraturf. I § 4 4). 17 Bezeichnend für Paulus, dass er selbst hier statt 'es sagt Gott durch den Mund des Moses' einfach setzt 'es sagt die Schrift'. Uebrigens wird die LXX frei citiert. Wiederum aber wird 19 die Frage von v. 14 aufgeworfen, ähnlich wie 3 5—8. Aber ebensovienig wie in cap. 3 geht der Apostel hier auf diese „akademische“ Frage ein. Seine Antwort lautet einfach: Gott kann tun was er will, und der Mensch hat nicht das Recht Gottes Tun nach seiner beschränkten Logik zu bemessen! Diese Aussage der sich bescheidenden Frömmigkeit musste antiken Ohren sehr „unphilosophisch“ klingen. Durch Kant erst haben wir gelernt, dass die Antwort philosophisch richtiger ist, als die Alten sich träumen liessen. 19 *ἀνθέστηκεν* gnomisches Perf. vgl. Sap. Sal. 12 12 *τίς γάρ ἐρεῖ τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου;* (vgl. Grafe in Theol. Abhandlungen Weizsäcker gewidmet S. 264 ff.). 20 *μενούγγε* (auch *μενούν*) steht im Neuen Testament öfter am Anfang eines Satzes (gegen den klassischen Sprachgebrauch) Luc 11 28 Rom 10 18 vgl. Phil 3 8 = 'vielmehr'. Aehnlich *μέντοιγε* P. Oxyr. III 531 19 P. Amherst II 135 11. Eine Anzahl (meist abendländische) Zeugen lassen dies unklassische *μενούγγε* daher aus. 21 Das Bild aus Js 45 9—10 und 29 16 entlehnt (vgl. auch Js 64 8 Jer 18 6 Sir 36 13), aber die Ausführung steht deutlich unter dem Einfluss von Sap 15 7 *ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσαστο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκευή*

22 und das andre zum Schmutz herzustellen? Und wenn (nun) Gott in der Absicht seinen Zorn zu erweisen und seine Macht zu zeigen in vieler Langmut die zum Untergang geschaffenen Gefässe des Zorns ertragen hat, und damit er den Reichtum seiner Herrlichkeit zeige an den Gefässen der Barmherzigkeit, die er zur Herrlichkeit vorherbereitet hat —? Zu denen er auch uns berufen hat nicht nur aus den Juden sondern auch aus den Heiden, wie er's ja auch im Hosea sagt »Ich »werde mein Nichtvolk mein Volk nennen und die Nichtgeliebte »liebte. Und an Stelle dass ihnen gesagt wurde 'Ihr seid nicht mein »Volk' da werden sie genannt werden Söhne des lebendigen Gottes«. 27 Jesaias aber ruft über Israel »Wenn die Zahl der Söhne Israels sein

τά τε ἐναντία, πάνθ' ὁμοίως· τούτων δὲ ἐτέρου τις ἐκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις, κριτῆς ὁ πηλουργός (vgl. auch die folgenden Verse). Die mit 22 beginnende Periode hat keinen Nachsatz: er ist zu ergänzen (= dann ist es in Ordnung), wie öfter bei 'Wenn'-Sätzen vgl. Luc 19 42 Act 23 9 Joh 6 62 nicht wesentlich verschieden von Luc 13 9 u. ä. Was unter der ἐνδειξις ὁργῆς zu verstehen ist, zeigt 1 18—3 20: das ist eben zugleich ein Machterweis Gottes. Also wohl nicht 'obwohl Gott seinen Zorn erweisen will (nämlich im Endgericht)', wie die Meisten erklären. Dass dabei auch an das Endgericht gedacht sein wird, soll nicht in Abrede gestellt werden (IV Esra 7 74). Anders Sap 12 20 εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ μετὰ τοσαύτης ἐπιμώρησας προσοχῆς καὶ δεήσεως (oder διέσεως?), δοὺς χρόνους καὶ τόπον δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱοὺς σου usw. Der Gedanke an 'Zeit zur Bekehrung' ist hier durch den Zusammenhang ausgeschlossen: die μακροθυμία besteht nur darin, dass Gott die Sünder überhaupt leben lässt, und das tut er mit Absicht θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὁργὴν usw. Wenn man θέλων so fasst wie eben vorgeschlagen, wird man καὶ ἵνα γνωρίσῃ ihm syntaktisch gleichstellen. Freilich erscheint dann der harte Sinn: „Wenn Gott die Sünder in Langmut gewähren lässt, um auf der einen Seite seinen Zorn, auf der andern seine Güte zu erweisen — so ist das seine Sache und du hast nichts dawider zu reden“. Aber ist das nicht etwa auch v. 20—21 gesagt und 1 18—3 31 breit ausgeführt? So lehnt Paulus überhaupt jedes Eingehen auf die Frage schroff ab, um in v. 24 das für den Christen allein interessante Facit zu ziehen: und durch diesen allmächtigen und unbegreiflichen Willen sind wir berufen. Dass δέ einen starken Gegensatz bezeichnen müsse, wie Weiss betont, ist unrichtig, gilt auch nicht einmal für εἰ δέ, wie die von ihm citierte Stelle Act 23 9 beweist. Die übliche Erklärung lässt den Apostel auf den Einwurf in etwas eingehen: „Wenn nun aber vollends Gott aus Langmut, obwohl er sich den schon jetzt nach v. 21 ihm möglichen Zorneserweis fürs Endgericht aufgespart hat, und um seine Güte gegen die Erwählten zu zeigen [wieso?] so handelt, dann bist du völlig geschlagen“. Das bleibt eine Abschwächung des Pathos, zu welcher der Wortlaut nicht zwingt. 24 καὶ gehört zu ἡμᾶς s. zu 3 7. Jetzt lenkt die Darlegung wieder zum Thema von v. 6 zurück: das Alte Testament selbst weissagt ja, dass (fürerst) nicht ganz Israel glauben wird, sondern nur ein Teil, während die Heiden Gottes Liebe erfahren werden. 25—26 Aus Hos 2 23 (frei citiert) und 1 10 (wörtlich nach A) combiniert. 27 Die Worte ἡ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν sind in Erinnerung an Hos 1 10 in die hier citierte Stelle Js 10 22—23 eingefügt: ob die LXX frei citiert oder eine an-



»wird wie der Sand des Meeres, der Rest (nur) wird gerettet werden.  
 »Denn indem er sein Wort vollendet und zurichtet wird der Herr es 28  
 »auf der Erde ausführen«. Und wie Jesaias vorausgesagt hat »Wenn 29  
 »nicht der Herr Sabaoth uns Samen übrig gelassen hätte, wie Sodoma  
 »wären wir geworden und wie Gomorrha geglichen«. Was also folgt 30  
 daraus? (Dies,) dass die Heiden, die der Gerechtigkeit nicht nachjagten,  
 die Gerechtigkeit ergriffen haben, und zwar die Gerechtigkeit aus Glau-  
 ben, Israel aber, das dem Gerechtigkeitsgesetz nachjagt, nicht zum Ge- 31  
 setz gelangt ist. Warum? Weil es nicht aus Glauben, sondern da es 32  
 aus Werken (gerecht werden wollte): sie sind an den »Stein des An-  
 »stosses« gestossen, von dem geschrieben steht »Siehe ich setze in Sion 33  
 »einen Stein des Anstosses und Fels des Aergernisses, und wer an ihn  
 »glaubt, der wird nicht zu Schanden werden«. Ihr Brüder, der 10  
 Wunsch meines Herzens und mein Gebet zu Gott ist für sie, dass sie  
 gerettet werden mögen. Ich bezeuge ihnen ja, dass sie den Eifer um 2  
 Gott haben, aber nicht in rechter Erkenntnis. Denn da sie die Gottes- 3

dere Uebersetzung benutzt ist, bleibt fraglich. 29 wörtlich Js 1 9. 30 τί οὖν ἐροῦμεν = 'Was ist also das Resultat?' Das τὰ μὴ διώκοντα ist nicht zu pressen und mit 2 14 ff. in Widerspruch zu stellen: gemeint ist 'deren Charakteristicum doch im Gegensatz zu den Juden (v. 31) nicht gerade das διώκειν δικαιουσύνῃ ist'. 31 νόμον δικαιοσύνης = das Gesetz, welches dem der es erfüllt, Gerechtigkeit verheisst 2 13. εἰς νόμον ist aus rhetorischen Gründen wegen des Parallelismus gewählt und deshalb inhaltlich missverständlich (ἔθνη.. μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβεν δικαιοσύνην — Ἰσραὴλ.. διώκων νόμον... εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν); gemeint ist εἰς τελείωσιν νόμου, oder vielmehr ganz präzise εἰς δικαιοσύνην. Die Lesart des antiochenischen Textes εἰς νόμον δικαιοσύνης ist ein Verbesserungsversuch. 32 combinirtes Citat: Js 28 16 LXX: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον ἐντὺμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῇ und Js 8 14 καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι, wofür aber nach der Randnote von Q Aquila las καὶ εἰς λίθον προσκόμματος... καὶ εἰς στερέωμα σκανδάλου. Vgl. I Petr 2 6. 8 Barnab 6 2 f. X Wieder betont der Apostel seine trotz des negativen Resultates v. 30 unverminderte warme Anteilnahme an seinem Volk — wie schon 9 1 ff. εὐδοκία bisher nur in jüdischer Koine nachweisbar 'Wohlgefallen', hier 'was ich gerne möchte = Wunsch' (Eph 1 5): wohl durch Angleichung an das beliebte εὐδοξία entstanden (s. Litteraturformen I § 5). Sonst heisst zu εὐδοκέω das Substantiv εὐδόκησις: P. Lond. II 289 17 p. 185 (a. 91). Dittenberger Sylloge II 929 108 und in gleicher Bedeutung wie hier Or. inscr. I 335 122 κατὰ τῇ[ν τοῦ δήμου ἐπιταγὴν καὶ τὴν βασιλέως] εὐδόκησιν (II Jh. v. Chr.). 3 ἀγνοοῦντες vgl. 19: also nicht 'ohne Kenntnis' sondern 'ohne richtige Würdigung'. Diese Stelle zeigt am klarsten, wie δικαιοσύνη θεοῦ zu verstehen ist.

DIE GOTTESGERECHTIGKEIT. Der Fehler der Juden besteht darin, dass sie die δικαιοσύνη θεοῦ ignorieren, sich nicht unter sie stellen, sondern an deren Stelle die ἰδία δικαιοσύνη aufzurichten wollen. Den gleichen Gedanken in etwas anderer Wendung, aber so deutlich, dass jedes Missverständnis ausgeschlossen ist, spricht Phil 3 9 aus, wo der Apostel sich selbst nennt einen μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν

gerechtigkeit verkannten und die eigene aufzurichten strebten, haben  
 4 sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeordnet. Denn das Ende  
 des Gesetzes ist Christus, zur Gerechtigkeit für jeden der da glaubt.  
 5 Moses nämlich schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze: »Der  
 6 »Mensch, der (sie) tut, wird durch sie leben«. Die Gerechtigkeit aus

ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Die „eigene“ Gerechtigkeit ist also die durch Tun des Gesetzes selbst erworbene, die Gerechtigkeit „Gottes“ die um des Glaubens willen von Gott geschenkte, wie 10 4 ff. weiter ausführt: ἰδία und θεοῦ sind also vollkommen parallel vom Urheber gebraucht. Der Träger der δικαιοσύνη ist in beiden Fällen der Mensch, an ihm findet das λογισθῆναι τὴν δικαιοσύνην (4 11), das δικαιοῦσθαι (3 28) statt, Gott ist der δικαίων (s. zu 3 28). Von diesen deutlichen Stellen wird man daher ausgehen müssen, wenn man 1 17 3 21 erklären will. Hier könnte nämlich δικαιοσύνη θεοῦ an sich auch eine Eigenschaft Gottes bezeichnen, und viele Gelehrte nehmen dies in der Tat als die bei Paulus durchgehends gebrauchte Bedeutung an. Ja, 3 26 und die sicher beabsichtigte Parallelisierung mit dem Genitivus subjectivus ὁργῇ θεοῦ 1 17. 18 3 21 legen das sogar recht nahe. Aber die deutliche Parallele zwischen 3 22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ und Phil 3 9 τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην lehrt, dass Paulus auch Rom 3 21 ff. und damit auch 1 17 die Formel in gleichem Sinne wie hier verstanden wissen will, obwohl er sicher mit Absicht die Wortparallele mit ὁργῇ θεοῦ gesucht hat, ja sich nicht scheut in 3 25 δικαιοσύνη αὐτοῦ als Eigenschaft Gottes und gleich darauf 3 26 wieder als Eigenschaft des Menschen anzuwenden: aber in diesem besonderen Falle setzt er auch selbst in v. 28 die Erklärung hinzu. Auch II Cor 5 21 ist die Deutung auf eine Eigenschaft Gottes jedenfalls ausgeschlossen (s. zu der Stelle). Während diese Erklärung sich auf die authentische Interpretation des Apostels selbst im Philipperbrief stützt und an allen Stellen vortrefflich dem Sinn gerecht wird, kann die Auffassung des θεοῦ als Gen. subj. (oder was wenig Unterschied ausmacht Gen. possessivus) nur unter Vermittelung eines Hilfsgedankens durchgeführt werden. Δικαιοσύνη hier nach IV Esra 8 38 aufzufassen (*„denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, dass du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben“* weiteres bei Bousset Rel. d. Judent. 358 f.) verbietet sich durch den sonstigen scharf ausgeprägten paulinischen Gebrauch von δίκαιος u. s. w. durchaus. So bliebe nur folgender Gedanke übrig: Gott offenbart seine Gerechtigkeit (d. h. sich als einen gerechten Gott) indem er auf Grund einer durch Christus geleisteten Genugtuung die Schuld des Sünders vergiebt und ihn gerecht spricht“. So liesse sich 1 17 3 21—28 interpretieren, mit II Cor 5 21 könnte man sich zur Not abfinden, aber unsere so prägnante Stelle würde dann ihrer Pointe beraubt und, was besonders schwer wiegt, der Zusammenhang mit Phil 3 9 zerstört. Δικαιοσύνη θεοῦ kommt ausser bei Paulus noch Mat 6 33 Jac 1 20 II Petr 1 1 (s. zu d. St.) vor (Holtzmann neutest. Theol. II 126 ff. Häring δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus 1896.).

4 Zum Gedanken vgl. 3 21 (χωρίς νόμου) Gal 3 25. Die übliche Bedeutung 'Ende' für τέλος ist hier die allein sinngemässe: v. 4 giebt so das Thema des folgenden an: εἰς δικαιοσύνην mit starker Verkürzung 'so dass nunmehr gerecht wird jeder der da glaubt'. 5 vgl. 2 13 Gal 3 12. 6 Deut 30 11—14 liegt zu Grunde ἡ ἐντολὴ αὕτη . . οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ. <sup>12</sup> οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων (= so dass du sagen könntest) Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτὸ ποιήσομεν; <sup>13</sup> οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λάβῃ ἡμῖν αὐτὴν . . . <sup>14</sup> ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς

dem Glauben aber spricht so: »Sage nicht in deinem Herzen Wer wird  
 »in den Himmel hinaufsteigen?« nämlich um Christus herabzuholen  
 oder »Wer wird in die Tiefe hinabsteigen« nämlich um Christus von 7  
 den Toten heraufzuholen, sondern was sagt sie? »Nahe bei dir ist das 8  
 »Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen« nämlich das »Wort«  
 vom Glauben, das wir verkündigen. Also wenn du mit »deinem Munde« 9

χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν. Paulus fasst sie als typologischen Ausspruch der  
 personifizierten Δικαιοσύνη ἐκ πίστεως und exegesierte sie, wie das dreifache  
 τούτέστιν zeigt: er ignoriert also das Subject ἐντολή. Durchaus möglich ist  
 aber auch, dass er nicht bona fide das Alte Testament zu erklären glaubt,  
 sondern mit Bewusstsein eine antithetische Parallele zu den alttestamentlichen  
 Worten bildet. Die Infinitive καταγαγεῖν und ἀναγαγεῖν sind von ἀναβήσεται  
 resp. καταβήσεται abhängig: das erklärende τούτέστι wird stets so in den  
 Satz gefügt, dass die Construction ohne Rücksicht darauf weiterläuft vgl.  
 Mt 27 46 Mc 7 2 Act 1 19 19 4 Rom 7 18 Phm 12 Hebr 2 14 7 5 9 11 10 20 11 16  
 13 15 I Petr 3 20 Hermas Sim. V 6 2 (oder es beginnt ein neuer Satz Rom  
 9 8 Ignat. Trall. 7 2): was hinter τούτέστιν kommt, ergänzt also das Citat  
 im Sinne des Paulus, wie übrigens v. 8 am klarsten zeigt. Also ist sicher  
 zu übersetzen wie oben. Um den Sinn zu ermitteln muss von v. 8 f. aus-  
 gegangen werden: „die Glaubensbotschaft ist da, du brauchst sie nur mit  
 Herz und Mund anzunehmen“. Dann ist der einfachste Gegensatz in v. 6—7:  
 „du brauchst den Messias nicht erst aus dem Himmel oder der Hölle zu  
 holen“ — er ist schon da! Bei dieser Auffassung kann das Hinaufsteigen  
 zum Himmel und das Hinabsteigen zur Tiefe (Ps 70 20 106 26 u. ö.) einfache  
 Anlehnung an eine sprichwörtliche Redensart sein, die etwas unmögliches  
 bezeichnet: Talm. Bab. Baba Mezia f. 94<sup>r</sup> „Wenn jemand zu einem Weibe  
 sagt Wenn du zum Himmel emporsteigst oder zur Abyssus hinabsteigst,  
 so sollst du mir verlobt sein, so ist das eine ungültige Bedingung“ (s. Wet-  
 stein z. St.). Philo quod omnis probus liber II p. 455 f. M. Weitere, aber  
 näher am Sinn des Originals bleibende Anwendungen des Bildes Baruch  
 3 29. 30 IV Esra 4 8 Jubiläen 24 31. Debarim rabba 8 f. 260, 3 (Schoettgen  
 horae I 550). Es ist also nicht notwendig, wohl aber sehr naheliegend, an  
 die Herabkunft des Präexistenten und die Auferstehung von den Toten zu  
 denken, letzteres gerade wegen des durch Deut 30 nicht nahegelegten ἐκ  
 νεκρῶν, also in dem Sinne: „du brauchst nicht noch auf die Herabkunft oder  
 die Auferstehung des Messias zu warten“. Lipsius fasst die Fragen mit τίς  
 als Ausdruck des ungläubigen Zweifels, dem gegenüber der Apostel sagt  
 „Man soll die Herabkunft Christi vom Himmel und seine Auferstehung von  
 den Toten nicht für eine unmögliche Kunde erklären“. Das wird doch durch  
 die Fassung von v. 8 f. nicht empfohlen. 9 Vgl. I Cor 12 3 II Cor 4 5 Phil  
 2 11 u. ö. Das feierliche christliche Bekenntnis lautet tatsächlich einfach  
 „Κύριος Ἰησοῦς“, genau entsprechend dem officiellen Bekenntnis zum Kaiser-  
 kult: so redet man dem Polycarp zu τί γὰρ κακὸν ἐστὶν εἰπεῖν „Κύριος Καί-  
 σαρ“ καὶ ἐπιθῆσαι (Mart. Polyc. 8 2).

Was bedeutet die Formel „Jesus ist der HERR“? Von der seit der augu-  
 steischen Zeit allgemein werdenden Sitte, den Nebenmenschen höflich mit κύριε  
 anzureden (vgl. Friedländer Sittengeschichte I Cap. 2 Anhang 2. Mommsen Staats-  
 recht II<sup>3</sup> 761 Anm. 1), die vielleicht auch orientalischen Ursprungs ist, wird man  
 bei einer so feierlich betonten Formel absehen dürfen. Wen bezeichnet nun aber  
 ein griechisch redender Mensch ernsthaft als κύριος? Natürlich der Slave seinen



Jesus als Herren bekennst und »in deinem Herzen« glaubst, dass Gott

Herrn, der in der patria potestas stehende das Familienoberhaupt, den 'Hausherrn'; aber wen der unabhängige Freie? Der echte Grieche nennt für gewöhnlich weder einen Gott noch gar einen irdischen Machthaber κύριος (resp., was noch schärfer klingt, δεσπότης. Ausnahmen z. B. Plato Euthydem p. 302<sup>a</sup> Leges V p. 726 f.), so wenig wie er sich selbst je als δοῦλος bezeichnet (s. zu I 1). Nur auf Gebieten, die dem orientalischen Einfluss zugänglich sind, finden wir häufiger griechische Götter so genannt (Beispiele gesammelt bei Roscher Lexikon der Mythologie s. v. Kyria II 1755 ff. von Drexler), öfter haben dies Epitheton orientalische Gottheiten wie die Artemis von Ephesus, die Athena der Batanaea, die smyrnaeische Nemesis und besonders Isis Dittenberger Or. inscr. 184: 185<sub>7</sub> 186<sub>8</sub> 188<sub>8</sub> 189<sub>4</sub> 190<sub>2</sub> 191<sub>5</sub> 196<sub>2</sub> 717<sub>11</sub> Hermes-That von Pselchis Or. 203<sub>3</sub> 205<sub>5</sub> 207<sub>4</sub> Sarapis Or. 699<sub>2</sub> Soknopaeus Or. 655<sub>3</sub> der „Zeus“ von Heliopolis Or. 607<sub>2</sub> der syrische Zeus Aumos (δεσπότης) Or. 619<sub>3</sub>, Balmarkod von Beirut Or. 589<sub>1</sub>, der auf die phöniciisch-punischen Gottheiten hinweist, denen regulär der Titel ἱεὺς gegeben wird: in diesen Zusammenhang erst reihen wir das uns nächstliegende und bekannteste Beispiel ein, den jüdischen κύριος Σαβαώθ oder κύριος schlechthin. Auf Menschen wird der κύριος-Titel in diesem prägnanten Sinne niemals übertragen: nur die „Götter auf Erden“, die römischen Kaiser erhalten ihn: so schon Claudius P. Oxyr. I 37<sub>6</sub> 38<sub>5</sub>, Nero P. Oxyr. II 246<sub>30</sub> ff. Syll. I 376<sub>31</sub>. 55, Vespasian P. Amherst II 85<sub>5</sub> und die folgenden, aber sie legen ihn sich nicht oft selbst bei (Mommson röm. Staatsrecht II<sup>3</sup> 760 ff.). Δεσπότης nennen sie sich regulär erst seit Constantin. Gelegentlich hat man dem Stellvertreter des Kaisers auch dies Prädicat gegeben Syll. 655<sub>3</sub>. 13 P. Oxyr. I 37<sub>11</sub> s. Es ist bemerkenswert, dass keiner der Diadochenkönige trotz aller sonstigen göttlichen Prädicate κύριος genannt wird: nur in Palästina werden die Duodezfürsten Herodes (Or. 415<sub>1</sub>) und Agrippa (Or. 418<sub>1</sub> 423<sub>2</sub> 425<sub>3</sub> 426<sub>3</sub>) von Nichtjuden so tituliert und die Königin Zenobia von Palmyra heisst Or. 648<sub>8</sub> δέσποινα, wie der Nubierkönig Silco seine Kollegen als δεσπότες τῶν ἄλλων ἔθνων bezeichnet Or. 201<sub>19</sub>. Vom Perserkönig wissen die Griechen, dass er mit δέσποτα angedredet wird Herod. I 90 und Diodor I 55 erzählt, dass der Aegypterkönig Sesostriis sich δεσπότης δεσποτῶν nannte. In allen diesen Fällen ist der Sinn der Bezeichnung völlig deutlich: der Gott oder der göttliche Herrscher ist der 'Herr' gegenüber den ihm untergebenen 'Slaven'. Sueton Augustus c. 53 *domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper exhorruit. cum spectante eo ludos pronuntiatum esset in mimo* (natürlich von einem den Slaven spielenden Schauspieler) „*0 dominum aequum et bonum*“ *et uniuersi quasi de ipso dictum exultantes comprobassent, et statim manu uultuque indecoras adulationes repressit et insequentem die grauissimo corripuit edicto: dominumque se posthac appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis* (über die er patria potestas hatte) *uel serio uel ioco passus est*. Nero wird in einer nordgriechischen Inschrift (Syll. I 376<sub>31</sub>) ὁ τοῦ παντός κόσμου κύριος genannt und Antoninus Pius sagt von sich bei Gelegenheit einer seerechtlichen Entscheidung ἐγὼ μὲν τοῦ κόσμου κύριος, ὁ δὲ νόμος τῆς θαλάσσης (Digesten XIV 2, 9). Den Julian preisen die Milesier als τὸν γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παντός ἀνθρώπων ἔθνους δεσπότην . . . τὸν πάσης οἰκουμένης δεσπότην (Syll. I 424). Und Tiberius, der wie Augustus nicht dominus heissen wollte (Tacit. Ann. II 87, Sueton Tib. 27), pflegte zu sagen δεσπότης μὲν τῶν δούλων, αὐτοκράτωρ δὲ στρατιωτῶν, τῶν δὲ ἄλλων λοιπῶν πρόκριτός εἰμι (Dio. Cass. 57, 8<sub>2</sub>). Diese Auffassung des Verhältnisses des Untertanen zum Herrscher resp. des Menschen zu Gott ist wesentlich orientalisches: dem Alten Testament ist sie ganz geläufig (z. B. I Reg 17<sub>32</sub> 29<sub>3</sub>; I Reg 23<sub>10</sub> II Reg 7<sub>5</sub> Ps 115<sub>1</sub>): man schlage nur in der Septuagintaconcordanz δοῦλος auf. In der gleichen Richtung bewegt sich der Sprachgebrauch der hellenistisch-jüdischen Litteratur, wenngleich dort das einfache κύριος zurücktritt hinter deutlicheren Herrscherprädikaten: Herr der Herren, Gott der Götter, König

ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du gerettet werden. Denn 10 mit dem »Herzen« glaubt man und wird gerecht, mit dem »Munde« bekennt man und wird gerettet. Denn die Schrift sagt »Jeder der an 11 ihn glaubt wird nicht zu Schanden werden«. Denn es ist kein Unter- 12 schied zwischen dem Juden und dem Griechen: einer und derselbe ist Herr über alle und spendet seinen Reichtum an alle die ihn anrufen, denn »Jeder der den Namen des Herrn anruft wird gerettet werden«. 13

der Könige, Herr des Himmels und der Erde u. a. m. (s. Bousset Rel. d. Judentums 305 f. Aristéas ed. Wendland Index s. v. θεός und κύριος). Wenn also Paulus Jesus als den κύριος bezeichnet, so werden wir dies aus alttestamentlicher d. h. orientalischer Sprachweise erklären müssen, da er ja selbst Rom 1: I Cor 7 22 Gal 1 10 Phil 1 1 Col 4 12 das Correlat θούλος Ἰησοῦ Χριστοῦ dazu liefert (vgl. auch II Cor 4 5) und den Ausdruck θούλος θεοῦ vermeidet. Diese ohne Beziehung auf den κύριος-Titel Jesu aus dem Alten Testament entlehnte Bezeichnung findet sich dagegen Luc 2 29 Act 2 18 4 29 16 17 Tit 1 1 I Petr 2 16: dem paulinischen Sprachgebrauch folgen deutlich Eph 6 8 II Tim 2 24 Jac 1 1 II Petr 1 1 Jud 1; die Apocalypse hat meist θούλος θεοῦ, aber auch θούλος Jesu 2 20 (und 1 22 3?). Diesem Sachverhalt entspricht die Tatsache, dass bei Paulus κύριος stets von Christus, nicht von Gott gebraucht wird (fraglich können nur I Cor 3 5 II Cor 8 21 12 8 II Thess 3 16 sein; die alttestamentlichen Citate kommen natürlich nicht in Betracht). Es liegt also für Paulus in dem Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς nicht ausgesprochen, dass etwa Jesus derjenige (Gott) sei, der im Alten Testament als κύριος bezeichnet werde, obwohl der Apostel nicht selten ein alttestamentliches κύριος auf Jesus deutet — das wäre die mechanische Ableitung der Formel aus dem Alten Testament parallel dem Titel Χριστός — sondern es wird damit gesagt, dass Jesus der mit unumschränkter Machtfülle über die Seinen (die θούλοι) herrschende König ist: so spricht der Barnabasbrief 4 13 von der βασιλεία τοῦ κυρίου als dem Ziel der Christen: Phil 2 9—11 erweitert sich diese Vorstellung zu der des Trägers des ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὀνομα, des Weltenherrschers überhaupt — wie ihn die Apoc 19 16 βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων nennt, und der Barnabasbrief 5 3 ihn als παντός τοῦ κόσμου κύριος bezeichnet. Den Heidenchristen musste sich die Parallele zu den völlig gleichartigen Kaisertitulaturen aufdrängen, mit denen ja die Vorstellung von der Göttlichkeit ihres Trägers untrennbar verknüpft war: im Munde eines solchen wurde also das Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς zugleich eine Anerkennung seiner Göttlichkeit wie ein Protest gegen das Kaisertum: der scillitanische Märtyrer Speratus redet deutlich (Acta mart. Scill. 1—2) und stellt dem dominus noster imperator des Proconsuls Christus als imperatorem nostrum gegenüber und erklärt (6) ego imperium huius saeculi non cognosco sondern cognosco dominum meum et imperatorem regum omnium gentium. Vgl. Mart. Polyc. 9 3. Mart. Apollonii 8—9.

9<sup>b</sup> Die Auferstehung als Kernpunkt des Glaubens auch 4 24 I Cor 15 14 f. vgl. II Cor 5 15 I Thess 4 14. 9—10 ziehen das Facit der Exegese von Deut 30 14: das Wort ῥῆμα weist auf die evangelische Botschaft, στόμα auf das Bekenntnis, καρδιά auf den Glauben hin. 11—21 Der Gedankengang ist demnach folgender: Mit Christus hört die Herrschaft des Gesetzes auf: nunmehr wird jeder gerecht der da glaubt (v. 4). Beweis: Moses verkündigt die Gerechtigkeit für den der „tut“ (v. 5); aber in seinem eigenen Buche steht schon, dass gerecht sein wird, der da glaubt (v. 6—9). Und dass dieser Glaube jeden zur σωτηρία führt, beweist Js 28 16 (v. 11). Dieses Heil ist also auch für Israel bestimmt, wie aus seiner Allgemeinheit hervorgeht (v. 12—13). Bei v. 13 liegt auf dem πᾶς des Citates (das er v. 11 selbst

- 14 Wie sollen sie nun wohl den »anrufen«, an den sie nicht glauben gelernt haben? Und wie sollen sie an einen glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie hören, wenn keiner (die Botschaft) verkündigt?
- 15 Und wie sollen (die Prediger) verkündigen, wenn sie nicht (mit diesem Auftrag) entsendet werden? Steht doch geschrieben »Wie lieblich sind
- 16 »die Füße derer, die das Evangelium verkündigen«. Aber (freilich) nicht alle sind dem Evangelium gehorsam geworden: denn Jesaias sagt
- 17 (ja bereits): »Herr wer hat unsrer Predigt geglaubt? Also der Glaube (erwächst) aus der Predigt, und die Predigt aus dem Auftrag Christi.
- 18 Aber, sage ich, haben sie's etwa nicht zu hören bekommen? Nun »über
- 19 »die ganze Erde ist ihr Schall ausgegangen und an die Grenzen der
- 20 »Welt ihre Worte«. Aber, sage ich, hat Israel es etwa nicht verstanden? Erstens Moses sagt »Ich will euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-
- 21 »volk, auf ein unverständiges Volk will ich euch zornig machen« und Jesaias (zweitens) wagt es und sagt »Ich liess mich finden von denen,
- 22 »die mich nicht suchten, offenbar wurde ich denen, die nicht nach mir
- 23 »fragten«, aber zu Israel sagt er »Den ganzen Tag breitete ich meine
- 24 »Hände aus nach einem Volk, das ungehorsam ist und widerspricht«.
- 25 Dann frage ich nunmehr: Hat etwa Gott sein Volk verstossen? Nimmermehr! Denn auch ich bin ja ein Israelit aus dem Samen Abrahams
- 26 vom Stamme Benjamin. (Nein,) »Gott hat sein Volk, das er vorher-

in den Jesaiastext eingefügt hatte) der Nachdruck. Die weitere Argumentation 14—15 ist folgende: Wenn „jedem“ von der Schrift das ἐπικαλεῖν zugestanden wird, muss auch dessen Voraussetzung, das πιστεῦειν allgemein sein, womit das v. 12 behauptete bewiesen ist; πιστεῦειν kann nun aber weiterhin nur derjenige, der eine Botschaft zu „hören“ bekommen hat, was nur möglich ist, wenn sie „verkündet“ wurde: „verkündet“ kann sie aber nur durch jemand werden, der den Auftrag von Gott bekommen hat. Ergo liegt es im Willen Gottes, dass die Glaubensbotschaft auch den Juden verkündet werde. Und das wird bestätigt durch Js 52 7: in dem Wort εὐαγγελίζεσθαι liegt die Beweiskraft des Citates. Wenn nun aber auch die Botschaft an alle ergangen ist, so haben doch nicht alle ihr Gehör gegeben — was übrigens schon Jesaias 53 1 geweissagt hat (v. 16). Das Wort ἀκοή giebt Gelegenheit zu der das in v. 8—14 Ausgeführte bestätigenden Anmerkung, dass die Stufenleiter πίστις — ἀκοή — ῥῆμα richtig ist (v. 17). Gepredigt ist auch Israel die Botschaft wie schon Ps 18 5 sagt (v. 18), aber es hat sie nicht zu Herzen genommen, während die Heiden sich bekehrt haben: das bezeugen bereits Moses Deut 32 21 und Jesaias 65 1 f. (v. 19—21). **XI 1—4** Nun stellt der Apostel die naheliegende entscheidende Frage: Hat Gott sein Volk verstossen? Antwort „Nein“! Den Beweis liefert 1) die Tatsache dass Paulus selbst ja doch Christ geworden ist (v. 1. 2) 2) die Antwort welche Elias von Gott erhielt (v. 2—4). Aber vielleicht ist v. 1 = 'Wie könnte ich, ein echter Israelit, so etwas behaupten!' 2 προέγνων vgl. 8 29. ἐν Ἠλείᾳ nach Analogie von ἐν Ἡσαΐᾳ als ob es ein „Buch Elia“ gebe. οὐκ ἀπόσπαστο usw. nach Ps 93 14 gebildet. ἐντυγχάνω τινί 'verhandle mit jemand' ὑπέρ τινος für einen Dritten (Hebr 7 25. BGU I 246 12 f. P. Amherst II 35 20 P. Tebt. 183) κατὰ τινος gegen ihn (vgl. I Macc 8 32 10 61. 63 11 25 P. Amherst II 134 10) περί τινος über



»bestimmt hat, nicht verstossen«. Erinnert euch einmal, was in (der) Elias(geschichte) die Schrift sagt, wie er bei Gott gegen Israel Klage führt. »Herr, deine Propheten haben sie getötet, deine Altäre zertrüm- 3  
»mert, und ich bin allein übrig geblieben und sie trachten nach meinem »Leben«. Aber was sagt ihm da der Gottespruch? »Ich habe mir (noch) 4  
»siebentausend Mann übrig behalten, die ihr Knie nicht vor dem Scheusal »gebeugt haben«. Ebenso ist nun auch in der jetzigen Zeit ein durch 5  
Gnadenwahl (ausgesonderter) Rest vorhanden: und wenn er durch die 6  
Gnade (ausgelesen ist), so ist er's also nicht nach Werken — sonst wäre ja die Gnade keine Gnade mehr. Und weiter? (Nun,) was Israel er- 7  
strebt, das hat es nicht (in seiner Gesamtheit) erreicht, sondern (nur dieser) Rest hat es erreicht, die übrigen sind verstockt worden, wie ge- 8  
schrieben steht »Gott hat ihnen den Geist der Betäubung gegeben, Augen »zum nicht sehen, und Ohren zum nicht hören, bis auf den heutigen »Tag« und David sagt »Ihr Tisch soll ihnen zur Schlinge und »zur 9  
»Falle und zum Aergernis und zur Vergeltung werden, ihre Augen 10  
»sollen verfinstert werden, dass sie nicht sehen, und ihren Rücken »beuge immerdar«. Nun frage ich: sind sie etwa angestossen, damit sie 11  
(endgiltig) zu Falle kommen sollten? Nimmermehr! Sondern durch ihren Fehltritt ist das Heil zu den Heiden (gekommen), um sie (die

jemanden oft z. B. P. Amherst II 142 10 P. Oxyr. II 237 VI 35 VII 7 wie ἐνενά-  
τινος P. Oxyr. III 533 25. Vgl. R. Laqueur Quaestiones epigraphicae et papy-  
rologicae (Diss. Strassburg 1904) p. 18. 3 III Reg 19 10 mit Umstellung. 4 χρη-  
ματισμός urspr. vom Orakel gesagt 'göttlicher Spruch': von einer Aeusserung  
Gottes überhaupt schon II Macc 2 4 und wieder I Clem 17 5 Origenes Comm.  
in Joh. XX 10 68 15 124 17 136 Euseb de eccles. theol. II 21 1 III 3 16. Das  
Citat aus III Reg 19 18 hat mit dem Luciantext und dem Hebr. die erste  
Person statt der in AB gebotenen zweiten. Sinn: 'nicht du allein bist übrig,  
wie du meinst, sondern noch 7000 andere'. τῇ Βάαλ: sprich τῇ αἰσχύνῃ.  
Die Scheu den Götzennamen auszusprechen hat zu seiner Ersetzung durch  
αἰσχύνῃ geführt, was man aber nur selten (z. B. III Reg 18 25) schrieb, in  
der Regel bloß beim Vorlesen einsetzte (genau wie bei הָרָה): das hat aber  
doch vielfach zur Correctur des Artikels τῷ in τῇ geführt (IV Reg 21 3 Jer  
2 8 12 16 u. ö.). Aber auch schon im masoreth. Text hat oft der Ersatz  
durch הָרָה stattgefunden z. B. II Sam 2 8 3 8 vgl. I Chron 8 33 9 39 u. ö.  
Aufgehellt durch Dillmann Monatsber. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1881, 601 ff.  
5—10 Tatsächlich ist jetzt ebenso wie zur Zeit des Elias ein wenn auch  
kleiner Bruchteil des Volkes bei Gott geblieben. 5 λίμμα vulgär gesprochen  
für λείμμα = τὸ λειπόμενον (v. 4). 5 Dass Gott selbst die Auswahl getroffen  
hat schliesst Paulus aus der ersten Person κατέλιπον ἑμαυτῷ v. 4: dann ist  
es also sichtlich ein Gnadenact, der sich nicht auf verdienstliche Taten grün-  
den kann. 6 ἐπεὶ wie 3 6. οὐκέτι nicht zeitlich 'nicht mehr' sondern logisch  
'also nicht' wie 14 15 Gal 3 18. 8 Das Citat combinirt aus Deut 29 4 und  
Js 29 10. 9 Ps 68 23—24: statt θύραν hat LXX ἀναπαόδοσιν, citirt wegen  
v. 10 = 24. 11 Hat denn nun aber Gott die Mehrzahl seines Volkes verblen-  
det um sie zu verderben? Nein, die Verstockung Israels dient nur dazu, den  
Heiden das Heil zu bringen, welches das erwählte Volk ablehnt. Dann wird  
dies aber auf die Heiden eifersüchtig werden, seinen Irrtum einsehen und

- 12 Juden,) eifersüchtig zu machen. Wenn aber ihr Fehltritt Reichtum für die Welt und ihr Versagen Reichtum für die Heiden (bedeutete), um wie viel mehr (wird) dann ihr Erfüllen (Segen über die Welt ausgiessen)!  
 13 Und nun ein Wort zu euch, die ihr Heiden(christen) seid! Insofern ich Heidenapostel bin, preise ich mein Amt (in dem Sinne), ob ich vielleicht meine Stammesverwandten dem Fleische nach eifersüchtig machen und einige von ihnen (dadurch) retten kann. Denn wenn (schon) ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt (bedeutete), was kann da (vollends) ihre (Wieder)aufnahme anders bedeuten als Leben aus dem Tode? Wenn das Erstlingsbrot heilig ist, so ist der ganze Teig heilig, 17 und wenn die Wurzel heilig ist, so sind es auch die Zweige. Wenn

sich auch bekehren (v. 25). **12** ἡττημα seltenes Wort: hier und I Cor 6 7 das Zurückbleiben hinter den Anforderungen, das 'Minus': die Bedeutung nicht durch den üblichen Sinn von ἡττάομαι (wie Js 31 8) sondern durch ἡττων bestimmt. Dies hier durch die Parallele mit der ersten Satzhälfte deutlich. Auch muss αὐτῶν alle drei Mal dasselbe, also die Gesamtheit des Volkes Israel, bezeichnen. In der gleichen Parallele steht aber auch das Folgende, dessen Sinn also sein muss: 'um wie viel mehr wird die völlige Bekehrung Israels Heil für die Welt bedeuten' (vgl. v. 15). πλήρωμα αὐτῶν ist demnach hier gleich πλήρωσις = ὅταν πληρώσωσι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (wie 13 10): die Form auf -μα ist der Gleichheit mit παράπτωμα und ἡττημα wegen aus rhetorischen Gründen gewählt (vgl. 5 16 δικαίωμα = δικαίωσις). **13** διακονία hier also = Heidenapostolat. **15** Prägnant für ζωῇ τοῖς ἐκ νεκρῶν ἀνεστηκόσιν: gemeint ist die messianische Endzeit, in der das συνζῆν τῷ Χριστῷ (6 8) stattfinden wird. Vgl. I Thess 4 17 I Cor 15 52 ff. **16<sup>a</sup>** Vgl. Num 15 20. ἀπαρχή die erste Gabe, die von dem Teig φύραμα Gott dargebracht wird. Sinn also wohl: das Gläubigwerden dieser „Erstlinge“ von Israel garantiert das Heil der Gesamtheit. Logisch steht die Behauptung freilich auf schwachen Füßen. **16<sup>b</sup>** ist einleuchtender: da die Gesamtheit Israels die Zweige sind, so kann unter der 'Wurzel' nichts andres verstanden werden als die Ahnherrn des Volkes, die Patriarchen (v. 28): Auf keinen Fall sind die „gläubigen“ Juden die Wurzel, vielmehr sind diese nach v. 17 sicher die stehengebliebenen Zweige im Gegensatz zu den „herausgebrochenen“, den Ungläubigen. Man hat dementsprechend auch die ἀπαρχή in 16<sup>a</sup> von den Patriarchen verstehen wollen: möglich ist das — denn das Bild ist eben unter allen Umständen ein verunglücktes. Gennadius (Catene 410 21 ff.): ἀπαρχὴν μὲν νοήσεις τὸν δεσπότην Χριστόν, ὡς ἐξ αὐτῶν τὸ κατὰ σάρκα γενόμενον καὶ διὰ τῆς ἀναστάσεως τῆς υἰοθεσίας κατάρξαντα, ῥίζαν δὲ τὸν Ἀβραάμ, ὡς πρῶτον τοῦ γένους παντός· φύραμα δὲ καὶ κλάδους σύμπαντα τὸν λαόν. So auch Theodor (ebenda 411 16 ff.). **17** Lehrreich, dass hier, wo es den Wert Israels gegenüber heidenchristlichem Dünkel zu verteidigen gilt, die eben noch (cap. 9—10. 11 25) als überwiegende Mehrzahl geschaute Menge der ungläubigen Volksgenossen mit einem Male dem warmherzigen Patrioten Paulus aus τινές erscheint. ῥίζα τῆς πίότητος = 'fette Wurzel': aus ihr stammt letztlich der den edlen Oelbaum kennzeichnende Fettgehalt. ἐγκεντρίζω ist der technische Ausdruck für 'aufpfropfen' vgl. Aristot. de plantis 6 p. 820<sup>b</sup> 34 u. ö. Aber im übrigen stimmt das Gleichnis nicht mit der Naturgeschichte. Schon Origenes sagt sehr fein (Comm. in Rom. VIII § 10 t. 7 p. 265 Lommatzsch): *quod non eo ordine apostolus oliuae et oleastri similitudinem*

aber einige von den Zweigen herausgebrochen sind, und du — der du vom wilden Oelbaum stammst — unter sie eingepropft bist und mit Teil hast an der fettspendenden Wurzel des Oelbaums, so rühme dich 18 (doch deswegen) nicht über die (andern) Zweige. Und wenn du es tust, (so wisse): nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich. Da 19 wirst du nun entgegen: (Ja aber) es sind doch Zweige ausgebrochen worden, damit ich eingepropft würde. Schön — (aber) auf Grund des 20 Unglaubens sind sie ausgebrochen, und du stehst fest (nur) auf Grund des Glaubens. Hege keine stolzen Gedanken, sondern fürchte dich (lieber)! 21 Denn wenn Gott die natürlichen (angewachsenen) Zweige nicht geschont hat, so wird er (gegebenen Falls) auch dich nicht schonen. Da siehst 22 du also die Güte und die Strenge Gottes (beisammen): über die Gefallenen Strenge, über dich aber die Güte Gottes — falls du (nämlich) in (dem Bereich dieser) Güte beharrst: sonst wirst auch du (aus dem Oelbaum wieder) herausgeschnitten werden. Und andererseits werden auch jene, 23 falls sie nicht im Unglauben beharren, (wieder) eingepropft werden. Denn Gott vermag sie wieder einzupropfen. Wenn nämlich du aus 24 dem deiner Natur entsprechenden wilden Oelbaum ausgeschnitten und wider deine Natur in den edlen Oelbaum eingepropft wurdest, um wie viel mehr werden diese von Natur (Edlen) in ihren eigenen Oelbaum (wieder) eingepropft werden. Drum will ich euch, (meine) Brüder, dies 25 Geheimnis nicht verhehlen, damit ihr nicht auf eure eigene Weisheit baut, dass eine teilweise Verstockung über Israel gekommen ist, (aber nur) bis die Vollzahl der Heiden (zum Glauben) eingehe, und so wird 26 (dann schliesslich) ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht »Kommen wird aus Sion der Retter, er wird die Gottlosigkeiten von Jacob »wenden, und dies ist mein Bund mit ihnen, wenn ich ihre Sünden 27

*posuit, quo apud agricolas habetur. Illi enim magis oliuam oleastro inserere et non oliuae oleastrum solent. Paulus uero apostolica auctoritate (= ein Apostel darf sich das erlauben) ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptauit.* Man pflanzt doch das edle Reis auf den Wildling, nicht umgekehrt, sonst verdirbt ja der edle Stamm! Paulus ist eben ein Stadtkind — Jesus war vom Lande. 17—19 Diesen Ausführungen liegt der 4 12 Gal 3 6 ff. in anderer Richtung verwertete Gedanke zu Grunde, dass die Heiden in die durch Abraham inaugurierte Glaubensgemeinde des wahren Israel aufgenommen werden. 20—24 Polemik gegen falsche Heilsgewissheit und Ueberhebung des Heiden über den Juden. Das Vorhandensein der πίστις allein regelt auch für die Zukunft Gottes Verhalten. 22 περόντας wie 11 'ungläubig gewordene', wie der Gegensatz (ἐάν ἐπιμένῃς usw.) zeigt. ἀποτομία 'Strenge' hellenistisch oft: z. B. Plutarch de liberis educandis 18 p. 13<sup>d</sup> δεῖ τοὺς πατέρας τὴν τῶν ἐπιτιμημάτων ἀποτομίαν τῇ πρώτῃ μὲν γίνονται. 23 ἐπεὶ wie 6. 25 ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι wie 12 16 nach Prov 3 7 μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῶν, φοβοῦ δὲ τὸν θεόν vgl. Js 5 21. 26—27 bis διαθήκη aus Js 59 20 f. (wo aber ἐνεκὲν Σιών steht: ἐκ Σιών wohl nach Ps 13 7), dann Js 27 9 (wo aber αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν). Js 59 20 wird auch rabbinisch auf den Messias gedeutet Talm. Bab. Sanhedrin 98<sup>a</sup> 'Rabbi



28 »tilgen werde«. Hinsichtlich des Evangeliums sind sie Feinde (Gottes)  
 um eurentwillen, hinsichtlich der Erwählung sind sie Geliebte (Gottes)  
 29 um der Vorväter willen. Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben  
 30 und die Berufung Gottes. So nämlich, wie ihr einst Gott ungehorsam  
 waret, jetzt aber Erbarmung erfahren habt durch ihren Ungehorsam,  
 31 so sind diese jetzt ungehorsam geworden, damit auch sie durch eure  
 32 Erbarmung (dereinst) Erbarmung erfahren sollen. Denn Gott hat alle  
 unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich über alle erbarme.  
 33 O welche Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes,  
 wie unerforschlich sind seine Entscheidungen und wie unbegreiflich  
 34 seine Wege! »Wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein  
 35 »Ratgeber geworden? Oder wer hat ihm etwas gegeben, dass (Gott)  
 36 »es ihm vergelten müsste?« Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm  
 ist das All, ihm sei Preis in Ewigkeit, Amen!

*Jochanan sagt 'Wenn du die Zeit sehn wirst, in der viele Verwirrung über Israel kommen wird wie ein Strom, dann erwarte den Messias selbst wie Jesaias 59 19 sagt' (s. Sanday-Headlam). 28 δι' ὑμᾶς = 'damit das Heil zu euch Heiden komme' v. 11: hier διὰ vom Zweck, aber διὰ τοὺς πατέρας vom Grunde; also nur rhetorische Wortparallele. Ebenso κατὰ τὸ εὐαγγέλιον 'in Anbetracht der Art, wie sie sich zum Evangelium stellen' aber κατὰ τὴν ἐκλογὴν 'da sie doch einmal das auserwählte Volk Gottes sind'. 29 ἀμεταμέλγητα hier 'unbereubar' (nicht 'unbereut') auch II Cor 7 10 wie lat. *inimicus* unbesiegbar vgl. Kühner-Blass Gramm. I 2 p. 288 f. 31 τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει entspricht formell dem τῇ τοῦτων ἀπειθείᾳ, wird also zu ἐλεηθῶσι gehören so wie dies zu ἡλεήθητε: aber die Wortstellung legt andererseits näher ἡπειθήσαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει zu verbinden 'sie haben sich durch den Erweis göttlichen Mitleides an euch nicht umstimmen lassen'. Statt des zweiten νῦν erwarten wir etwa ein in die Zukunft weisendes ποτέ: aber Paulus setzt die Bekehrung Israels vielleicht in die nächste Zukunft = 'nun'. Möglicherweise aber haben die zahlreichen morgen- und abendländischen Zeugen, die dies nur wenig bezeugte νῦν tilgen, den Urtext bewahrt. 32 Zum Ausdruck vgl. Gal 3 22 Sap. 11 28. τοὺς πάντας Heiden (v. 30) wie Juden (v. 31). Mit diesem tröstlichen und fröhlichen Ergebnis endet die c. 9 begonnene Untersuchung. Der, wenn man will, absolute, „philosophische“ Standpunkt von c. 9 ist verlassen und der religiöse allein behält das Feld, die feste Zuversicht, dass Gott alles zum Guten führen wird, bricht siegreich durch: ein feierlicher Jubelruf 33—36 schliesst das Ganze ab, in den sich doch auch die Freude mischt, dass Gott den Apostel in seine unerforschlichen Ratsschlüsse hat einen Einblick tun lassen. σοφίας und γνώσεως sind natürlich ebenso wie πλούτου Eigenschaften Gottes. 34 = Js 40 13. 35 ist Job 41 2 aber nicht nach LXX, auch I Cor 3 19 wird Job 5 13 nicht nach LXX citiert: Paulus scheint für Job eine andere griechische Übersetzung benutzt zu haben (s. Vollmer d. alttest. Citate bei Paulus 22 f.). 36 Reitzenstein (Poi- mandres 391) vergleicht Hermes Trismegistos XIII 19 (Poi. p. 347) σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ, ἐπὶ σέ τὸ πᾶν und die Aufschrift eines Zauberringes bei Berthelot (Alchimistes grecs introd. 133) ἐν τῷ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ ἔχοι τὸ πᾶν, οὐδέν ἐστι τὸ πᾶν. Vgl. auch Philo de animalibus sacrificio idoneis p. 242 30 ὡς ἐν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἓν. Paulus mag diese ihm irgendwie — vielleicht ohne dass er wusste,*

Ich ermahne euch nun, ihr Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, <sup>12</sup> eure Leiber als lebendiges heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen; (das sei) euer vernünftiger Gottesdienst! Und gestaltet euch <sup>2</sup>

was es war — bekannt gewordene „Grundformel des ägyptisch-griechischen Mysticismus“ in seinem Sinne verwendet und so umgeprägt haben. τὰ πάντα ist hier 'die Weltgeschichte' im weitesten Sinne, vgl. I Cor 8 6. **XIII** Nach Beendigung der letzten theoretischen Auseinandersetzung beginnt nun ein rein ermahnender Teil, der von cap. 12—15<sup>13</sup> reicht. Unter welchen Gesichtspunkten aber gerade diese Ermahnungen ausgewählt sind, können wir nicht sagen: ein Princip der Disposition ist nicht zu sehen. **1** Das οὖν ist nur äusserliche Ueberleitungspartikel, die neuen Gedanken setzen unvermittelt ein. παρακαλεῖν διὰ τινος 15 30 I Cor 1 10 II Cor 1 4 10<sup>1</sup> (anders 5 20) II Thess 3 12 (als Variante) = ermahnen durch Vermittelung (διὰ τι Phm 9) von = unter Hinweis auf etwas. οἰκτιρμοί wie II Cor 1 3 Phil 2 1 Hebr 10 28: nur Col 3 12 wohl Singular. Der bei Abstracten häufige Plural ist gut griechisch (s. Kühner-Gerth II 1 p. 17), aber das hebr. מַחֲמִים ist der Anlass dafür geworden, dass die Pluralform in der LXX wie im Neuen Testament fast ausschliesslich gebraucht wird (Sing. Zach 1 16 7 9 12 10 Dan 1 9 9 18 Baruch 2 27 Sirach 5 6 IV Macc 6 24 Col 3 12). παραστήσαι wie 6 13. 16. 19 vgl. auch II Cor 4 14 11 2 Col 1 22. 28 Eph 5 27; I Cor 8 8. Doch ist hier wohl zugleich daran gedacht, dass περιστάσαι θυσίαν Terminus technicus des Opfern ist vgl. Dittenberger Or. inscr. I 332 17. 42 II 456 20. 21. 764 23. 33. 36. 38. 46 Syll. II 554 6 653 65. 70. 71 vgl. 553 46. Xenophon Anab. VI 1 22 Josephus Ant. IV 6 4 Lucian de sacrificiis 13 Polybius hist. XVI 25 7 Aelian historia animalium VII 44 u. ö.: dass es in der LXX zufällig nicht vorkommt, ist natürlich gleichgiltig (gegen Weiss).

Λογικός = 'vernünftig' ist ein Lieblingswort der Philosophen (die LXX kennt es nicht): die Bezeichnung λογική θυσία im Gegensatz zum cultischen Opfer findet sich in der ägyptisch-hellenistischen Mystik der hermetischen Schriften: I § 31 und XIII (XIV) § 17—19 (s. Beilage 3). Man muss diese Texte lesen, um zu verstehen, in welchem Zusammenhang dieser Begriff erwachsen ist. Paulus verwendet hier wie kurz vorher 11 36 (was schwerlich Zufall ist) hermetische Termini. In ähnlichen Bahnen bewegt sich Philo de animalibus (II 242 ff. M) z. B. ἡ τιμῶσα ψυχὴ (es ist vom Opfer die Rede) τὸ ὄν, δι' αὐτὸ τὸ ὄν ὀφείλει μὴ ἀλόγως μηδ' ἀνεπιστημόως ἀλλὰ καὶ σὺν ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ τιμᾶν und de sacrificantibus 1 ff. besonders p. 254; weiteres bei Gfrörer Philo I 464 ff. Apollonius von Tyana περὶ θυσίων bei Euseb Praepar. evang. IV 13 οὕτως τοίνυν μάλιστα ἂν τις οἴμαι τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιεῖτο τοῦ θεοῦ... εἰ... μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν (überhaupt) μήτε ἀνάπτοι πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι... μόνῃ δὲ χρῆτο πρὸς αὐτὸν αἰεὶ τῇ κρείττειν λόγῳ, λέγῳ δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι... νοῦς δὲ ἐστὶν οὗτος, ὄργανον μὴ δεόμενος. Vgl. Seneca ep. 95 50 de benef. I 6 3, fragm. 123 und überhaupt Lactantius Instit. VI 24—25. Das Eigentümliche dieser Stellen ist nicht die Ueberordnung des Sittlichen über das Kultische — das ist ja bereits für die Prophetenpredigt typisch und auch der griechischen Polemik wohlbekannt — sondern die Betonung der „Vernünftigkeit“ des ethischen Opfers. Vgl. auch I Petr. 2 5.

τὴν λ. λατρείαν ist Apposition zum ganzen Satz vgl. I Tim 2 6, nicht zu τὰ σώματα. **2** συνσχηματίζειν noch I Petr 1 14, das Gegenteil μετασχηματίζειν (was hier durch μεταμορφοῦν ausgedrückt ist) I Cor 4 6 II Cor 11 13. 14. 15 Phil 3 21. Beides hellenistisch nicht selten. Der Gegensatz zeigt, dass μεταμορφοῦσθε usw. bedeutet: 'seid so, wie ihr im αἰὼν μέλλων sein werdet'. Paulus vermeidet im Gegensatz zu seiner Vorliebe für den Begriff des νόου

nicht diesem Aeon gleich, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung des Geistes, dass ihr prüfet, was Gottes Wille sei, (was) das Gute, 3 Wohlgefällige und Vollkommene. Ja, ich schärfe kraft der mir verliehenen Gnade einem jeden unter euch ein, nicht hoch hinaus zu streben über Gebühr, sondern nach Besonnenheit zu streben, jeder wie ihm 4 Gott das Mass des Glaubens zugeteilt hat. Wie wir nämlich in einem Leibe viele Glieder haben, diese Glieder aber nicht alle die gleiche 5 Verrichtung besorgen, so sind wir Viele ein Leib in Christus, einzeln 6 aber betrachtet in unserm gegenseitigen Verhältnis Glieder. Und da wir nun verschiedene Gnadengaben besitzen, je nach der uns verliehenen Gnade, etwa Prophetie, (so lasst sie uns) nach Massgabe des Glaubens (benutzen): oder Armenpflege, (dann betätigt euch) in der Armen- 7 pflege; bist du ein Lehrer, in der Lehre; bist du ein Prediger, im Predigen; gibst du von dem Deinen, (tue es) in Schlichtheit, leitest du die Gemeinde, (tue es) mit Eifer, übst du Barmherzigkeit, (tue es) mit 9 Frohsinn. Die Liebe (sei) ungeheuchelt. (Seid Leute) die das Böse ver- 10 abscheuen und am Guten hängen, die einander brüderlich lieben, an 11 gegenseitiger Ehrerbietung übertreffen, an Eifer nicht lässig, vom Geist

αἰὼν — ob mit Absicht? — den Ausdruck αἰὼν μέλλων oder ähnliches (nur Eph 1<sup>21</sup> 2<sup>7</sup> vgl. Hebr 6<sup>5</sup>). Ueber die beiden Aeone vgl. Bousset Rel. d. Judent. 230 ff. Weber jüd. Theol. 371. Klar IV Esra 7<sup>12—13</sup> *Da sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und nahe an grossen Nöten. Die Wege des grossen Aeons aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des ewigen Lebens*; auch IV Esra 6<sup>55</sup> ff. Der Vergleich zeigt besonders deutlich die Bedeutung der ethischen Weiterbildung bei Paulus s. zu 6<sup>3</sup>. Die ἀνακαίνωσις τοῦ νοός geschieht dadurch, dass der Christ dem bei der Taufe empfangenen πνεῦμα die Herrschaft über seinen νοός einräumt. Ob τὸ ἀγαθὸν usw. Attribute zu θέλημα oder (wie oben ausgedrückt) substantivierte Adjectiva sind, lässt sich nicht sicher entscheiden. 3 χάρις hier also das Apostelamt, anders v. 6. διὰ c. gen. wie 15<sup>15</sup> c. acc. = ‘auf Grund, kraft’. Rhetorisches Wortspiel mit προνεῖν. Vgl. Eph 4<sup>7</sup>. 5 ff. Diese ganze an das Gleichnis vom Leibe angeknüpfte Paränese hat ihre genaue Parallele I Cor 12<sup>12</sup> ff. Dass aber mit ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ nicht bloss ein Gleichnis, sondern eine mystische Realität ausgesagt werden soll, zeigt I Cor 12<sup>13</sup>. 6 Der mit ἔχοντες beginnende Satz läuft in ein Anakoluth aus, und von 7 an wechselt die Construction beständig. Statt hinter διάφορα erst den allgemeinen Gedanken zu Ende zu führen (‘so lasst sie uns auch dementprechend benutzen’) bringt Paulus sofort Beispiele und fällt dabei aus der Construction. κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως = ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως = κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν. προφητεία s. I Cor 14<sup>3</sup> f. 24. 7 διακονία vgl. I Cor 16<sup>15</sup> ff. II Cor 8<sup>4</sup> f. 19 f. 9<sup>12</sup> f. 8 μεταδιδόναι wie Luc 3<sup>11</sup> Eph 4<sup>28</sup> Hermas Vis III 9<sup>2.4</sup> ‘Almosen geben’. ἀπλότης auch II Cor 9<sup>11.13</sup> beim Almosengeben genannt. μὴ τὴν τῶν ἀνθρώπων θηρώμενος δόξαν, ἀλλὰ τὴν χρεῖαν τοῦ δεομένου πληρῶν Theodoret z. St. (III 132 Sch. Catene 443<sup>14</sup>) vgl. Bousset Judentum 400 f. ἰλαρότητι vgl. II Cor 9<sup>7</sup> Prov 22<sup>8a</sup>. 9 vgl. II Cor 6<sup>6</sup>. 10 προηγεῖσθαι τινα (statt τινός) = ἡγεῖσθαι τινα ὑπερέχοντα wie Phil 2<sup>3</sup> (Blass). 11 Im folgenden eine ganze Reihe syntaktisch



entbrannt, dem Herrn zu Diensten, in Hoffnung fröhlich, in Trübsal 12 geduldig, anhaltend am Gebet, an den Nöten der Heiligen nehmet (hilf- 13 reich) teil, der Gastfreundschaft befleissiget euch. Segnet, die euch ver- 14 folgen, segnet (sie) und fluchet (ihnen) nicht. Freuet euch mit den 15 Fröhlichen, weinet mit den Weinenden, seid eines Sinnes gegen einan- 16 der. Strebet nicht nach hohen Dingen, sondern lasst euch zu geringen herabziehen! »Bauet nicht auf eure eigene Weisheit«; vergeltet nie- 17 mandem Böses mit Bösem, sinnet auf Gutes gegen alle Menschen. Wenn's möglich ist, so viel an euch liegt, haltet mit allen Menschen 18 Frieden. Rächet euch nicht selbst, liebe (Brüder), sondern lasst dem 19 Zorne (Gottes) Raum, steht doch geschrieben »Mein ist die Rache, ich »will vergelten spricht der Herr«. Vielmehr »wenn dein Feind hungert, 20 »speise ihn, wenn er dürstet, tränke ihn: denn wenn du das tust, wirst »du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln«. Lass dich nicht vom 21 Bösen überwinden, sondern überwinde mit dem Guten das Böse. Je- 13 dermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan: denn es giebt keine Obrigkeit ausser von Gott, und die da sind, die sind von Gott geordnet. Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der lehnt sich gegen Gottes 2

verschiedener Dative rhetorisch parallel gestellt. Abendländische Zeugen lesen gegen den Zusammenhang  $\kappa\alpha\rho\tilde{\omega}$  statt  $\kappa\upsilon\rho\tilde{\iota}\omega$ .  $\tau\tilde{\eta}$  θλίψει Dat. temporis (Kühner-Gerth II 1, 445 f.) aus rhetorischen Gründen gebildet. 14 Der plötzliche Uebergang zur Feindesliebe wohl auch durch die Wortgleichheit des vorausgehenden  $\delta\iota\omega\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  veranlasst ohne Rücksicht auf den inhaltlichen Gegensatz der beiden  $\delta\iota\omega\kappa\omicron\iota\nu$ . Hier einer der seltenen Fälle, wo Paulus auf ein Wort Jesu Bezug nimmt, freilich ohne es als Citat zu kennzeichnen: vgl. Mt 5 44 + Luc 6 28. Vgl. sonst noch 13 9 f. I Cor 7 10. 25. 9 14 11 23 ff. 13 2 I Thess 4 15. 19  $\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$  τόπον Eph 4 27 Sirach 4 5 13 22 19 17 38 12.  $\pi\omicron\iota\sigma\tau\epsilon$  ὁργῇ;  $\tau\tilde{\eta}$  τοῦ θεοῦ bemerkt Joh. Chrysostomus (IX 682<sup>a</sup> Montf. Catene 454 17): das folgende Citat bestätigt diese Exegese. Es ist Deut 32 35 (unter Zufügung von λέγει κύριος) aber nicht nach der völlig abweichenden LXX, sondern in einer mehr dem Urtext (לִי נָקָם וְשׂוֹם) sich anschliessenden Version, die Hebr 10 30 wiederkehrt, und eine auffällige Parallele im Targum Onkelos z. St. findet: קדמ פורענותא ונאמ אשלים (ed. Berliner 1884) 'vor mir ist die Rache und ich will vergelten'. Vollmer (alttest. Citate bei Paulus 30 ff.) hält eine von LXX abweichende Uebersetzung des Deut für die allen gemeinsame Quelle. 20 ist genau Prov 25 21—22 LXX. XIII 1—7 weist zum Gehorsam gegen die weltlichen Behörden an, die als göttliche Institutionen charakterisiert werden. Die antirömische Stimmung der Juden hat wohl früh in der christlichen Gemeinde Widerhall gefunden und ist später schnell durch die Verfolgungen gewachsen: der Gegensatz zum Kaiserkult spielt dabei eine wesentliche Rolle s. S. 55: zugleich wirken chiliastische Gedanken ein, um das Christentum 'weltfremd' zu machen. 1 Sap. 6 1 ἀκούσατε οὖν βασιλεις. .<sup>3</sup> ὅτι ἐδόθη παρὰ τοῦ κυρίου ἡ κράτης ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου, ὃς ἐξετάσει ὑμῶν τὰ ἔργα. .<sup>4</sup> ὅτι ὑπέρκειται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας οὐκ ἐκρίνατε ὀρθῶς. Josephus Bell. Jud. II 8 7 Die Essener müssen u. a. schwören τὸ πιστὸν αἰεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν· οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαι τι τὸ ἄρχειν. 2 Dieser Gebrauch von ἐκντοῖς ist die Vorstufe zu dem im Martyr. Polyc. 4, Mart. Pionii 4 13 18 2, Vita Polycarpi 14 sich

Verordnung auf: die sich aber auflehnen, die werden sich selbst das  
 3 Urteil zuziehen. Denn die Beamten sind kein Schrecken für die gute  
 Tat, sondern für die böse. Du willst die Obrigkeit nicht fürchten: tue  
 4 das Gute und du wirst Lob von ihr erhalten; denn sie ist dir Gottes  
 Dienerin, (die dich) zum Guten (erzieht). Wenn du aber das Böse tust,  
 so fürchte dich: denn sie führt nicht umsonst das Schwert: denn sie  
 ist Gottes Dienerin, Rächerin zum Erweise des Zornes an dem, der das  
 5 Böse tut. Darum ist's notwendig, ihr untertan zu sein, nicht nur um  
 6 des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen. Deshalb zahlt ihr  
 ja auch Steuern: denn sie sind Beamte Gottes, die gerade dafür Sorge  
 7 tragen. Gebet allen, was ihr ihnen schuldig seid, wem (ihr) Steuer  
 (schuldet), die Steuer; wem Zoll, den Zoll; wem Furcht, die Furcht;  
 8 wem Ehre, die Ehre. Bleibet niemanden etwas schuldig ausser gegen-  
 seitiger Liebe: denn wer den Andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt.  
 9 Denn das (Wort) »Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du  
 »sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren« und was es sonst noch  
 für Gebote giebt, gipfelt in diesem Wort, ich meine »du sollst deinen  
 10 »Nächsten lieben wie dich selbst«. Die Liebe tut dem Nächsten nichts  
 11 böses: so ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Und dies (tut), indem  
 ihr die Gegenwart (recht) erkennt, dass es nämlich nun Zeit für euch

findenden absoluten *ἑαυτοῖς* = 'von selbst'. 3 *θέλεις* bis *ἐξουσίαν* keine Frage! S. Wendland Litteraturformen Cap. I § 44. 4 Ulpian Digesten II 1, 3 *merum est imperium, habere gladii potestatem ad animaduertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur, mixtum est imperium, cui etiam iuris dictio inest* und ebenda I 18, 6 s *qui universas prouincias regunt, ius gladii habent* vgl. Acta Perpetuae 63. 5 Nicht nur aus Furcht, sondern aus Ueberzeugung. 6 *διὰ τοῦτο* parallel zu v. 5 *διό*. Als Subject ist gedacht *ἄρχοντες*. *λειτουργία* ist die übliche Bezeichnung für eine Leistung des Einzelnen im Dienste des Staates, namentlich die Uebnahme eines Amtes: vgl. z. B. Dittenberger Or. inscr. II Index p. 679 oder den Index einer beliebigen Papyruspublikation. Ein anschauliches Bild bei Erman-Krebs Aus den Papyrus d. Königl. Museen S. 148—153. Wer eine *λειτουργία* übernimmt, kann also korrekt *λειτουργός* genannt werden, obwohl die Bezeichnung in diesem Sinne selten ist (CIG II 2881<sub>13</sub> 2882<sub>7</sub> 2886<sub>1</sub> Pap. Oxyr. IV 792): hier ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang sichergestellt. 7 Zum Gedanken vgl. Mt 22<sub>21</sub>. *φόρος* ist die direkte, *τέλος* die indirekte Steuer. 8 Mit geschicktem Uebergang wendet sich Paulus zu der Generalregel des Verhaltens gegen Andere. Aber zugleich tritt fast unbewusst eine Verengung ein: *ἀλλήλους* meint doch Christen auf beiden Seiten, denn einem Heiden darf doch der Christ in Liebe nicht nachstehn! Nur unter Christen ist es denkbar, dass einer immer in des andern Liebesschuld bleibt. Dass Paulus hier unbefangen von „Erfüllung des Gesetzes“ als etwas erstrebenswertem redet und cap. 7 und 10<sub>4</sub> vergessen zu haben scheint, ist charakteristisch für seine unschematische Art zu denken. 9 Die Gebote in der Reihenfolge von Deut 5<sub>17—21</sub> (B) mit Auslassung von 20, was mehrere Hss. corrigieren. Ein Herrenwort wie Mt 22<sub>39—40</sub> liegt wohl zu Grunde. Aehnlich, aber mit einer hier fehlenden polemischen Spitze Gal 5<sub>14</sub>. 10 *πλήρωμα* = *πλήρωσις* wie 11<sub>12</sub>. 11—14 Die Nähe der Parusie als Motiv ver-

ist, aus dem Schläfe aufzuwachen: denn jetzt ist unser Heil näher wie (damals), als wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt und der 12 Tag herangekommen. So lasst uns denn die Werke der Finsternis ablegen und die Waffen des Lichtes anziehen. Wie (es sich) am Tage 13 (ziemt) lasst uns ehrbar wandeln, nicht in Gelagen und Trunkenheit, nicht in Wollust und Unzucht, nicht in Hader und Streit, sondern zieht 14 den Herrn Jesus Christus an, und sorget nicht für das Fleisch zur Befriedigung seiner Begierden.

Wer aber schwach im Glauben ist, den nehmet an, (aber) nicht 14

mehrter sittlicher Energie. 12 Der Begriff der *ἡμέρα κυρίου* (Amos 5 18 u. ö.) macht das an sich schon naheliegende Bild noch besonders erklärlich. *ἔργα* fällt aus dem neuen Bilde heraus. *ὅπλα* am besten erläutert durch I Thess 5 8 (s. zu d. St.). An Ablegen der Nachtkleider und Anziehen der Tagkleidung ist vielleicht gar nicht gedacht, vgl. auch 6 13 II Cor 6 7 10 4 Eph 6 13—17. 13 Theodoret (III 139 Schulze, Catene 468 17): *καὶ γὰρ οἱ τὸν παράνομον ἀσπαζόμενοι βίον ἐκείνῃ ἐν νυκτὶ δρῶντες μεθ' ἡμέραν τὸ τῆς εὐκοσμίας περιτίθενται σχῆμα. βούλεται τοίνυν, ὡς τῆς νυκτὸς διελεύσεως καὶ τῆς ἀγνοίας ληξάσης, τῶν προτέρων ἡμᾶς ἀπηλλάχθαι κακῶν.* 14 Hier wieder als sittliche Forderung aufgestellt, was Gal 3 27 als bereits vorhandene sacramental gewährleistete Tatsache ausgesprochen ist. XIV Von diesen ganz allgemein gehaltenen Ermahnungen wendet sich der Apostel nun fast unvermittelt zu einer höchst speciellen Frage, die in der römischen Gemeinde Unfrieden gestiftet hat. Eine Minderheit (denn c. 14 wendet sich offenbar an die überwiegende Majorität) unter den dortigen Christen hält Wein und Fleisch für 'unrein' (v. 14) und dessen Genuss daher für unerlaubt (v. 2. 21) und macht in der religiösen Wertung der Tage Unterschiede (v. 5).

Die ENTHALTUNG VON FLEISCH UND WEIN ist eine überaus häufige Form religiöser Askese. Vegetarianer sind die Orphiker wie die thrakischen Dionysosmysten und die Pythagoräer (Rohde Psyche II<sup>2</sup> 125 133, 164 1), bei letzteren tritt später auch Weinabstinenz hinzu: Philostrat vita Apollonii I 8 τὰς μὲν ἐμφύχους βρώσεις ὡς οὕτε καθαράς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρητήσατο, τραγήματα δὲ καὶ λάχανα αἰτεῖτο, καθαρὰ εἶναι φάσκων ὅποσα ἡ γῆ αὐτῇ δίδωσι, καὶ τὸν οἶνον καθαρὸν μὲν ἔφασκεν εἶναι πόμα . . ἐναντιοῦσθαι δὲ τῇ τοῦ νοῦ συστάσει. Der Komiker Aristophon schildert die Neupythagoräer (Diog. Laert. VIII 38) ἐσθίουσί τε λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ (vgl. Zeller Philos. d. Griech. III 2<sup>1</sup> S. 93 ff.). Auch in der hermetischen Schrift 'Asclepius' des Ps. Apulejus heisst es am Ende *hoc optantes convertimus nos ad puram et sine animalibus coenam*. Spartianus rühmt in c. 3 der vita des Didius Julianus (Kaiser i. J. 193) von dessen einfachem Leben, dass er *saepe nulla existente religione oleribus leguminibusque contentus sine carne cenaverit*. Religiöser Vegetarianismus war also damals etwas ganz übliches. Philo Therapeuten essen nur ἄρτον εὐτελεῖ καὶ ὄφον ἄλγες, οὓς οἱ ἀβροδιαίτατοι παραρτύνουσιν ἡσώπῳ ποτὸν ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστίν (de vita contemplativa p. 477 7—9). Von den jüdischen Essäern ist die gleiche Sitte nicht direkt bezeugt und nur aus Analogien erschlossen (Zeller Philos. d. Griech. III 2<sup>1</sup> 318 ff. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II<sup>3</sup> 569). Von Jacobus, dem Bruder des Herrn, berichtet Hegisipp (bei Euseb. h. e. II 23 6) dass er οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἐμφυχον ἔφαγεν. Die Ebioniten haben von Petrus behauptet ἐμφύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ αὐτοί, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης. (Epiphanius 30, 15) und die clementinischen Homilien 8 15 12 6 bestätigen das. Dieselben Ebioniten gebrauchen, natürlich aus asketischer Tendenz, beim Abendmahl Wasser statt des



2 um Gedanken zu richten. Der eine ist überzeugt alles essen zu dürfen,  
 3 der Schwache dagegen isst (nur) Gemüse. Derjenige, der isst, soll den,  
 der nicht isst, nicht verachten, und der nicht isst, soll den, der isst,  
 4 nicht richten, hat ihn Gott doch angenommen. Wer bist du denn, der  
 du eines anderen Eigentum richtest? mit seinem Herrn steht der oder  
 fällt er! er wird aber stehen, denn der Herr vermag ihn aufrecht zu  
 5 stellen. Und der eine beobachtet einen Tag mehr als den andern, der  
 andere beobachtet jeden Tag (gleich): jeder soll (nur) in seinen Gedan-  
 6 ken voll überzeugt sein! Wer sich über den (betreffenden) Tag Ge-  
 danken macht, tut es für den Herrn, und wer isst, tut es für den Herrn:  
 denn er dankt ja Gott (dafür). Und wer nicht isst, tut es (auch) für  
 7 den Herrn und dankt Gott (auch dafür). Denn keiner von uns lebt  
 8 für sich selbst und keiner stirbt für sich selbst: denn wenn wir leben,  
 tun wir es für den Herrn und wenn wir sterben, tun wir es (auch)  
 für den Herrn: also, wenn wir leben und wenn wir sterben, sind wir  
 9 des Herrn! Dazu ist ja Christus gestorben und lebendig geworden,  
 10 dass er sowohl über die Toten wie über die Lebenden Herr sei. Und

Weines (Epiph. 30, 16), eine Sitte die noch lange gelebt hat (vgl. Actus Petri Ver-  
 cellenses 2 [S. 394 10 Hennecke] Cyprian ep. 63 vgl. Harnack Texte u. Unters. VII 2  
 S. 117 f.). Jülicher in Theol. Abhandl. Weizsäcker gewidmet S. 217 ff. Zahn Brot  
 und Wein im Abendmahl 1892. Die Enthaltung vom Fleisch ist neben der Ehe-  
 losigkeit ein hervorstechendes Merkmal der von Tatian gegründeten Sekte der  
 Enkratiten (Irenaeus I 28) und die von der Kirche übernommene Fastenpraxis hat  
 schliesslich diese Abstinenz für jeden Christen zur gelegentlichen Pflicht gemacht:  
 für das Mönchtum bildet sie die Basis des 'höheren' 'engelgleichen' christlichen  
 Lebens. Weil also diese Erscheinung so allgemein verbreitet war, ist es unmög-  
 lich, die 'Schwachen' unserer Stelle auf Grund der Askese einer bestimmten Sekte  
 zuzuweisen oder einen speciellen Einfluss festzustellen. Ob κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν  
 im Sinne von Col 2 16 (s. zu d. St.) aufzufassen ist und mit der Askese überhaupt  
 zusammenhängt, bleibt ungewiss. 'Judaistische' Propaganda im Sinne von Gal 4 10  
 anzunehmen verbietet die tolerante Haltung des Apostels. Man wird am ehe-  
 sten an bestimmte Fasttage (Mittwoch und Freitag) denken, aber positiv sicher  
 ist hier nichts auszumachen. Vgl. vDobschütz d. urchristl. Gemeinden S. 93 ff. 274.

1 ἀσθενούντα s. zu 4 21 ff. μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν nach v. 8. 13 zu  
 erklären, nicht nach 23. πιστεύει doppelsinnig 'ist so stark im Glauben' und  
 'ist überzeugt zu dürfen'. 4 σὺ wird der 'Schwache' angeredet. 5 ἡμέραν  
 παρ' ἡμέραν heisst gewöhnlich 'einen Tag um den andern', was hier ausge-  
 schlossen scheint, dann also παρὰ = 'mehr als' wie 12 3 Luc 13 2. 4 Hermas  
 Mand. X 1 2. κρίνω in der ursprünglichen Bedeutung = *cerno* Homer II.  
 Z 188. πληροφορεῖσθω s. zu 4 21. 6 Beide sprechen ihr Tischgebet, der  
 eine beim Fleisch, der andere beim Gemüse: so essen sie beide Gott zu  
 Ehren. Mit v. 7 folgt der allgemeine Gesichtspunkt: wie denn nicht blos  
 bestimmte Handlungen, sondern das ganze Leben des Christen, ja auch sein  
 Tod, in Beziehung zum Herrn steht. V. 9 wendet denselben Gedanken an-  
 ders: in allen Zuständen sind wir Eigentum unsres 'Herrn' vgl. 4 und zu  
 10 9; auch Phil 2 9–10. 10 ἡ καὶ = 'oder' 2 15 I Thess 2 19: ebenso ist  
 καὶ überflüssig in Sätzen wie Epictet I 6 39 τί γάρ ἐστιν ἄλλο ἀκούσθον τῇ  
 τοιαύτῃ ἀγενεῖα ἢ καὶ ἀσέβεια; vgl. Kühner-Gehrt II 2 S. 256. Gott ist der  
 einzige zuständige Richter, die Christen haben nicht zu richten, sondern

du — was richtest du (da) deinen Bruder, oder was verachtest du deinen Bruder? Wir werden ja doch alle vor dem Richterstuhle Gottes stehn, wie geschrieben steht »(So wahr) ich lebe, spricht der Herr, 11 »mir wird sich beugen jedes Knie, und jede Zunge wird (vor) Gott be- »kennen«. So wird also jeder von uns für sich selbst Rechenschaft 12 ablegen vor Gott. Drum wollen wir uns nicht mehr gegenseitig richten: 13 sondern richtet lieber (darauf euer Augenmerk), dem Bruder keinen Anstoss oder Aergernis zu schaffen. (Denn) ich weiss und bin im Herrn 14 Jesus (fest) überzeugt, dass nichts von sich selbst aus »gemein« ist: nur für den, der etwas als »gemein« betrachtet, für den ist es (auch tatsächlich) »gemein«. Wenn nämlich dein Bruder um (d)einer Speise 15 willen sich betrübt, so wandelst du nicht mehr in Liebe. Führe durch deine Speise nicht ihn ins Verderben, für den Christus gestorben ist. Lasst also euer Gut nicht zum Spott werden! Denn das Reich 16 Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede 17 und Freude im heiligen Geiste: wer darin Christus dient, ist vor Gott 18

Rücksicht zu nehmen. 11 Das Citat kombiniert: ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος aus Js 49 18 (u. ö.) und 45 23 in einer ausser Phil 2 10—11 auch bei Justin Apol. I 52 6 erscheinenden Textform. Diese Phil 2 10—11 auf Christus gedeutete Stelle wird hier auf Gott bezogen. Vgl. II Cor 5 10. 14 πέπεισμαι ἐν κυρίῳ wie Gal 5 10 Phil 2 24 II Thess 3 4 = 'vermöge meiner in der Gemeinschaft des Herrn gewonnenen Einsicht' (Lipsius), nicht weil der Apostel an überlieferte Aussprüche Jesu denkt (Weiss). κοινός 'gemein' im Sinne von 'profanus' scheint specifisch jüdisch zu sein. Die Vorstufe dazu zeigt z. B. Plutarch Eroticus 4 p. 751<sup>b</sup> καλὸν γὰρ ἡ φιλία καὶ ἀστέιον, ἡ δὲ ἡδονὴ κοινὸν καὶ ἀνελεύθερον. Zum Gedanken vgl. Act 10 15 Mat 15 11. 15 Die folgenden nicht ganz klaren Ausführungen entsprechen genau den I Cor 8 7—13 gegebenen Anweisungen und werden dadurch erklärt. Zu v. 15 vgl. I Cor 8 7. 9—10; gemeint ist also: wenn der 'Schwache' den 'starken' Bruder Fleisch essen sieht, so kann er dadurch gleichfalls zum Fleischessen verführt werden, obwohl er es subjectiv für Sünde hält: da es aber allein auf das subjective Bewusstsein ankommt (v. 14. 23) so sündigt er damit (obwohl er eine objectiv indifferente Handlung vollzieht). So stürzt der 'Starke', nur weil er nicht auf eine Gewohnheit verzichten will, also aus Mangel an Liebe, seinen schwachen Bruder ins Verderben, für den Christus doch soviel Liebe gehabt hat, dass er für ihn gestorben ist (I Cor 8 11). Uebrigens fällt der Verzicht auf Fleischnahrung dem Südländer nicht eben schwer. Für den schriftstellerischen Charakter des Paulus sehr charakteristisch ist die Art, wie er v. 15. 16 das Specielle nur andeutet, mit 17—19 sofort auf das Allgemeine übergeht, und dann 20—23 erst deutlich sagt, was er 15. 16 gemeint hat. Vgl. Rom 5 12—21. 16 Sinn nicht deutlich, auch die alten Erklärer schwanken: Joh. Chrysostomus (IX 712<sup>c</sup> M. Catene 483 10 ff.) „τὸ ἀγαθὸν“ ἐνταῦθα ἢ τὴν πίστιν φησὶν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐλπίδα τῶν ἐπάθλων ἢ τὴν ἀπηρτισμένην εὐσέβειαν. οὐ γὰρ μόνον, φησὶν, τὸν ἀδελφὸν οὐκ ὠφελεῖς, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ δόγμα καὶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δωρεάν βλασφημεῖσθαι ποιεῖς. Es ist wohl nach 15 2 zu erklären, wo dasselbe positiv gesagt wird: τὸ ἀγαθόν = 'das christliche Ideal'. Sanday-Headlam fassen es = 'die christliche Freiheit' I Cor 10 29. 17 vgl. I Cor 8 8 und I Cor 4 20 s. zu I Cor 6 9. Für den Starken handelt es sich bei dieser Frage eben nicht,

19 wohlgefällig und vor den Menschen zuverlässig. So lasst uns also nach  
 20 Frieden streben und nach gegenseitiger Erbauung. Um einer Speise  
 willen reisse Gottes Werk nicht nieder! Allerdings ist alles rein, aber  
 21 wehe dem Menschen, der mit schlechtem Gewissen isst! Da lobe ich  
 es, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken, noch (sonst  
 22 etwas zu tun), woran dein Bruder Anstoss nimmt. Du behalte (in sol-  
 chem Falle) deinen Glauben (der diese Bedenken nicht hat) für dich  
 vor Gott. Selig, wer sich nicht selbst das Urteil spricht, bei seinen  
 23 Entscheidungen: wer aber einen Unterschied (der Speisen) macht, falls  
 er (»gemeines«) isst, der ist verurteilt, weil es (bei ihm) nicht aus dem  
 Glauben (entspringt): und alles, was nicht aus dem Glauben (quillt),  
 15 das ist Sünde. Es müssen aber wir, die Starken, die Mängel der  
 2 Schwachen tragen, und nicht uns selbst zu Gefallen leben: jeder von  
 uns soll dem Nächsten zu Gefallen leben auf das Gute gerichtet, zur  
 3 Erbauung: hat doch auch Christus nicht sich selbst zu Gefallen gelebt,  
 sondern nach dem Schriftwort »Die Schmähungen derer, die dich  
 4 »schmähten, sind auf mich gefallen«. Nämlich, was zuvor geschrieben  
 ist, das ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Ge-  
 duld und den Trost, welchen die Schriften gewähren, Hoffnung ge-

wie er behauptet, um Essen und Trinken, sondern darum, ob er Friede hal-  
 ten will. **19** οἰκοδομή (s. zu I Cor 3 9): dadurch veranlasst **20** ἔργον τοῦ  
 θεοῦ = die Gemeinde vgl. 15 2 I Cor 3 9 θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. κατάλυε  
 bleibt im Bilde. **21** vgl. I Cor 8 13. **22** πίστιν (wie 1 πιστεύει und 2 ἀσθε-  
 νοῦντα τῇ πίστει) entsprechend v. 23, aber dem Inhalt nach hier = Glaubens-  
 stärke, Freiheitsbewusstsein. 'Selig, wer sich bei seinen Entscheidungen  
 nichts vorzuwerfen hat'. Möglicherweise aber ist μὴ κρίνων das Gegenstück  
 zu διακρινόμενος: κρίνω also wie v. 5 gebraucht; dann sieht ἐαυτὸν nach einer  
 alten Interpolation aus. 'Selig, wer keinen Unterschied macht'. **23** ἐκ πί-  
 στεως hier allgemein = aus christlicher Ueberzeugung. Bei Philo wird das phi-  
 losophisch ausgedrückt fragm. de consilio II p. 650 M: τὰ μὴ σὺν λόγῳ  
 πάντα αἰσχροῦ, ὥσπερ τὰ σὺν λόγῳ κόσμια. de Abrahamo 18 p. 4 πᾶν γὰρ  
 τὸ σὺν θεῷ καλὸν καὶ συμφέρον πάντως, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄνευ θείας ἐπιπροσύνης  
 ἀλυσιτελές. **XV 2** τὸ ἀγαθόν wie 14 16. **3—12** wird Christus als Vorbild der  
 Gegensätze überbrückenden Liebe gezeichnet, wie Phil 2 5—11 als Muster des  
 Gehorsams: das tertium comparationis liegt also auch hier nur in der cha-  
 rakterisierten Eigenschaft. So wenig Phil 2 von den Christen verlangt wird,  
 dass sie sich kreuzigen lassen um nachher den Kyriostitel zu erhalten, so  
 wenig will v. 8—12 etwa speciell römische Heidenchristen ermahnen sich  
 mit Judenchristen zu vertragen, sondern der Gedanke ist v. 7 deutlich  
 angegeben: so wie Christus die grössten Gegensätze, Heiden und Juden,  
 vereinigt hat, so ahmt ihr ihn bei der geringeren Differenz — Fleischesser und  
 Vegetarianer — nach. **3** Ohne Rücksicht darauf, dass in der citierten Stelle  
 Ps. 68 10 σέ Gott und ἐμὲ den Frommen bezeichnet, benutzt er sie zum Er-  
 weis, dass Christus die den Menschen gebührenden Schmähungen auf sich ge-  
 nommen habe, und rechtfertigt diese Anwendung des Citates damit, dass  
 4 jede Bibelstelle dazu da ist, praktisch erbaulich verwertet zu werden (vgl.  
 II Tim 3 16 I Cor 9 9—10 10 11 Rom 4 23—24). Der Vergleichungspunkt ist zu-  
 nächst nicht eben deutlich, weil das Citat wenig glücklich gewählt ist. Es



winnen. Gott aber, von dem Geduld und Trost kommt, gebe euch, <sup>5</sup> eines Sinnes zu sein unter einander nach dem Vorbilde Christi Jesu, damit ihr einmütig mit einem Munde Preis saget dem Gott und Vater <sup>6</sup> unseres Herrn Jesu Christi. Deshalb nehmet einander an, wie auch <sup>7</sup> Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes! Ich meine nämlich: <sup>8</sup> Christus ist ein Diener der Beschneidung geworden zum (Erweis der) Wahrhaftigkeit Gottes, damit er die den Vätern gewordenen Verheissungen wahr mache, und die Heiden Gott für die Erbarmung preisen <sup>9</sup> möchten, wie geschrieben steht »Deshalb will ich dich unter den Heiden bekennen und deinem Namen singen« und wieder sagt er »Freuet <sup>10</sup> euch, ihr Heiden mit seinem Volke« und wieder »Lobet all' ihr Heiden, <sup>11</sup> den Herrn, und es sollen ihn loben alle Völker« und wieder sagt <sup>12</sup> Jesaias »Es wird kommen die Wurzel Jessai und der da aufsteht zu herrschen über die Heiden: auf ihn werden die Heiden hoffen«. Gott <sup>13</sup> aber, von dem die Hoffnung kommt, erfülle euch mit aller Freude und Frieden, indem ihr glaubt, auf dass ihr reich werdet an Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes.

Ich aber für meine Person, meine Brüder, bin von euch über- <sup>14</sup>

illustriert nur die selbst Schmähungen (worauf es hier ja gar nicht ankommt) willig tragende Liebe Christi. Paulus betont deshalb <sup>5—6</sup> nochmals den Hauptpunkt und geht dann zu einem neuen und zwar besser passenden Beispiel über. v. 7—9 nehmen das vorläufig hingeworfene κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν von v. 5 auf (s. zu 14 15): 'Reicht euch die Hand, so wie Christus, der Jude war, euch Heiden die Hand gereicht hat zum Heile'. Dass die 'Wahrhaftigkeit' und 'Barmherzigkeit' Gottes dadurch bezeugt werden, ist ein vielleicht aus den Ausführungen von Cap. 11 nachklingender Gedanke, der aber hier nur ornamental zu wirken bestimmt ist, etwa ebenso wie Phil 2 9—11 die Glorifizierung Jesu. v. 7 προσλαμβάνεσθε = 14 1. Es ist natürlich ὑμᾶς zu lesen, wenn die Stelle Sinn haben soll; die Variante ἡμᾶς beseitigt die Pointe gründlich. 9—12 Diese Vereinigung von Juden und Heiden ist bereits Ps 17 50 Deut 32 43 Ps 116 1 Js 11 10 geweissagt. 13 ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος usf. analog v. 5 (II Cor 1 3) gebildet: der Gott, von dem Geduld und Zuspruch stammt, gebe dass ihr dem Beispiel Christi folget und einträchtig seid (v. 5—12): daraus möge unerschütterliche Hoffnung erwachsen (v. 13): ἐλπίς als Ergebnis von ὑπομονή und παράκλησις auch schon v. 4 bezeichnet. Die Zusammengehörigkeit von v. 4—13 ist also ungewöhnlich deutlich gemacht; s. auch χαρὰ καὶ εἰρήνη 14 17.

F. Spitta, Zur Geschichte u. Litteratur d. Urchristentums III 1 S. 29 ff. bestreitet den Zusammenhang zwischen 15 8—13 und 15 1—6, indem er jede Stelle ohne Rücksicht auf die andere exegisiert und den deutlichen Uebergang 15 7 καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς für einen redaktionellen Zusatz erklärt (S. 43): ein typisches Beispiel unmethodischer Kritik! Er hält 15 8 für die Fortsetzung von 11 38 und betrachtet c. 12—15 7 nebst 16 1—20 als einen selbständigen „zweiten Römerbrief“, der in den ersten eingeschoben sei. Ueber ältere Hypothesen vgl. Holtzmann Einl. <sup>3</sup> 242 ff.

14 καὶ <sup>1</sup> und καὶ <sup>2</sup> nur zur Hervorhebung des Folgenden, καὶ <sup>3</sup> zu νοθεύειν s. zu 3 7. Der ganze Vers ist ein pädagogisch höfliches Zurücklenken von der Ermahnung (s. zu 1 12): wenn man ihn buchstäblich nehmen wollte,

zeugt, dass ihr selber schon voll Güte seid, erfüllt von aller Kenntnis,  
 15 und (wohl) im Stande, auch einander zu vermahnen. Ich habe euch teilweise etwas kühn geschrieben, (nur) um euch wieder zu erinnern, ver-  
 16 möge der mir von Gott verliehenen Gnade, damit ich ein Diener Christi Jesu für die Heiden sei, der seinen Priesterdienst verrichtet am Evangelium Gottes, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig werde (und) geheiligt  
 17 wird durch den heiligen Geist. Nun, ich darf mich in Christus Jesus bei  
 18 Gott rühmen. Denn ich kann nicht wagen etwas zu erzählen, was nicht Christus gewirkt hätte durch mich zur Bekehrung der Heiden,  
 19 durch Wort und Tat, durch die Macht von Zeichen und Wundern, durch die Macht des heiligen Geistes: So dass ich von Jerusalem im Kreise bis Illyricum vollendet habe die Verkündigung des Evangeliums von  
 20 Christus: darin aber habe ich meine Ehre gesucht, nicht da zu predigen, wo Christi Namen schon genannt war, um nicht auf fremden Grund  
 21 zu bauen, sondern (ich habe mich an das gehalten,) was geschrieben steht »Sehen werden (ihn), denen nicht von ihm verkündet war, und

wäre 12—15<sup>13</sup> überflüssig gewesen. Er leitet gut zu v. 15 über. 15 *τολμηροτέρως*: Paulus ist ja nicht der Gründer der römischen Gemeinde. *χάρης* hier der Heidenapostolat. 16 *leitourgion* hier, wie das folgende zeigt, in sakralem Sinne: *ιεουργειν* ist Terminus technicus 'Priesterfunktion ausüben'. Die *εθνη* sollen ein geheiligtes Opfer werden, das Paulus Gott darbringt. Das kühne Wort wird im folgenden begründet und ihm zugleich das Odium des Selbstruhmes genommen v. 17—18: alles ist Christi Werk. 17 vgl. 4 2. *τα προς θεον* adverbial. Blass Gram. § 47 4. 18 Zwei Gedanken verschlungen: 'ich kann nichts berichten, was nicht Christi Werk wäre' und 'ich würde nicht wagen, dies zu sagen, wenn es nicht Christi Werk wäre'. 19 nimmt v. 16 wieder auf: ich habe tatsächlich an der Osthälfte des Mittelmeeres meine Aufgabe erfüllt. So verstanden ist der Satz ohne Anstoss: Paulus nennt die äussersten Grenzen, obwohl er tatsächlich weder in (dem jüdenchristlichen!) Jerusalem missioniert hat, noch (vielleicht) überhaupt in Illyricum gewesen ist. Wenigstens weiss die Apostelgeschichte nichts davon: an einen Abstecher etwa von Thessalonich aus kann man denken. „Aber wie kann Paulus so reden, da er doch nur in einigen grösseren Städten Syriens, Kleinasiens, Makedoniens und Griechenlands einen kleinen Stamm von Gemeinden gesammelt hat, die ein verschwindendes Häuflein gegen die Masse der heidnischen Bevölkerung bildeten?“ (Lipsius z. St., der *ωστε* bis *Χριστου* tilgt.) Antwort: „Es scheint, dass seine letzten Gedanken weniger nach der Zahl der gewonnenen Individuen und der einzelnen Orte rechneten, als nach ganzen Ländern und Provinzen: war Christi Name nur überhaupt in jede Provinz getragen, so hatte die ganze Welt das Evangelium vernommen“ (Wrede, Paulus S. 31 f., fast ebenso Jülicher z. St.). 19<sup>a</sup> vgl. II Cor 12 12. 19<sup>b</sup> *καὶ* vor *κύκλω* nur zur Hervorhebung = 'und zwar'. 20 ist mit einem Seitenblick auf die seinen Schritten stets folgende judaistische Propaganda geschrieben. Streng genommen ist der Satz mit 1 13 ff. allerdings unvereinbar (Lipsius tilgt deshalb *οὐχ ὅπου* bis 21 *ἀλλὰ*): aber gerade hier passt es durchaus hin, da Paulus Rom beständig nur als Durchgangsstation bezeichnet: er denkt jetzt nicht mehr daran, dass er am Beginn des Briefes (der schwerlich an einem Tage fertig geworden ist!) gesagt hat, er wolle

»die nicht gehört haben, sollen's vernehmen«. Deshalb bin ich auch 22 so oft gehindert worden, zu euch zu kommen. Jetzt aber, da ich keinen 23 Raum mehr in diesen Gegenden habe und schon seit vielen Jahren Sehnsucht habe zu euch zu kommen, um nach Spanien zu reisen, denn 24 ich hoffe auf der Durchreise euch zu sehn und von euch dorthin geleitet zu werden, nachdem ich mich zuerst am (Verkehr mit) euch (wenigstens) teilweise gesättigt habe —. Jetzt aber reise ich nach Je- 25 rusalem im Dienste der Heiligen: Macedonien und Achaia haben näm- 26 lich beschlossen den Armen der Heiligen in Jerusalem eine Zuwendung zu machen: das haben sie beschlossen und sind (es) ihnen auch schuldig. 27 Denn wenn die Heiden an ihrem geistigen Besitz Anteil erhalten haben, müssen sie (dafür) auf dem Gebiete des irdischen ihnen (Gegen)-Dienste leisten. Wenn ich das erledigt und ihnen diesen Ertrag versiegelt habe, 28 werde ich über euch nach Spanien reisen. Ich weiss aber, dass ich, 29 wenn ich zu euch komme, in der Fülle des Segens Christi kommen werde. Ich ermahne euch aber, ihr Brüder, bei unserm Herrn Jesus 30 Christus und der Liebe des Geistes, mir im Gebet vor Gott bitten zu helfen für mich, dass ich errettet werde von den Ungläubigen in Judaea, 31 und dass meine Dienstleistung für Jerusalem von den Heiligen wohl aufgenommen werde, damit ich mit Freude zu euch komme und mit 32 Gottes Willen mit euch Ruhe finde. Der Gott des Friedens sei mit euch 33 allen, Amen.

καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι (s. zu d. St.). 22 Διό = weil ich im Osten zu tun hatte. 23 Mit νυνὶ δέ beginnt ein Satz, dessen Schluss sichtlich lauten sollte ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς. Aber die Konstruktion verwirrt sich, und mit v. 25 tritt ganz unerwartet der Nebengedanke ein: vorher aber muss ich noch nach Jerusalem reissen. Einige Zeugen versuchen durch den Einschub von ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς (vgl. v. 28) hinter Σπανίαν v. 24 den Satzbau zu bessern. 26 Paulus weilt also augenblicklich in 'Makedonien und Achaia'. κοινωνία 'Teilnahme' hier euphemistisch für 'Collecte' als Zeichen der Teilnahme vgl. 12 13 II Cor 8 4 9 13. εἰς 'für' s. zu 11. Dieselbe Collecte erwähnt I Cor 16 1—4 II Cor 8—9 Act 24 17 (vgl. auch Gal 2 10). 28 Der Ausdruck σφραγισόμενος ist uns unverständlich; auch die alten Erklärer wissen nichts bestimmtes. εἰς τὰ βασιλικὰ ταμεῖα ἐναποθέμενος ὡς ἐν ἀσύλῳ καὶ ἀσφαλεῖ χωρῷ erklärt Johannes Chrysostomus (IX 739<sup>a</sup> M. Catene 512 34), andere allegorisieren. καρπός meint den Ertrag der Sammlung. 29 ἐν πληρώματι εὐλογίας ist wohl mit Absicht doppelsinnig und vereinigt die beiden Gedanken von 1 11 und 1 12. Bei euch bin ich sicher, reichen Segen zu finden: wie aber wird's mir in Jerusalem gehn? Betet für mich! v. 30—31 zeigen mit vollster Klarheit, dass der Gegensatz zur heidenchristlichen Gemeinde der denkbar schärfste ist, trotz des „Apostelconcils“. Er muss nicht nur Nachstellungen von Seiten der Volljuden befürchten (denen er ja tatsächlich zum Opfer gefallen ist Act 21 27 ff.), sondern ist offenbar auch nicht sicher, dass die Judenchristen sich freundlich zu ihm stellen, ja überhaupt seine Gabe annehmen werden. παρακαλῶ διὰ s. zu 12 1, ἀπειθοῦντες = die keine ὑπακοή zeigen s. zu 1 5. εἰς = für s. zu 1 1. 32 Der Aufenthalt in Rom erscheint ihm dann als Erquickung nach dem harten Gang.

Nach antiker (s. Litteraturformen cap. I § 1) wie moderner Sitte werden am



- 16 Ich empfehle euch unsere Schwester Phoebe, die Dienerin der Gemeinde  
 2 zu Kenchreae ist, damit ihr sie im Herrn aufnehmt, wie es Heiligen an-  
 steht, und ihr in jedem Geschäft beisteht, bei dem sie eurer bedarf: sie  
 selbst ist ja auch Beistand für viele gewesen und auch für mich selbst.  
 3 Grüsset Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus,  
 4 die für mein Leben ihren Hals gewagt haben, denen nicht nur ich zu  
 5 Dank verpflichtet bin, sondern auch alle Gemeinden der Heiden, und  
 (grüsst auch) ihre Hausgemeinde. Grüsst meinen geliebten Epaenetus,  
 6 welcher der Erstling Asiens für Christus ist. Grüsst Maria, die sich viel  
 7 für euch gemüht hat. Grüsst meine Verwandten und Mitgefangenen  
 Andronicus und Junias, die unter den Aposteln hervorrangen, die auch

Ende des Briefes die „Grüsse“ bestellt. Für Paulus lässt sich weder hinsichtlich des Vorkommens noch der Form eine feste Regel geben. Die Grüsse fehlen überhaupt Gal Eph I Tim; kurzer Gruss ohne Nennung von Namen II Cor Phil I II Thess Tit, mit Namen I Cor Phm; zweigliedriger Gruss (grüsset N.N. — es grüsst euch N.N. vgl. Tit.) nur Rom Col II Tim mit Namenliste.

**XVI 1** ἡ διάκονος ist später ein Amtstitel: Plinius ep. X 96 s. Constit. Apost. II 26, 57, III 7, 15. Ps. Ignatius ad Antioch. 12 2 u. ö. hier ist dazu mindestens die Vorstufe vorhanden. Kenchreae ist die östliche Hafenstadt von Korinth am Saronischen Meerbusen; von der dortigen Gemeinde hören wir nur noch Const. Apost. VII 46 die Legende, dass Paulus den Lucius zum Bischof dort eingesetzt habe. **2** προστάτης ist allerdings = *patrona*, was aber hier zum Verständnis nicht hilft: von einer ‘Vorsitzenden’ ist offenbar nicht die Rede (ἐμοῦ), und vor Gericht hat Phoebe in ihrer Eigenschaft als Frau weder den Paulus noch sonst jemand vertreten können; auch ist Paulus kein Freigelassener, dem sie rechtlich *patrona* sein könnte. So ist das Wort bildlich gemeint: sie hat dem Apostel ihren Schutz angedeihen lassen. **3—4** Die Juden christen Prisca und Aquila, denen die Heiden zu Dank verpflichtet sind, wie im Hinblick auf 15 27 betont wird, werden samt ihrer κατ’ οἶκον ἐκκλησία I Cor 16 19 (auch II Tim 4 19) als in Ephesus befindlich erwähnt. Nach Act 18 2 trifft sie Paulus in Korinth, wohin sie auf Grund des Claudiusediktes aus Rom geflohen sind, und sie fahren mit ihm 18 18—19—26 nach Ephesus. **4** Bei welcher Gelegenheit das Ehepaar mit eigener Lebensgefahr den Paulus gerettet haben mag, wissen wir nicht: Jülicher denkt an Act 19 23 ff., Lipsius an II Cor 1 8—10. **5** Eine κατ’ οἶκον ἐκκλησία (vgl. v. 14. 15 I Cor 16 19 Phm 2 Col 4 15) entsteht überall, wo ein Hausbesitzer Raum und den guten Willen hat, seine ‘Familia’ und Freunde zur Andacht zu versammeln. Sanday-Headlam erinnern an Acta Justini 3 (Justin hält seine συνέλευσις bei einem gewissen Martinus) und später die der Gemeinde überlassenen Hausbasiliken Clemens Recogn. X 71 vgl. Hieronymus epist. 30 s. F.X.Kraus Realencykl. I 113 f. ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας = der erste, den Paulus in Ephesus bekehrt hat. **7** συγγενεῖς wie 11. 21 9 3 also Juden von Geburt. Wo und wann sie mit Paulus zusammen gefangen sassen, wissen wir nicht; sie sind als Wanderprediger (s. zu 1 1) hervorragend tätig.

Was die in 5—23 auftretenden NAMEN angeht, so sind Ἐπαινετός, Ἀνδρόνικος, Ἀπελλῆς, Ἀριστόβουλος, Τιμόθεος, Ἰάσων, Σωσίπατρος, Ἑραστός, beliebte altgriechische, Urbanus, Rufus, Julia, Lucius, Tertius, Caius, Quartus ebenso geläufige lateinische

vor mir Christen geworden sind. Grüsst meinen im Herrn geliebten <sup>8</sup> Ampliatus. Grüsst unsern Mitarbeiter in Christus Urbanus und meinen <sup>9</sup> geliebten Stachys. Grüsst den in Christus bewährten Apelles. Grüsst <sup>10</sup>

Namen, die sich in allen Ständen finden, so Μαρία bei den Juden. 7 Ἰουνιαν muss wegen der folgenden Aussagen einen Mann bezeichnen, also Ἰουνιᾶς = Junianus, die Kurzform sonst nicht nachweisbar, der volle Name ganz geläufig, als Sklavename selten (z. B. CIL [= Corpus Inscr. Latin.] III 4020. 8 Ampliatus ist Sklavename z. B. CIL II 3771 III 436. 8143. 10512 IV 1182. 1183, und die zahlreichen kleinen Leute, die ihn führen, stammen von Freigelassenen, auch wenn sie später athenische Bürger geworden sind z. B. IG [Inscriptiones Graecae] III 1161 s. 1892. Ampliati als Freigelassene der gens Claudia CIL VI 14918. 15509. 9 Στάχυς findet sich auf Thera (IG XII 3, 624. 749) und in Attika — aber erst in der Kaiserzeit — (IG III 1080 <sup>37</sup>. 1095 <sup>419</sup> u. ö.) in Rom heisst ein Slave des kaiserlichen Haushaltes so CIL VI 8607. 11 Ἡρωδιων ist eine sonst unbekannte Kurzform: das zugehörige Femininum Ἡρωδιαινα BGU II 542 <sup>4</sup>. Häufig der Name Herodianus. Νάρκισσος ein in der Kaiserzeit sehr beliebter Name von Freien und Sklaven; so heisst ein Libertus des Claudius (Sueton Claudius 28) und des Nero (Dio Cassius 64, 3 <sup>4</sup>): andere CIL VI 9035. 4123. 4346. 5206. 22875 u. ö. der hier genannte ist natürlich jetzt frei und hat selbst Sklaven (Narcissiani CIL III 3973 VI 15640). 12 Τρύφαινα heissen viele Frauen, darunter auch eine pontische Königin (Dittenberger Syll. I 365 <sup>14</sup>. <sup>17</sup> vgl. Acta Pauli 27 ff. Hennecke Neutest. Apokr. I 359. 374 ff.): CIL XII 3398 XIV 415. 734 führen Freigelassene den Namen, CIL VI 15622—15626 solche des Claudischen Hauses. Τρυφῶσα ist seltener (IG III 2880, CIL VI 4866. 15241. 15280. X 2551. 7492. 3138. XII 3821. 3977): die IG XIV 2246 erwähnte ist augenscheinlich eine vornehme Dame, aber CIL X 2523 XIV 1728, wohl auch Corp. Inscr. Graec. II 2819. 2839. 3348 sind es Libertinen. Περσίς 'die Perserin' ist typischer Slavinnenname, kommt aber sehr selten vor: CIL V 4455 IG VII 2074 BGU III 895 <sup>29</sup>. <sup>31</sup>. 14 Ἀσύγκριτος kommt nur noch CIL IX 114. 224 XII 3192 und vielleicht IG III 1093 h <sup>5</sup> vor (nicht IG XIV 1318!) CIL VI 12565 führt ein kaiserlicher Freigelassener den Namen. Φλέγων ist zur Zeit Xenophons (Cyneg. 7 <sup>8</sup>) ein Hundename, später heissen Sklaven so CIL II 2017; der Historiker Phlegon von Tralles ist Freigelassener Hadrians (Müller Fragm. Histor. Graec. III 602 ff.), CIL VI 15202 begegnet ein Claudischer libertus des Namens. Unsicher ist der Stand bei CIL II 4594 und Corp. Inscr. Graec. 1362. Ἑρμῆς ist wie alle Götternamen anfänglich nur Sklaven beigelegt worden: z. B. CIL II 1061. 1733. 4527. III 431. 7371. 7434 VI 15097—15110 u. s. w. in der Kaiserzeit dann (infolge der Freilassungen) auch bei Freien ganz geläufig (vgl. Meyersahm Deorum nomina hominibus imposita, Kiel 1891. Usener Götternamen 358). Die Form Πατροβᾶς nur auf der späten Inschrift Corp. Inscr. Graec. 6864: das volle Πατρόβιος IG III 78. 1121 <sup>28</sup>. 1231 <sup>14</sup> XIV 1741, als Sklavename CIL X 8043 <sup>72</sup> und Sueton Galba 20, ein Ti. Claudius Patrobius CIL VI 15189. Ἑρμᾶς sowohl als dialektische Parallelform zu Ἑρμῆς wie als Kurzform zu einem mit Ἑρμ- beginnenden Namen geläufig: Dittenberger Or. I 48 <sup>1</sup>, BGU I 344 II <sup>1</sup> 264 <sup>5</sup> 79 <sup>8</sup>. <sup>11</sup> u. ö. 15 Φιλόλογος heisst ein Freigelassener des Qu. Cicero (Plutarch Cicero 48 f.) andere liberti CIL V 7462 VI 4116 IX 5120 wohl auch IG XII 3, 339 <sup>12</sup>, unsicher ist der Stand IG XII 3, 671a <sup>5</sup> Corp. Inscr. Graec. add. 4318. 7124; IG III 1101 <sup>26</sup> heisst der Sohn eines Στάχυς so. Νηρέυς, mythischer Name, nicht eben häufig IG III 1053. 1160 <sup>62</sup> 1177 <sup>49</sup> CIL II 894. 5559, und Sklavename CIL III 256 VI 4344 Wilmanns Exempla inscr. lat. 2231 Athenaeus IX p. 379<sup>e</sup>. Ὀλυμπᾶς Kurzform für einen der häufigen Namen wie Ὀλυμπιό(δωρος u. dgl.) IG III 1080 <sup>28</sup> CIL XIV 1286 und (als Dativ) Olympae CIL III 4939. NB! Die stadtrömischen Inschriften (CIL VI) sind nicht vollständig verglichen, da der Index dazu noch nicht erschienen ist: die daraus gemachten Angaben nach Sanday-Headlam und Zahn Einl. I<sup>2</sup> 297, welche die Liste

- 11 die von den Leuten des Aristobulus. Grösst meinen Verwandten Hero-  
 12 dion. Grösst die Christen von den Leuten des Narcissus. Grösst Try-  
 phaena und Tryphosa, die sich im Herrn mühen. Grösst meine geliebte  
 13 Persis, die sich viel im Herrn gemüht hat. Grösst den im Herrn aus-  
 erwählten Rufus und seine Mutter, die auch die meine gewesen ist.  
 14 Grösst Asynkritis, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder  
 15 bei ihnen. Grösst Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester  
 16 und Olympas und alle die Heiligen bei ihnen. Grösset einander mit  
 dem heiligen Kusse. Es grüssen euch alle Gemeinden Christi.  
 17 Ich ermahne euch aber, ihr Brüder, Acht zu geben auf die, welche  
 die Parteiungen und die Anstösse gegen die Lehre die ihr gelernt habt  
 18 erregen, und geht denen aus dem Wege! Denn solche (Leute) dienen  
 unserm Herrn Christus nicht, sondern ihrem Bauche, und durch grosse  
 19 Worte und Schönrednerei täuschen sie die Herzen der Arglosen. Denn

Lightfoots Philippians <sup>3</sup> p. 172 ff. ergänzen. Ueber das Weiterleben dieser Namen in der Legende vgl. den Index zu Hennecke Neutest. Apokryphen.

11 Man hat den Juden Herodion um seines Namens willen zu einem „aus den Leuten des Aristobulos“, und diesen selbst zu einem Mitglied des Herodäischen Königshauses machen wollen. Das ist natürlich reine Combination. 13 Ein Rufus auch Mc 15<sup>21</sup> genannt. Ob ἐκλεκτός hier mehr als ein lobendes Beiwort ist, wissen wir nicht. Seine Mutter hat auch an Paulus als Mutter gehandelt. V. 14 ebenso wie v. 15 scheint je eine Familia gegrösst zu werden. 16 ἐν φιλήματι ἁγίῳ wie I Thess 5<sup>26</sup> I Cor 16<sup>20</sup> II Cor 13<sup>12</sup> (I Petr 5<sup>14</sup>), also seit der ersten Zeit übliche Grussformel. Der Kuss als Symbol des Brudersinnes hat dann in der Liturgie seinen festen Platz gefunden: s. Justin apol. I 65 u. ö. (Lietzmann Liturgische Texte I S. 5<sup>34</sup> 9<sup>34</sup> 14<sup>20</sup>. Hauck Realencykl.<sup>3</sup> VI 274). V. 17—20 wird die Grussreihe plötzlich unterbrochen durch Ermahnungen, die in Ton und Inhalt völlig von dem bisherigen Tenor des ganzen Briefes abweichen. Denn, wenn man auch die διχοστασίαι und σκάνδαλα ungezwungen auf das c. 14—15<sup>13</sup> erörtere beziehen kann, oder auf Grund dieser Stelle vermutet, dass die Judaisten im ersten Teil wohl nicht bloß theoretisch bekämpft werden, so sind doch diese Fragen nicht als von aussen durch Hetzer in die Gemeinde hineingetragene bezeichnet und behandelt worden. Die Stelle erinnert etwas an Gal 6<sup>11—16</sup>. Bisher hat Paulus ganz objectiv seine Ansicht dargelegt ohne direkte Bezugnahme auf Einzelvorgänge in der Gemeinde: man hat den Eindruck, als ob nun am Ende des Schreibens der Apostel mit ganz plötzlich aufloderndem Impuls die bis dahin geübte Zurückhaltung durchbricht, deutlich die Gegner kennzeichnet, die Römer lobend ermahnt und zuversichtlich seine Hoffnung auf den Sieg des Guten anspricht. Er mag dem Schreiber Tertius plötzlich (wie Gal 6<sup>11</sup> ff.) die Feder aus der Hand genommen haben, um selbst ein paar eindringliche Worte hinzuzufügen — dann giebt er sie ihm zurück, und fährt (mit v. 21) ruhig wie vorher fort, Nachträge zu diktieren, langsam und mit Pausen: in einer solchen ist v. 22 geschrieben. 17 διδαχή wie 6<sup>17</sup>. 18 χρηστολογία kommt hier zuerst vor: zur Bedeutung Julius Capitolinus Pertinax 13: χρηστολόγον *eum appellantes, qui bene loqueretur et male faceret*. εὐλογία für ‘Schönrednerei’ ist selten. 19 ἄρ: zerstört also euren Ruhm nicht! ὑπακοή wie 15. ὑμῶν und ὑμῖν betont: ‘an euch habe ich nichts auszusetzen’, nur an den schlimmen Pre-



die Nachricht von eurem Glauben ist zu allen gedungen: an euch also habe ich meine Freude, ich will aber dass ihr weise seid zum Guten und untadelig gegenüber dem Bösen. Der Gott des Friedens<sup>20</sup> aber wird den Satanas in Bälde unter eure Füße treten. Die Gnade unsres Herrn Jesu sei mit euch!

Es grüsst euch mein Mitarbeiter Timotheus und meine Verwandten<sup>21</sup> Lucius und Jason und Sosipatros. Ich, Tertius, der den Brief ge-<sup>22</sup>schrieben hat, grüsse euch im Herrn. Es grüsst euch Gaius, mein und<sup>23</sup> der ganzen Gemeinde Hauswirt. Es grüsst euch der Stadtrendant Erastus und der Bruder Quartus.

digern. σοφούς mag einen Gegensatz gegen die εὐλογία enthalten (I Cor 1 22): ob Anspielung an Mt 10 16? V. 20 scheint nur der in apokalyptische Form gekleidete Ausdruck der Gewissheit zu sein, dass die Gegner bald unterliegen werden; schwerlich ein Hinweis auf die nahe Parusie. In die 'Grussliste' passen v. 17—20<sup>a</sup> insofern, als sie die Einleitung zu dem persönlichen Gruss des Paulus v. 20<sup>b</sup> bilden. 21 Es folgt ganz natürlich der Gruss seines Begleiters (Act 20 4) Timotheus: über ihn s. zu Act 16 1. Σωσίπατρος wird der Act 20 4 als Begleiter auf dieser Reise genannte Σώπατρος sein. Ein Ἰζών, aber schwerlich derselbe, Act 17 5—9. 23 Caius wird der I Cor 1 14 erwähnte sein (ein anderer Act 20 4): Paulus wohnt bei ihm (wie vorher bei Titius Justus Act 18 7) und die ganze wohl nicht eben zahlreiche korinthische Gemeinde gehört zu seiner κατ' οἶκον ἐκκλησία. Ἐραστός ist als ansässiger Korinther von dem Act 19 22 und II Tim 4 20 zu unterscheiden. οἰκονόμοι einer Stadt (Rentmeister) auf Inschriften oft genannt vgl. Dittenberger Syll. III 157, Or. II 686. 24 Das Fehlen des üblichen Schlussgrusses hat in den Textzeugen, welche die Doxologie 16 25—27 hinter 14 23 stellten, wohl zuerst die Interpolation eines solchen veranlasst. Chrysostomus (IX 756<sup>n</sup> M.) wiederholt einfach v. 20<sup>b</sup>, die gothische Uebersetzung formt ihn nach Gal Phil Phm, Theodoret (III 162 S.) nach II Thess: ebenso die griech.-lat. Hss DEFG, die aber so nachdenklich sind, dafür 20<sup>b</sup> wegzulassen; die Peschito nebst Ambrosiaster, P u. a. macht wie häufig einen Compromiss und stellt die Formel hierhin und hinter die am Ende stehende Doxologie v. 25—27. V. 24 fehlt in den „ägyptischen“ Zeugen SABC Origenes, der coptischen (und äthiopischen?) Uebersetzung sowie der Vulgata. Wer, wie Zahn, die Stellung der Doxologie hinter 14 23 als ursprünglich ansieht, wird den Vorgang umgekehrt beurteilen (s. S. 77).

Man hat Cap. 16 als einen eigenen BRIEF NACH EPHEBUS betrachtet (so auch Lipsius z. St. und Jülicher Einl.<sup>5</sup> 95), weil es 1) unwahrscheinlich sei, dass Paulus in Rom so viele Bekannte gehabt habe, 2) der Erstling von Asia ebenso wie (nach Cor 16 19 II Tim 4 19 Act 18 13 ff.) Aquila und Prisca nach Ephesus wiesen, und es für die letzteren unwahrscheinlich sei, dass sie auch gleich wieder in Rom (wie in Ephesus I Cor 16 19) eine Hausgemeinde sollten gründen können. 3) vor allem v. 17—20 dem Ton und Inhalt nach nicht an die dem Apostel noch unbekannte römische Gemeinde geschrieben sein könne, die in c. 1—15 so ganz anders behandelt werde.

Von diesen Bedenken wiegt 2 am leichtesten: Aquila und Prisca sind offenbar wohlhabende Juden, die sich in Ephesus gleich ein Haus kaufen: vermutlich haben sie ihr römisches Haus (resp. Geschäft) bei der Ausweisung nicht veräußert, sondern es wie üblich durch einen Slaven als procurator verwalten lassen. Als das Edikt in Vergessenheit geraten ist, reisen sie beliebig hin und her, und wo sie sich aufhalten, steht ihr Haus den Christen offen. Wie sich 3

25 Dem aber, der euch stärken kann in meinem Evangelium und der  
 26 Verkündigung von Jesus Christus, in der Offenbarung des Geheimnisses,

vielleicht psychologisch erklären lässt, ist z. St. gezeigt worden. Die grosse Zahl der persönlichen Bekannten des Paulus in Rom (1) ist wohl dasjenige Argument, das am meisten Bedenken macht. „Man muss eine Art von Völkerwanderung aus den paulinischen Gemeinden des Ostens nach Rom voraussetzen, um so viele Freunde des Apostels in Rom begreiflich zu finden“ (Jülicher Einl.<sup>5</sup> S. 95). Nun ist man allerdings durchaus berechtigt, anzunehmen, dass viele der Begrüsseten dem Paulus nur durch gemeinsame Freunde bekannt geworden sind. Die Neigung, seine bereits vorhandenen persönlichen Beziehungen zu Rom zu betonen, erklärt ganz natürlich die Fülle der Grüsse. Aber als sicher persönliche Bekannte bleiben mindestens 7 ohne Aquila und Prisca übrig. Das ist eine Schwierigkeit, der man durch die Hypothese der ephesinischen Adresse entgehen könnte — wenn diese selbst nicht noch grössere Schwierigkeiten verursachte. Ein fast aus lauter Grüssen bestehender Brief, wie es Cap. 16 1—23 als selbständiges Schreiben sein würde, mag im Zeitalter der Ansichtspostkarte verständlich sein, für jede frühere Zeit ist es ein Monstrum. Zahn hat Einl. I<sup>2</sup> S. 273 f. mit Recht darauf hingewiesen, dass Paulus in Briefen an seine eigenen Gemeinden niemals einzelne Personen besonders grüsst: dagegen bei der ihm persönlich unbekannten Colossergemeinde den Archippos und den Nymphas in Laodicea nennt. Den Gruss an Prisca, Aquila und Onesiphorus in II Tim 4 9, wird man nicht als Gegeninstanz anführen. So sind gerade in einem Brief an die ihm als Gesamtheit noch unbekannte Römergemeinde die zahlreichen Grüsse an Einzelne besonders am Platze. Die dann vorauszusetzende kleine Völkerwanderung müssen wir eben in den Kauf nehmen. Es kommt dazu, dass durch einfaches Abtrennen von 16 1—23 die Frage noch nicht gelöst wird, wie denn das Zusammenwachsen zu erklären sei. Ergäbe sich eine ungezwungene Antwort, so würde das für die Hypothese sprechen: das ist aber so wenig der Fall, dass z. B. Jülicher Einl.<sup>5</sup> S. 97 völlig darauf verzichtet. Weitere Bedenken bei Zahn Einl. I<sup>2</sup> S. 275 f. Hält man gar 16 1—23 für das Bruchstück eines grösseren verlorenen Briefes, so erfindet man eine neue Hypothese, um die alte zu stützen: was methodisch sehr bedenklich ist. So gross ist die Not, c. 16 als Bestandteil des Römerbriefs zu verstehen, denn doch nicht.

25—27 Schlussdoxologie: der mit τῷ δὲ δυναμένῳ beginnende Satz sollte wohl enden δόξα usw., die Construction verschlingt sich aber zum Anakoluth, wenn das ᾠ (v. 27) richtig ist: es kann aber auch Zusatz eines Schreibers sein, der an die Formel mit ᾠ gewöhnt war. Spitta zur Gesch. u. Litt. d. Urchristentums III 1 S. 15 verweist mit Recht auf Mart. Polyc. 20 wo 3 Hss. ᾠ ἡ zusetzen; vgl. auch das sinnlose καὶ τῷ υἱῷ am Ende des cod. Mosqu. Vgl. Corssen in Ztschr. f. neuest. Wiss. V 273. Zum Ganzen vgl. Eph 3 20 f. I Tim 1 17 Jud 24—25. 25 στήριξαι wie 1 11. τὸ εὐαγγέλιόν μου kommt nur an den verdächtigen Stellen Rom 2 16 II Tim 2 8 vor, ist aber an sich ganz unanstössig = ‘das von mir verkündete Evangelium’ = κήρυγμα I. X. Das folgende inhaltlich gleich I Cor 2 7—10 vgl. Eph 3 3—6 II Tim 1 10 Tit 1 2. 3. χρόνοι αἰῶνες II Tim 1 9 Tit 1 2. 26 die γραφαὶ προφητικαὶ sind die alttestamentlichen Schriften, denn nur diese sind dazu bestimmt, den Wahrheitsbeweis für das Christentum zu liefern. Christliche „Prophetenschriften“, an die man hier gedacht hat, sind ihrer Natur nach interne Gemeindebücher, die nicht zu Missionszwecken dienen können: und davon ist doch hier die Rede. Vgl. 1 2. κατ’ ἐπιταγὴν θεοῦ I Tim 1 1 Tit 1 3; κατ’ ἐπιταγὴν ‘befehlsweise’ I Cor 7 6 II Cor 8 8. αἰώνιος θεός nach Gen 21 33 Js 26 4 40 28 Susanna 42: im Neuen Testament und Apost. Vätern

das ewige Zeiten verschwiegen war, jetzt aber enthüllt ist und durch die Prophetenschriften nach dem Auftrag des ewigen Gottes zu(r Erwirkung von) Glaubensgehorsam allen Völkern kund getan ist, dem einzigen weissen Gott durch Jesus Christus, [welchem] sei Herrlichkeit in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen.

sonst nicht, vgl. auch I Tim 1 17. ὑπακοή πίστεως s. zu 1 5. 27 Gott als σοφός (IV Macc 1 12, I Clemens 60 1. Vgl. Rom 11 33), weil er der Herr des Geheimnisses (v. 25) ist.

Die Stellung der DOXOLOGIE ist schwankend. Origenes bemerkt dazu (VII 453 Lommatzsch): *Caput hoc Marcion, a quo scripturae euangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistula penitus abstulit: et non solum hoc, sed et ab eo loco ubi scriptum est „omne autem, quod non est ex fide, peccatum est (14 23)“ usque ad finem cuncta dissecuit. In aliis uero exemplaribus, id est in his, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput diuerse positum inuenimus: in nonnullis etenim codicibus post eum locum quem supra diximus, hoc est „omne autem, quod non est ex fide, peccatum est (14 23)“ statim cohaerens habetur „ei autem, qui potens est uos confirmare“; alii uero codices in fine id, ut nunc est positum, continent.* D. h. Marcions Text hat von c. 15 und 16 nur Bruchstücke (wenn wir des Uebersetzers Rufins *dissecuit* so interpretieren dürfen: es kann auch so verstanden werden, dass 15 und 16 ganz fehlten), die Doxologie enthält er überhaupt nicht; manche Handschriften bieten die Doxologie hinter 14 23 (so jetzt die meisten Minuskeln, Chrysostomus, Theodoret, vgl. auch Catene p. 490), andere hinter 16 23' (so unsere meisten Uncialen, die lateinischen, syrischen und ägyptischen Uebersetzungen und Origenes selbst). Ferner setzt aber ein altlateinisches Capitelverzeichnis zum Römerbrief einen Text voraus, der 15—16 22 überhaupt ausliess, d. h. die Doxologie folgte wie im Chrysostomustext auf 14 23, der Rest fehlte (s. Zahn Einl. I<sup>2</sup> S. 280 ff.). Eine durchaus befriedigende Erklärung für die verwickelte Sachlage lässt sich nicht geben. Zahn (Einl. I<sup>2</sup> S. 271) hält die Stellung der Dox. hinter 14 23 für ursprünglich: da sie aber da den Zusammenhang in einer fast unerträglichen Weise unterbrach, hätten dann schon alte Leser den Fehler durch Umstellung der Verse ans Ende gehoben. Sanday-Headlam und Weiss halten den Platz hinter 16 23 für den richtigen: so auch Jülicher und Lipsius, die aber zugleich v. 25—27 für unecht erklären. Gegen letztere Annahme spricht aber entschieden die doch sicher sehr frühe Nachbildung dieser Doxologie in Eph 3 20—21 und Jud 24—25: und sollte der Verfasser von Eph gar unsere Stelle im Context des Briefes (also 14 23), der von Jud am Ende gelesen haben? Es ist richtig, dass Paulus sonst keinen Brief mit einer Doxologie schliesst, denkbar aber, dass er gerade bei diesem am meisten predigtähnlichen Schreiben das Bedürfnis nach einem feierlichen Schlussaccord empfunden hat.



## BEILAGEN

1. Diogenes Laërtius VII 110 φασί δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῇ· μέρη γὰρ αὐτῆς τὰ τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν μόριον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἢ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν. ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν καὶ ἀκαταστασίας αἰτία. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωννα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα. τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. (111) δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν· ἢ τε γὰρ φιλαργυρία ὑπόληψις ἐστὶ τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι, καὶ ἡ μέθη δὲ καὶ ἡ ἀκολασία ὁμοίως καὶ τάλλα. καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολὴν ἄλογον· εἶδεν δ' αὐτῆς ἔλεον, φθόνον, ζῆλον, ζηλοτυπίαν, ἄχθος, ἐνόχλησιν, ἀνίαν, ὀδύνην, σύγχυσιν. ἔλεον μὲν οὖν εἶναι λύπην ὡς ἐπ' ἀναξίως κακοπαθοῦντι, φθόνον δὲ λύπην ἐπ' ἄλλοτρίοις ἀγαθοῖς, ζῆλον δὲ λύπην ἐπὶ τῷ ἄλλῳ παρεῖναι ὧν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ, ζηλοτυπίαν δὲ λύπην ἐπὶ τῷ καὶ ἄλλῳ παρεῖναι ἃ καὶ αὐτὸς ἔχει, (112) ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσιν, ἐνόχλησιν λύπην στενοχωροῦσαν καὶ δυσχωρίαν παρασκευάζουσιν, ἀνίαν λύπην ἐκ διαλογισμῶν μένουσαν ἢ ἐπιτεινομένην, ὀδύνην λύπην ἐπίπονον, σύγχυσιν λύπην ἄλογον, ἀποκναίουσιν καὶ κωλύουσιν τὰ παρόντα συνορᾶν. ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ. εἰς δὲ τὸν φόβον ἀνάγεται καὶ ταῦτα, δεῖμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἐκπληξίς, θόρυβος, ἀγωνία. δεῖμα μὲν οὖν ἐστὶ φόβος δέος ἐμποίων, αἰσχύνη δὲ φόβος ἀδοξίας, ὄκνος δὲ φόβος μελλούσης ἐνεργείας, ἐκπληξίς δὲ φόβος ἐκ φαντασίας ἀσυνήθους πράγματος, (113) θόρυβος δὲ φόβος μετὰ κατεπείξεως φωνῆς, ἀγωνία δὲ φόβος ἀδύλου πράγματος. ἢ δ' ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὀρεξις, ὑφ' ἣν τάττεται καὶ ταῦτα, σπάνις, μίσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός. ἐστὶ δ' ἡ μὲν σπάνις ἐπιθυμία τις ἐν ἀποτεύξει καὶ οἶον κερχωρισμένη ἐκ τοῦ πράγματος, τεταμένη δὲ διακενῆς ἐπ' αὐτὸ καὶ σπωμένη· μίσος δ' ἐστὶν ἐπιθυμία τις τοῦ κακῶς εἶναι τι μετὰ προκοπῆς τινος καὶ παρατάσεως· φιλονεικία δ' ἐπιθυμία τις περὶ αἵρέσεως· ὀργή δ' ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδικημένοι οὐ προσηγόντως· ἔρως δὲ ἐστὶν ἐπιθυμία τις οὐχὶ περὶ σπουδαίους· ἐστὶ γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον. (114) μῆνις δὲ ἐστὶν ὀργή τις πεπαλαιωμένη καὶ ἐπίκοτος, ἐπιτηρητική δὲ, ὅπερ ἐμφαίνεται διὰ τῶνδε·

Εἴπερ γὰρ τε χόλον γε καὶ αὐτῆμαρ καταπέψῃ,  
ἀλλὰ τε καὶ μετόπιτιθεν ἔχει κότον, ὅφρα τελέσῃ.

ὁ δὲ θυμός ἐστιν ὀργὴ ἀρχομένη. Ἠδονὴ δὲ ἐστὶν ἄλογος. ἔπαρσις ἐφ' αἵρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν, ὑφ' ἣν τάττεται κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, τέρψις, διάχυσις. κήλησις μὲν οὖν ἐστὶν ἡδονὴ δι' ὧτων κατακηλοῦσα· ἐπιχαιρεκακία δὲ ἡδονὴ ἐπ' ἄλλοτρίοις κακοῖς· τέρψις δὲ, οἶον τρέψις, προτροπή τις ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀναιμένον· διάχυσις δ' ἀνάλυσις ἀρετῆς.

2. Philo de sacrificiis Abelis et Caini 20 ff. p. 265 ff. M. bringt eine Neubearbeitung des auf den Sophisten Prodikos zurückgehenden λόγος über Herakles am Scheidewege (Xenophon Mem. II 1, 21—34). Darin heisst es

§ 20 Δύο γὰρ ἡμῶν ἐκάστη συνοικοῦσι γυναῖκες ἐχθραὶ καὶ δυσμενεῖς ἀλλή-  
λαις . . . τούτων τὴν μὲν ἐτέραν ἀγαπῶμεν χειροῖθι καὶ τιθασὸν καὶ φιλάτην  
καὶ οἰκειοτάτην αὐτοῖς νομίζοντες, καλεῖται δὲ Ἥδονή· τὴν δὲ ἐτέραν ἐχθαίρο-  
μεν, . . . ὄνομα δὲ [καὶ] ταύτης ἐστὶν Ἀρετή. Es wird dann § 21 das Auftreten  
der Ἥδονή in kokettem, dirnenhaften Aufputz beschrieben und ihr Gefolge  
charakterisiert: § 22 συνομαρτοῦσι δὲ αὐτῇ τῶν συνηθεστάτων πανουργία προ-  
πέτεια ἀπιστία κολακεία φανακισμὸς ἀπάτη ψευδολογία ψευδορκία ἀσέβεια ἀδικία  
ἀκολασία. Das Gegenstück dazu bildet das Auftreten der Ἀρετή in edler Schön-  
heit und mit ihr entsprechendem Gefolge: § 27 συνείποντο δὲ αὐτῇ εὐσέβεια  
οἰότης ἀλήθεια θέμις ἀγιστεία εὐορκία δικαιοσύνη ἰσότης εὐσυνθεσία κοινωνία  
ἐχεθυμία σωφροσύνη κοσμιότης ἐγκράτεια πραότης ὀλιγοδεία ἐκολία αἰδώς  
ἀπραγμοσύνη ἀνδρεία γενναϊότης εὐβουλία προμήθεια φρόνησις προσοχή διόρθω-  
σις εὐθυμία χρηστότης ἡμερότης ἡπιότης φιλανθρωπία μεγαλοφροσύνη μακαριό-  
της ἀγαθότης· ἐπιλείπει με ἡ ἡμέρα λέγοντα τὰ τῶν κατ' εἶδος ἀρετῶν ὀνόματα.

In ihrer Rede warnt sie den schwankenden menschlichen νοῦς vor ihrer  
Feindin und führt dabei auch folgendes an: § 32 ἴσθι οὖν, ὦ οὔτος, ὅτι γε-  
νόμενος φιλήδονος πάντ' ἔσει ταῦτα· πανοῦργος θρασὺς ἀνάρμοστος ἄμικτος  
δύσχρηστος ἐκθεσμος ἀργαλέος ἀνρόχολος ἀνεπίσχετος φορτικὸς ἀνουθέτης  
εὐχερὴς κακότεχνος ἀδιάγωγος ἀδικος ἄνισος ἀκοινωνήτος ἀσύμβατος ἀσπονδὸς  
πλεονέκτης κακονομώτατος ἀφίλος ἀοικὸς ἀπολὸς στασιῶδης ἀτακτος ἀσεβὴς  
ἀνίερος ἀνίδρυτος ἄστατος ἀνοργίαστος βέβηλος ἐναγὴς βωμολόχος ἀλάστωρ πα-  
λαμναῖος ἀνελεύθερος ἀπέτομος θηριώδης ἀνδραποδῶδης δειλὸς ἀκόλαστος ἀκοσ-  
μος αἰσχροῦργος αἰσχροπαθὴς ἀχρώματος ἀμετρος ἀπληστος ἀλαζῶν δοκησίσοφος  
αὐθάδης βάνανσος βάσανκος φιλεγκλίμων δύσερις διάβολος χάνος ἀπατεῶν  
ἀγύρτης εἰκαῖος ἀμαθὴς ἀναίσθητος ἀσύμφωνος [ἄπιστος] ἀπειθήνης ἀφηνιαστὴς  
γόης εἰρων κέρκιψ δυσυπονόητος δυσώνυμος δυσεύρετος δυσέφικτος ἐξώλης κα-  
κόνος ἀσύμμετρος ἀκαιρολόγος μακρήγορος ἀδολέσχης ἀερόμυθος κόλαξ νωθὴς  
ἀπερίσκεπτος ἀπροόρατος ἀπρονώητος ὀλίγωρος ἀπαράσκευος ἀπειρόκαλος πλημ-  
μελὴς σφαλλόμενος διαπίπτων ἀδιοίκητος ἀπροστασίαστος λίχνος ἀγόμενος διαρ-  
ρέων εὐένδοτος δολιώτατος διχόνους δίγλωσσος ἐπίβουλος ἐνεδρευτικὸς ῥαδιουργὸς  
ἀδιόρθωτος ἐνδεὴς αἰεὶ ἀβέβαιος ἀλήτης ἐπτοημένος φορᾷ χρώμενος εὐεπιχείρητος  
ἐπιμανὴς ἀφίκορος φιλόζωος δοξοκόπος βαρύμηνις βαρύσπλαγχνος βαρύθυμος  
βαρυπενθήης δυσόργητος φοφοδεὴς ὑπερθετικὸς μελλητὴς ὑποπτος ἀπιστος δύσλυ-  
τος καχυπόνους δύσελπις ἀρίδακρυς ἐπιχαιρέκακος λελυττηκὼς παρακεκομμένος  
ἀδιατύπτως κακομήχανος αἰσχροκερδὴς φίλαυτος ἐθελόδουλος ἐθέλεχθρος δημο-  
κόπος κακοκοινωνὸς σκληραύχην θηλυδρία ἐξίτηλος ἐκκεχυμένος σκωπτικὸς  
τρώκτης ἡλίθιος βαρυδαιμονίας ἐμπεφορημένος ἀκράτου. τοιαῦτα τῆς περικαλ-  
λοῦς καὶ περιμαχίτου ἡδονῆς ἐστι τὰ μεγάλα μυστήρια·

Der Vergleich mit dem bei Xenophon reproducierten Prodikostext ist  
lehrreich: diese Lasterkataloge fehlen bei dem Sophisten.

3. Hermes Trismegistos I § 31—32 (Reitzenstein Poimandres S. 338).  
Das Dankgebet des Mysten am Ende der ersten Offenbarung lautet: διὸ δί-  
δωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ.

(31) Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων· ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεί-  
ται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων· ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώ-  
σκεται τοῖς ἰδίοις. ἅγιος εἰ ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα· ἅγιος εἰ, οὗ πάσα  
φύσις εἰκὼν ἔφυ· ἅγιος εἰ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν. ἅγιος εἰ ὁ πάσης ду-  
νάμεως ἰσχυρότερος· ἅγιος εἰ ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων· ἅγιος οἱ ὁ κρείττεων  
(πάν)των ἐπαίνων. δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ  
ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. (32) αἰτουμένῳ τὸ μὴ  
σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν  
με καὶ (πλήρωσόν με) τῆς χάριτος ταύτης, (ἵνα) φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ  
γένους, ἐμοῦ (μὲν) ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν

καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

XIII (XIV) (17) Πᾶσα φύσις κόσμου προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν. ἀνοίγηθι γῆ, ἀνοιγέτω μοι πᾶς μοχλὸς ἀβύσσου, τὰ δένδρα μὴ σειέσθω. ὕμνεῖν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον καὶ τὸ πᾶν καὶ [τὸ] ἓν. ἀνοίγητε οὐρανοὶ ἄνεμοί τε στήτε, ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος τοῦ θεοῦ προσδεξάσθω μου τὸν λόγον. μέλλω γὰρ ὕμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πῆξαντα τὴν γῆν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα καὶ ἐπιτάξαντα ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ τὸ γλυκὺ ὕδωρ εἰς τὴν οἰκουμένην καὶ ἀοίκητον ὑπάρχειν εἰς διατροφήν καὶ κτίσιν πάντων τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐπιτάξαντα πῦρ φανῆναι εἰς πᾶσαν πρᾶξιν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις. δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν τῷ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν μετεώρῳ, τῷ πάσης φύσεως κτίστη. οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νοός μου ὀφθαλμός, καὶ δέξαιτο τῶν δυνάμεών μου τὴν εὐλογίαν. (18) αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ὕμνεῖτε τὸ ἐν καὶ [τὸ] πᾶν, συνάσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις. γνῶσις ἁγία, φωτισθεῖς ἀπὸ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς \*\*\*\* ὕμνων χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ. πᾶσαι δυνάμεις ὕμνεῖτε σὺν ἐμοί· καὶ σύ μοι ἐγκράτεια \*\*\* ὕμνει, δικαιοσύνη μου τὸ δίκαιον ὕμνει δι' ἐμοῦ, κοινωνία ἡ ἐμὴ τὸ πᾶν ὕμνει δι' ἐμοῦ, ὕμνει ἀλήθεια τὴν ἀλήθειαν, τὸ ἀγαθόν, ἀγαθόν, ὕμνει· ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὕμνων εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία. εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεών (μου), εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου. ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὕμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. (19) ταῦτα βοῶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, (σέ) τὸ πᾶν ὕμνουσι, τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι. σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ, ἐπὶ σέ τὸ πᾶν. δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν. τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν σῶζε ζωὴ, φώτιζε φῶς, πνευματίζε θεέ. Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς, πνευματοφόρε δημιουργέ. (20) σὺ εἶ ὁ θεός· ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἄερος διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου. ἀπὸ (τοῦ) σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὖρον, καὶ ὁ ζῆτῶ, Βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι. εἶδον Θελήματι τῷ σῷ τὴν εὐλογίαν αὐτὴν λεγομένην.





## AN DIE KORINTHER I

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangssruss 1<sub>1-3</sub> und Lob der Korinther 1<sub>4-9</sub>.

Warnung vor Parteiwesen 1<sub>10-421</sub>: Die vier Parteien 1<sub>10-17</sub>. Für Menschenweisheit ist die Predigt vom Kreuz eine Torheit 1<sub>18-31</sub>. Ich habe bei euch nicht durch Weisheit, sondern durch Kraft gewirkt 2<sub>1-5</sub>, obwohl ich den Vollchristen auch göttliche Weisheit bieten kann 2<sub>6-32</sub>. Dass ihr aber noch nicht reif dafür seid, zeigt euer Parteiwesen 3<sub>3-4</sub>. Paulus, Apollos und die anderen sind nur Diener Gottes und werden vor Gott Rechenschaft ablegen, nicht vor Menschen 3<sub>5-45</sub>. Lernet an uns Eintracht 4<sub>6</sub>, aber ihr seid wohl schon vollkommener als wir armen Apostel? 4<sub>7-13</sub>. Ich bitte euch herzlich, mir zu folgen und dem Timotheus, damit ich nicht mit dem Stock kommen muss 4<sub>14-21</sub>.

Ein Fall von Blutschande ist zu bestrafen 5<sub>1-8</sub>, und überhaupt die Unzüchtigen aus der Gemeinde zu entfernen 5<sub>9-13</sub>.

Processe vor heidnischen Gerichten sind unziemlich für Christen 6<sub>1-7</sub>, welche durch die Taufe aus dem Sündenschlamm gezogen sind 6<sub>8-11</sub>.

Christliche Freiheit ist nicht Freiheit zur Unzucht 6<sub>12-20</sub>.

Ueber die Ehe 7<sub>1-40</sub>: Um die Sünde zu vermeiden, soll man heiraten, obwohl Ehelosigkeit besser ist 7<sub>1-7</sub>. Das gilt auch für Verwitwete 7<sub>8-9</sub>. Ehen sollen nicht gelöst werden; auch Mischehen nicht, wenn beide Teile die Ehe fortsetzen wollen 7<sub>10-16</sub>; jeder soll so bleiben, wie er ist 7<sub>17-24</sub>. Auch der Stand der Jungfrauen kann, wenn es sein muss, heiraten 7<sub>25-38</sub>. Die Witwe darf heiraten, bleibt aber besser ehelos 7<sub>39-40</sub>.

Opferfleisch im Tempel zu essen sollen auch die Aufgeklärten um der Schwachen willen vermeiden 8<sub>1-13</sub>. Ich verzichte ja auch auf meine Vorrechte als Apostel und lege mir Entbehrungen auf um des Evangeliums willen 9<sub>1-27</sub>. Lasst euch das Schicksal des Volkes Israel in der Wüste zur Warnung dienen und haltet euch fern von Götzendienst wie von anderen Lastern. Ertraget die gegenwärtige Versuchung 10<sub>1-13</sub>. Ihr könnt nicht am Tisch der Dämonen und am Tische Christi sitzen 10<sub>14-22</sub>. Esst alles Marktfleisch ruhig, aber hütet euch um der Brüder willen, Opferfleisch, das euch als solches bezeichnet wird, zu essen 10<sub>23-111</sub>.

Die Frauen sollen beim Beten und Prophezeien verschleiert sein 11<sub>2-16</sub>.

Eure Herrenmahlsfeiern sind unwürdig: denkt an des Herrn Stiftung und feiert ihr entsprechend 11<sub>17-34</sub>.

Geistesgaben giebt es vielerlei, und sie sind mannigfach verteilt in der Gemeinde, so wie am Leib die Glieder verschiedene Verrichtungen haben: trachtet danach immer höhere Gaben zu bekommen 12<sub>1-31</sub>. Die höchste von allen ist die Liebe 13<sub>1-13</sub>, jaget ihr vor allem nach. Unter den anderen Gaben steht die Prophe-

tengabe über dem Zungenreden, weil sie stets zur Erbauung der Gemeinde dient, ja auch auf Ungläubige wirken kann 14<sub>1</sub>—25. Auch diese Offenbarungen des Geistes sind durch die Gemeindeordnung zu regeln 14<sub>26</sub>—33. Frauen sollen in der Versammlung schweigen 14<sub>34</sub>—36. Folgt meinem Worte, es kommt vom Herrn 14<sub>37</sub>—40.

Das Fundament des Evangeliums ist die klar bezeugte Auferstehung Christi 15<sub>1</sub>—11. Dadurch ist bewiesen, dass Tote auferstehen können, was einige unter euch bezweifeln 15<sub>12</sub>—19. Die Auferstehung vollzieht sich aber erst am Ende der Dinge in verschiedenen Akten 15<sub>20</sub>—28. Auch die Taufe für Verstorbene sowohl wie unser freiwilliges Leiden und Kämpfen wäre sinnlos ohne den Glauben an Auferstehung 15<sub>29</sub>—34. An die Stelle dieses Fleischesleibes wird ein geistiger Leib treten, wie ihr an verschiedenen Analogien 15<sub>35</sub>—43 euch klar machen und in der Schrift 15<sub>44</sub>—49 angedeutet finden könnt. Auch die Ueberlebenden werden verwandelt werden 15<sub>50</sub>—57. Also wanket nicht im Glauben 15<sub>58</sub>.

Die Kollekte für Jerusalem bereitet jetzt schon vor 16<sub>1</sub>—4. Reisepläne 16<sub>5</sub>—9. Nehmt Timotheus freundlich auf 16<sub>10</sub>—11. Persönliches 16<sub>12</sub>—18. Grüsse 16<sub>19</sub>—20. Eigenhändiger Gruss des Paulus 16<sub>21</sub>—24.

---

LITTERATUR: Ausser den beim Römerbrief genannten allgemeinen Hilfsmitteln kommen für I Cor speciell in Betracht: Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther erklärt von GEORG HEINRICI (= Heinrici 1880) und derselbe in Meyer's Kommentar V<sup>8</sup> 1896 (= Heinrici); in beiden sich ergänzenden Bearbeitungen reiches Material und grundsätzlich richtige Erfassung des hellenistisch-religionsgeschichtlichen Problems. PWSCHMIEDEL im Hand-Commentar II 1<sup>2</sup> 1892. WBUSSET in Die Schriften d. Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (hrsg. v. JWEISS) 1905. PHBACHMANN Der erste Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt (= Komm. z. Neuen Test. herausgegeben von THZAHN) 1905. Wertvolle Notizen giebt RAMSAY in seinem Historical commentary on the epistles to the Corinthians (im „Expositor“ series VI Bd. 1—3. 1900/01). Kopfleiste S. 81: Neo-Korinth vom Meere aus, dahinter auf dem Berge Akrokorinth.

---

Paulus, berufener Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes <sup>1</sup> und der Bruder Sosthenes der Gemeinde Gottes in Korinth, den in Christus Jesus geheiligten, berufenen Heiligen, samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen an jedem Orte, ihres und unseres (Herrn): Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater und dem <sup>3</sup> Herrn Jesus Christus.

**I 1—3** Eingangsgruss: Ueber die Grussformeln s. zu Rom 1<sup>1</sup>. διὰ θε-  
λήματος θεοῦ ausgeführt Gal 1<sup>1</sup>. vgl. II Cor 1<sup>1</sup>, Col 1<sup>1</sup> Eph 1<sup>1</sup> I II Tim 1<sup>1</sup>. **2**  
Σωσθένης geläufiger griechischer Name: Act 18<sup>17</sup> ein Synagogenvorsteher  
von Korinth, den die Phantasie mit dem hier genannten gern identifiziert  
s. Theodoret z. St. III 165 u. Catene 59. Eine durch Clemens Alex. ver-  
bürgte Tradition bei Euseb h. e. I 12<sup>1</sup> reiht den S. wie Barnabas unter  
die 70 Jünger Jesu. Wie hier Sosthenes, so erscheinen I II Thess Silvanus  
und Timotheus, II Cor Phil Col Phm Timotheus allein im Eingangsgruss  
neben Paulus; es sind die den Gemeinden bekannten selbständigen „Mit-  
arbeiter“ des Apostels, die so geehrt werden, „Mitverfasser“ im litterarischen  
Sinne sind sie darum noch nicht: diese Freunde und Gehilfen mögen ge-  
legentlich die Schreiber der Briefe gewesen sein, werden auch den diktieren-  
den Apostel an dies und jenes erinnert haben, aber schwerlich mehr. Da-  
gegen ist der Rom 16<sup>22</sup> erwähnte Schreiber Tertius ein einfacher Mann;  
nur Gal Eph I II Tim Tit fehlt jede Andeutung über den Schreiber. ἀδελ-  
φός = Christ s. zu Rom 1<sup>13</sup>

Als ἐκκλησία wird die christliche Gemeinde bei Paulus schon I Thess 1<sup>1</sup> be-  
zeichnet und Act setzt diesen Brauch als von Anfang an geläufig voraus. Die  
LXX gibt ἕκκ mit ἐκκλησία wieder und die Profangräcität kennt das Wort nur in  
der Bedeutung 'Volksversammlung'; im Sprachgebrauch der Kultvereine erscheint  
es nicht. So ist es wohl eine in der Christenheit selbst entstandene Bezeichnung  
der Gemeinde, die in der LXX ihre Quelle hat: die Wahl gerade dieses Wortes (im  
Gegensatz zur jüdischen συναγωγή = סנהדרין) mag dadurch besonders nahe gelegt  
sein, dass ἐκκλησία in der LXX gern mit lobenden Prädikaten verbunden erscheint  
z. B. III Reg 8<sup>55. 56</sup> Ps 21<sup>23</sup> 106<sup>31</sup> Joël 2<sup>16</sup>: so prägt sich in der Wahl dieses Wortes  
der Anspruch aus, das wahre Israel zu sein: vgl. Harnack, Mission I<sup>2</sup> 344, Katten-  
busch, apost. Symbol II 691 ff.

Die durch ihre Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christus heilig ge-  
wordenen sind nunmehr κλητοὶ ἄγιοι s. zu Rom 6<sup>11</sup>. Wie II Cor 1<sup>1</sup> zeigt,  
sind πάντες die übrigen Christen und zwar in der 'ganzen Provinz' Achaia.  
Wer ἐν παντί τόπῳ wörtlich fasst, macht den äusserst speziellen I Cor zu  
einem 'katholischen' Brief. Die Erklärungen, welche in den πάντες οἱ ἐπι-  
καλούμενοι usw. Separatisten im Gegensatz zu den kirchlich Gesinnten oder



- 4 Ich danke Gott jedesmal für euch wegen der Gnade Gottes, die  
 5 euch in Christus Jesus gegeben ist, dass ihr an allem in ihm reich ge-  
 6 worden seid, an jedem Wort und jeder Erkenntnis, dementsprechend,  
 7 dass das Zeugnis von Christus in euch befestigt wurde, so dass ihr  
 8 nicht zurücksteht in keiner Gnadengabe und die Offenbarung unseres  
 9 Herrn Jesu Christi erwartet, der euch auch fest machen wird bis zum  
 Ende (so dass ihr) untadelig (seid) am Tage unseres Herrn Jesu Christi.  
 10 Treu ist Gott, durch den ihr berufen wurdet zur Gemeinschaft seines  
 Sohnes Jesu Christi unseres Herrn.
- 10 Ich ermahne euch aber, Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesu  
 Christi, dass ihr alle einmütig seid und nicht Spaltungen unter euch  
 seien, sondern dass ihr fest geschlossen seid in demselben Sinn und

zugereiste Christen, die nicht Gemeindemitglieder sind, erblicken wollen, erscheinen gesucht. Nur die Wahl des unbestimmten ἐν παντί τόπῳ mag dem Bedürfnis nach Betonung des universalen Charakters des Christentums gegenüber den Parteiungen zu Korinth entsprungen sein: ebenso auch 3 αὐτῶν καὶ ἡμῶν, welches das ἡμῶν bei κυρίου wieder aufnimmt: unser Herr ist auch der ihre εἰς κύριος 86. Das formelhafte ἐν παντί τόπῳ II Cor 2 14 I Thess 1 8 verträgt keinen Zusatz. Severian (Catene 6 32) τὸ δὲ »αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν« τῷ »κυρίῳ« συνήρμωσται. Aber Cyrill (Catene 6 2 f.) »ἐν παντί τόπῳ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν« τούτέστιν εἴτε ἐν τῇ τῶν Ἰουδαίων γῇ εἴτε [ἦν] ἐν ταῖς τῶν ἐθνῶν πόλεσι τε καὶ χώραις: so auch Heinrici. 4—9 Briefstilmässige Danksagung (wie Rom 1 8—15), in der über die bösen Erfahrungen, von denen im Brief noch die Rede sein soll, der Blick hinweg gleitet zu Gott hin, und der vertrauensvolle Optimismus das Wort behält. 5 ἐν παντί ἐπλουτίσθητε wie II Cor 9 11 vgl. Rom 10 12 u. ö. λόγος und γνώσις wie 12 8 II Cor 8 7 (11 6!) gebraucht: die Kehrseite dieses Lobes 4 19. 20 vgl. 1 17 2 1. 4. 13. Es sind nur intellectuelle und „charismatische“ Vorzüge, die Paulus hier zu rühmen weiss: sittliche Vervollkommnung erhofft er von der Zukunft v. 8. 6 τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ vgl. 2 1. 7 ἀποκάλυψις heisst die kommende Parusie (II Thess 1 7 I Petr 1 7. 13 4 13) so gut wie die vergangene (II Cor 12 1), Rom 16 25. 8 βεβαιώσει . . . ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ (= so dass ihr vorwurfsfrei seid am Tage vgl. I Thess 5 23 Rom 2 5): εἰς wäre doch korrekter; umgekehrt Phil 1 10 ἵνα ᾗτε εἰλικρινεῖς . . . εἰς ἡμέραν (= bis auf den Tag) wo wieder ἐν näher lag. Das zeigt, wie die Bedeutung der Präpositionen ἐν — εἰς sich nähert. ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. (= Gerichtstag = παρουσία wie einige Handschriften corrigiert haben) ist so formelhaft, dass die stilistische Härte verschwindet 'unser Herr J. C. wird euch bis zum Tag unsres Herrn J. C. befestigen'. 9 Gott hat euch berufen; so wird er euch auch weiterhelfen vgl. I Thess 5 24 II Thess 3 3 I Cor 10 13 Phil 1 6. διὰ hier nicht wie 8 6 (und gewöhnlich) vom Vermittler, sondern wie 1 1 II Cor 1 1 8 5 Gal 1 1<sup>b</sup> von der causa principalis: Gott beruft Rom 8 30 9 12. 24 11 29 I Cor 7 15 ff. Gal (1 6) 5 8 Phil 3 14 I Thess 2 12 4 7 5 24 II Thess 2 14. 10—4, 21 richten sich gegen das Parteiwesen zu Korinth. Eine rhetorische Analyse dieses Abschnittes mit feinen (gelegentlich auch zu feinen) Beobachtungen gibt Joh. Weiss in Theol. Studien für Bernh. Weiss S. 200 ff. 10 διὰ s. zu Rom 12 1. Der Hinweis auf den Namen d. h. die Persönlichkeit Christi ist ein Mittel der Ermahnung, vgl. Schettler Die paul. Formel Durch Christus S. 50 ff. und Heitmüller Im Namen Jesu 71 ff. τὸ αὐτὸ λέγειν hier wohl nur = *consentire* Thucyd. IV 20 4 V 31 6 Polyb. II 62 4 V 104 1:

derselben Meinung. Denn es ist mir von den Leuten der Chloë über 11 euch, meine Brüder, mitgeteilt worden, dass Streitigkeiten unter euch sind. Ich meine dies, dass jeder von euch sagt: Ich gehöre zu 12 Paulus, Ich zu Apollos, Ich zu Kephas, Ich zu Christus. Ist Christus 13 zerteilt? Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr

trotz λέγει v. 12 schwerlich vom 'bekenntnismässigen Aussagen' (Heinrici Schmiedel). Chloë 'die Blonde' seltener Name der niedren Volksschichten: eine Hirtin bei Longus Pastoralia I 6 u. ö. und Nicetas Eugenianus VI 445 ff. u. ö. heisst so, die bekannte *Thressa Chloë* des Horaz Od. III 9 u. ö. ist eine Hetäre. Wilmanns Exempla Inscr. lat. 365. 479 (Rom). Die hier genannte kann in Korinth oder Ephesus gewohnt haben, ihre Leute (Sklassen? liberti?) sind nicht mit den 16 17 genannten Boten identisch (s. z. d. St.).

12 Die PARTEIEN in Korinth: Da Paulus das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ den vorausgegangenen Schlagworten der korinthischen Parteien durchaus gleichstellt, also auch ἕκαστος ὑμῶν λέγει dazu bezogen wissen will, so hat es in Korinth eine besondere „Christuspartei“ gegeben. Sie wird im Folgenden nicht weiter erwähnt (auch 3 23 nicht), und nur II Cor 10 7 kann vielleicht auf sie anspielen und ihre Existenzberechtigung als Sonderpartei bestreiten; aber auch das ist keineswegs sicher (s. zu d. St.). Somit fehlt uns zu ihrer Charakterisierung jede zuverlässige Handhabe: Schmiedel hält mit vielen Gelehrten die „Christusleute“ für extreme Judaisten und bezieht die Abwehr des Paulus II Cor 10 ff. auf sie. Jülicher, Einl. 5 69 sieht in ihnen Leute, die nach Art der Falschbrüder Gal 2 4 oder der Jacobiten Gal 2 12 noch höhere Ansprüche stellten und, da ihnen Petrus nicht unfehlbar genug erschien, als ihre Autorität Christum ausspielten, als Norm nur anerkennend, was sie im Verkehr mit dem Messias seinerzeit empfangen, oder was der erhöhte Christus ihnen geoffenbart hatte. Heinrici, der S. 56 ff. eine Uebersicht über die verschiedenen Hypothesen gibt, hält ἐγὼ δὲ Χριστοῦ für die auszuscheidende Glosse eines Lesers; das ist ein gerade wegen der Unklarheit der ganzen Situation zu leichter und deshalb bedenklicher Ausweg. Apollos wird Act 18 24—28 als ein aus Alexandria stammender ἀνὴρ λόγιος bezeichnet: daher die Vermutung naheliegt, unter den „Apollosleuten“ die 13 ff. gekennzeichneten zu sehen, welche die schlichte Verkündigung des Paulus verachten und nach Weisheit streben. Dass diese Abtrennung aber ohne Zutun des Apollos entstanden ist und dieser selbst mit Paulus Hand in Hand arbeitet, geht aus 3 4 ff. und 16 12 klar hervor. Die Bemerkung Act 18 25 19 3 f., dass Apollos früher nur das βάπτισμα Ἰωάννου (Joh 3 22. 23 41) gekannt habe, hat Heinrici zu der Vermutung geführt, dass die 1 15 bekämpfte falsche Wertung der Taufe auf einer von den Korinthern missverstandenen Praxis des Apollos beruhte. Die „Kephasleute“ wird man für Judaisten halten dürfen: gegen sie mag 9 1 f. gerichtet sein. Die „Paulusleute“ wollen von einem Gegensatz gegen ihren Meister nichts wissen. Vgl. Weizsäcker, Apost. Zeitalter 299 ff. v. Dobschütz, urchristl. Gemeinden 57 ff. ThZahn, Einleitung I 3 201 ff. 211 ff. Rübiger, Kritische Untersuchungen über d. Inhalt d. beiden Briefe d. Apostels P. an die kor. Gemeinde. 2 S. 1 ff.

13 Die Gemeinde habt ihr zerspalten: bildet ihr euch ein, auch Christus (dessen Leib die Gemeinde ist 12 27) in Teile reissen zu können? Es ist ein im Unmut hingeworfenes Wort, das eine logische Zerfaserung nicht trägt. Deshalb setzt Paulus von neuem an und argumentiert — sehr taktvoll — an sich selbst, nicht an Apollos oder Kephas: Ist etwa Paulus für euch an die Stelle Christi getreten?

Zum Verständnis der hier vorausgesetzten und Act 8 16 19 5 Mat 28 19 Didache 7 1. 3 Hermas Vis. III 7 3 tatsächlich angewendeten Formel βαπτισθῆναι εἰς τὸ

14 auf den Namen des Paulus getauft? Ich danke (Gott), dass ich keinen  
 15 von euch getauft habe, ausser Crispus und Gaius, damit keiner sagen  
 16 kann, ihr seiet auf meinen Namen getauft worden. Auch das Haus  
 des Stephanas habe ich getauft: sonst weiss ich nicht, ob ich noch  
 17 jemand getauft habe. Denn Christus hat mich nicht entsandt zu taufen,  
 sondern das Evangelium zu predigen, (und zwar) nicht mit beredter  
 Weisheit, damit nicht das Kreuz Christi entleert werde.

ὄνομα Χριστοῦ bieten sich zwei parallele Ausdrücke. Herodian II 2<sup>10</sup> εἰς τὸ ἐκκεῖνον (des Kaisers Pertinax) ὄνομα τοὺς συνήθεις ὅρκους ὁμόσαντες, II 13<sup>2</sup> ὁμόσαι εἰς τὸ Σεβήρου ὄνομα und ein „Sympathie“recept: πρὸς τὸ μὴ ἐκτρώσαι· ῥίζαν κισσοῦ λαβὼν εἰς ὄνο(μα) αὐτῆς περιαιπτ(ε) τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς (Kroll im Philologus N. F. XI 131, Heitmüller S. 107) ‘zur Verhütung der Fehlgeburt: nimm eine Epheuwurzel auf den Namen der Betreffenden und befestige sie an ihrem Bauch’. In beiden Fällen wird durch eine religiöse (resp. magische) Handlung etwas einer Person zugeeignet, deren Name dabei genannt wird. Die kaufmännisch-juristische Formel ‘eine Geldsumme u. dgl. umschreiben εἰς τὸ ὄνομα = auf das Konto jemandes’ wird hiermit nicht zusammengebracht werden dürfen, und die ἐντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα P. Mahaffy IX n. 12 EE 4<sup>3</sup> n. 2 H 125 (1)<sup>3</sup> und XI n. 64 c<sup>2</sup> wird wohl mit Deissmann (Theol. Lit. Ztg. 1900, 73) zu erklären sein ‘Eingabe an des Königs Majestät’ (vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu S. 94—127).

14 nebst v. 17 zeigt, dass Paulus die liturgische Handlung seinen Gehilfen überliess. Crispus war früher Synagogenvorsteher Act 18<sup>8</sup>. Caius erwähnt Rom 16<sup>23</sup>. 15 Hätte ich euch, die ihr euch als Pauluspartei bezeichnet, alle getauft, so würdet ihr wohl gar noch behaupten, ihr wäret ‘auf meinen Namen getauft’. Der Ausdruck mit beabsichtigter Uebertreibung und deshalb nicht zu pressen. Es folgt daraus nicht etwa, dass auch der Name des Taufenden bei der heiligen Handlung hätte gesprochen werden müssen, sondern nur, dass allerdings der Glaube herrschte, zwischen dem Täufer und dem Täufling bestehe eine besonders enge Verbindung. Einer parallelen Anschauung ist ja das katholische bereits 530 im Codex Justinianus V 4, 26 ausgesprochene und im 53 Kanon des Concilium Trullanum (v. J. 692) sogar auf die beiderseitigen Familien ausgedehnte Verbot der Ehe zwischen Täufling und Pathen entsprungen: die Taufe begründet eine mystische Verwandtschaft zwischen beiden. In heidnischen Kulte wird öfter der den Neuling einweihende Priester als sein ‘Vater’ bezeichnet: vgl. Dieterich Mithrasliturgie 52, 146 ff. 16 Gewissenhaft nennt der Apostel noch eine v. 14 vergessene Familie. Der Vers bestätigt, was jeder aufmerksame Leser auch sonst merkt, dass Paulus gleich in der endgiltigen Form diktiert: sonst wäre ja nur die Eintragung des vergessenen Namens in v. 14 nötig gewesen. 16 ‘weiss ich nicht, ob’ im Sinne von ‘wüsste ich nicht, dass’. 17 Das kurze Wort zeigt doch klar, wie gering Paulus im tiefsten Grunde die liturgische Handlung wertet, auch v. 14 lehrt das deutlich. So wenig es ihm einfällt, die Wirksamkeit der Sakramente zu leugnen — im Gegenteil (s. Exc. zu 11<sup>23</sup> Rom 6<sup>3</sup>) — so sehr legt er stets den Nachdruck auf die persönliche Aneignung des „Evangeliums“ d. h. den „Glauben“. Das Taufen ist dem gegenüber Nebensache und — damit geht Paulus schroff zu einem zweiten Streitpunkt über — nicht minder die Weisheit dieser Welt: Die Predigt vom Kreuz ist allein das Wesentliche. ἐν σοφίᾳ wie 24. Im folgenden wird κενωθῆ erklärt: die Kreuzespredigt steht ihrem Wesen nach in einem von Gott gewollten Gegensatz gegen die Philosophie: also ist eine „philosophische“ Predigt von Christus eine contradictio in adiecto und nur dadurch zu erreichen, dass man



Denn das Wort vom Kreuz ist den Verlorenen eine Torheit, uns 18  
den Geretteten aber eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: »Ver- 19  
»nichten will ich die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Ver-  
»ständigen zu nichte machen«. »Wo ist der Weise, wo der Schriftge- 20  
lehrte«, wo der Forscher dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit  
der Welt tōricht gemacht? Weil nämlich in (der Periode der Offen- 21  
barung) der Weisheit Gottes die Welt durch diese Weisheit Gott nicht  
erkannte, beschloss Gott durch eine tōrichte Predigt die daran glauben-  
den zu retten. Weil die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weis- 22  
heit suchen, wir aber Christus den Gekreuzigten predigen, den Juden 23  
ein Aergernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen aber, Juden so- 24  
wohl wie Griechen, Christus die Macht Gottes und Weisheit Gottes.  
Denn die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, und die Schwäche 25

die Verkündigung ihres wesentlichen Inhalts entleert. Aus diesem Gegen-  
satz erwächst auch hier die Bezeichnung des Christentums als der „Kreuzes-  
religion“, die das Anstössige an ihm als das charakteristische hinstellt.  
So scharf hat Paulus nicht immer geurteilt: er ist hier in Verteidigungs-  
stellung. 18 ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι = Nichtchristen und Christen.  
19—21 Schriftbeweis für die Nichtigkeit der Philosophie: Gott selbst hat,  
da sie ihre Aufgabe nicht erfüllte, dem, was dem Gebildeten als μωρία  
erscheinen muss, die Rolle der Heilslehrer übertragen. Js 29 14 nach LXX  
aber ἀθετήσω hat Paulus, wohl durch Ps 32 10 beeinflusst, statt κρύψω der  
LXX eingesetzt. 20 Wo bleiben alle Gelehrten, wenn Gott gegen sie ist?  
συνζητητής wohl zufällig nur bei Paulus und solchen, die ihn kennen (Ignatius  
Eph. 18 i), nachweisbar: συνζητέω ‘disputieren’ Act 6 9 9 29 u. ö. συν-  
ζήτησις ‘Disputation’ Philo legum alleg. III 131 p. 113. quod deterius po-  
tiori etc. 1 p. 191. Der αἰὼν οὗτος (vgl. zu Rom 12 2) ist der Inbegriff alles  
Nichtchristlichen. 20<sup>b</sup> ‘An die Stelle der Weisheit hat Gott die Torheit  
gesetzt’, das führt v. 21 aus: als die Welt unter dem Einfluss göttlicher  
Weisheit stand, hat sie dieselbe nicht richtig benutzt (vgl. Rom 1 19—23.  
28 2 17—23), deshalb beschloss Gott, durch eine als μωρία erscheinende neue  
Verkündigung Rettung zu schaffen. 22 ἐπειδὴ: es folgt nähere Erläuterung,  
wieso das Christentum μωρία ist. σημεῖα vgl. Mc 8 11 Mt 16 1 12 38. 23  
Das Kreuz also σκάνδαλον für die Juden wie Gal 5 11 illustriert Justin dial.  
cum Tryphone Judaeo: § 32 sagt der Jude: οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος  
Χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρῃ τῇ ἐν τῷ νόμῳ  
τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν· ἐσταυρώθη γάρ. Ebenso § 89 εἰ δὲ καὶ ἀτίμως οὕτως  
σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν (ἐχρήν), ἀπορούμεν· »ἐπικατάρατος« γὰρ ὁ σταυρού-  
μενος ἐν τῷ νόμῳ (Deut 21 23) λέγεται εἶναι. Dass es (vgl. Rom 1 14 ff.) den  
Heiden eine Torheit war sagt der Heidenchrist Justin apol. I 53 2 selbst:  
τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπων σταυρωθέντι ἐπειδόμεθα . . . εἰ μὴ μαρτύρια . .  
εὐρομεν; vgl. I 22 3 und 13 4 ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται (die  
Heiden), δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ αἰεὶ ὄντα θεὸν . . . ἀνθρώπων  
σταυρωθέντι διδόναι ἡμᾶς λέγοντες. Vgl. Lucian de morte Peregrini 13 τὸν  
δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνοῦσι (die Christen); Celsus  
bei Origenes VI 34. 24 Als lose Appositionen zu konstruieren σκάνδαλον,  
μωρίαν und Χριστὸν δύναμιν usw. wie Uebersetzung. Nicht: den einen pre-  
digen wir Χρ. ἐσταυρωμένον, den anderen Χρ. δύναμιν. Weder δύναμις noch  
σοφία braucht hier hypostasiert im technischen Sinne zu sein: nur prägnanter  
Ausdruck für ‘Träger der Kraft und Weisheit Gottes’. 25 Was wir Men-

26 Gottes ist stärker als die Menschen. Seht doch eure (eigene) Berufung (zum Christentum) an, Brüder: da sind nicht viele Weise nach menschlichen Begriffen (unter euch), nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene. Nein, das Törichte in der Welt hat Gott ausgesucht, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache in der Welt hat Gott ausgesucht, um das Starke zu beschämen, und das Niedriggeborene in der Welt und was nichts galt hat Gott ausgesucht, das gar nichts war, um das, was etwas war, zu beschämen, damit sich kein Fleisch vor Gott rühme. Aus ihm aber seid ihr in Christus Jesus, der unsere Weisheit von Gott geworden ist (und unsere) Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung, damit, wie geschrieben steht, »wer sich rühmen will, sich im »Herrn rühmen solle«.

2 Und auch ich, als ich zu euch, ihr Brüder, kam, bin nicht mit hohen Worten und Weisheit gekommen, um euch das Zeugnis von Gott zu verkündigen. Denn ich nahm mir vor, bei euch von nichts zu wissen, 3 als von Jesus Christus und zwar dem gekreuzigten. Und ich bin in Schwachheit und in Furcht und in vielem Zittern zu euch gekommen, 4 und mein Wort und meine Predigt (bestand) nicht in überredenden Worten der Weisheit, sondern im Beweis des Geistes und der Kraft,

schen töricht nennen ist, wenn es von Gott kommt, weiser als aller Menschenwitz. Prägnante Ausdrucksweise! Dies wird v. 26—29 durch ein wirksames argumentum ad hominem illustriert: ihr selber seid der beste Beweis dafür, dass Gott auf σοφία nichts giebt. 27 Das verallgemeinernde Neutrum τὰ μωρά nimmt den unangenehmen Beigeschmack weg, den das persönliche τοὺς μωροὺς gehabt hätte. 29 So dass kein Mensch (σάρξ nicht im technischen Sinne vgl. Exc. zu Rom 8 11) sich rühmen kann, um seiner irdischen Vorzüge willen von Gott erwählt zu sein. 30 Und dieser Gott hat euch zu Christus geführt, in dem alle Heilsgüter beschlossen sind: durch ihn werden wir 'weise', 'gerecht', 'heilig' und 'erlöst'. Der Zusammenhang erfordert nur die Betonung der Weisheit: die übrigen Heilsgüter hat Paulus aus dem Bedürfnis nach einem klangvollen Abschluss hinzugefügt: s. Joh. Weiss in Theol. Stud. f. Bernh. Weiss S. 189 Anm. 1. Prägnanz wie v. 24 Gal 3 13: Christi also dürfen wir uns rühmen. II 1—5 Also Gott sieht nicht auf σοφία, das ist erwiesen. Habe ich selbst euch etwa durch σοφία gewonnen? 2 ἐκρίνα bezeichnet, wie 3 2 bestätigt, einen bewussten Willensakt. καὶ τοῦτον legt auf das Anstössige den Nachdruck. 3 φόβος καὶ τρόμος ist (nach Js 19 16 gebildet) eine paulinische Redewendung II Cor 7 15 Phil 2 12 Eph 6 5, welche eine auf Demut gegründete Unsicherheit bezeichnet: Dann wird ἀσθένεια auch wohl nicht wie Gal 4 13 Krankheit bedeuten, sondern nach 1 25 τὸ ἀσθενές zu verstehen sein. Er war seines Erfolges nicht sicher. 4 Die nur bei Aegyptern und Lateinern sich findende Lesart ἐν παιδοὶ σοφίας λόγων (oder ohne λόγους) ist ohne Schwierigkeit verständlich: der gewöhnlich bezeugte Text ἐν παιδοῖς σοφίας λόγοις setzt ein Adjectivum παιδός 'überredend' voraus, von πείθω gebildet wie φειδός 'schonend' von φείδομαι. Die Bildung ist also einwandfrei, und dass das Wort verständlich war, bezeugt der Umstand, dass weder Chrysostomus noch Theodoret noch die Catene eine Erläuterung für nötig finden. Die Entstehung der puristischen Correctur παιδοὶ erklärt sich leicht. Der 'Beweis des Geistes und der Kraft' umfasst sowohl Wunder wie sie II Cor 12 12

damit euer Glaube beruhe nicht auf der Weisheit der Menschen, sondern auf der Kraft Gottes. Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, aber (freilich) nicht die Weisheit dieser Welt noch die der Herrscher dieser Welt, die ja überwunden werden. Sondern wir reden

erwähnt werden als andere pneumatische Erscheinungen, welche die göttliche Kraft der neuen Botschaft erweisen vgl. I Thess 1 5. **6—3, 2** Allerdings weiss auch ich von σοφία zu reden, aber nicht von irdischer, sondern von göttlicher: aber euch, die ihr dafür noch nicht reif seid, habe ich sie nicht verkündigen können. **6** Der Uebergang ist wenig markiert. Der Plural λαλοῦμεν, der auch v. 7. 10. 12. 13. 16 weiter beibehalten wird, führt das ἐγὼ von v. 1. 3. 4 fort: an 'Paulus und seine nächsten Gehilfen' (Schmiedel) braucht man nicht zu denken, geschweige denn an 'alle Zeugen der grossen Taten Gottes zusammen' (Heinrici). Paulus will sagen: 'Vor den geeigneten Zuhörern kann auch ich σοφία predigen'. Heinrici macht richtig auf den unterschiedslosen Wechsel von Singular und Plural in der Diatribe aufmerksam: Epictet II 4. τέλειοι hier nicht die absolut Vollkommenen: zu denen rechnet ja auch Paulus sich selbst noch nicht (Phil 3 12), sondern die weiter Fortgeschrittenen wie Phil 3 15 vgl. zu I Cor 14 20; Holtzmann neutest. Theol. II 207. Die σοφία der ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου steht im parallelen Gegensatz zu der σοφία θεοῦ. Die ἄρχοντες sind also nicht irdische Machthaber, deren Characteristicum doch nicht gerade die Verbreitung von σοφία ist, sondern die Engelmächte, welche dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh 12 31 14 30 16 11 vgl. Eph 2 2 unterstehen, καταργούμενοι sind sie durch Christus, wie sich am jüngsten Tage zeigen wird I Cor 15 24.

Auch Col 2 15 liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Engel, die nach jüdischer Anschauung diese Welt beherrschen (Bousset, Rel. d. Judentums 226 ff. 2371 ff.), an der Kreuzigung beteiligt seien. Die Engelmächte, Dämonen, haben den Heilsplan Gottes nicht gekannt: so Ignatius Eph. 19 καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη (s. auch das Folgende!), und Justin berichtet Apol. I 54—60 ausführlich, wie die Dämonen versuchen, hinter die Geheimnisse der Erlösung zu kommen, aber infolge ihres unvollkommenen Verständnisses der Weissagungen nur die lächerlichen heidnischen Mythen ἐπὶ ἀπάτη καὶ ἀπαγωγῇ τοῦ ἀνθρώπου γένους zuwege bringen. Das ist ein Teil der σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου. Hätten sie gewusst, meint Paulus, wer Jesus eigentlich war, sie hätten sich gehütet, ihn ans Kreuz zu schlagen, da sein Tod, dem die Auferstehung folgte, ja ihre Ueberwindung bedeutete. Hier liegt unverkennbar die Vorstellung von einer Ueberlistung des Teufels zugrunde, wie sie deutlich sowohl von Gnostikern wie Basilides (Irenaeus I 24 4) als auch von Origenes in Matth. tom. XVI 8 (IV 27 L.) und vielen nach ihm (s. Harnack, Dogmengesch. I 2 592 II 2 172 ff., O. Scheel, Anschauung Augustins über Christi Person u. Werk S. 296 ff.) gelehrt ist. Unsere Stelle zeigt uns, dass diese den Stempel populärer Mythologie tragende Vorstellung schon in den paulinischen Gemeinden bekannt war. Der Apostel nimmt hier wie auch sonst auf derartige Anschauungen (s. zu Rom 6 3) aus pädagogischen Gründen Bezug: nicht um ihrer selbst willen, sondern um an ihrer Hand etwas Höheres zu demonstrieren: Rom 6 die Notwendigkeit der sittlichen Betätigung, hier die Erhabenheit der göttlichen Weisheit über die Beschränktheit der „Herren dieser Welt“. Dass sie Christus nicht erkannten, ist doch der schlagendste Beweis für ihre Unzulänglichkeit gegenüber den Geheimnissen Gottes. Vgl. Everling, paulin. Angelologie S. 11 ff.

**7** Verborgen ἐν μυστηρίῳ war die Weisheit Gottes bisher, jetzt ist sie



Gottes geheimnisvolle Weisheit, die verborgene, die Gott vorbereitet hat vor den Welten zu unserer Verherrlichung, und die keiner der Herrscher dieser Welt gekannt hat. Denn hätten sie sie gekannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Sondern (es ist gekommen) wie geschrieben steht: »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und auf kein Menschenherz gestiegen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.« Uns nämlich hat es Gott durch den Geist offenbart, denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. Denn wer unter den Menschen kennt des Menschen Wesen als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch das Wesen Gottes keiner, als nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern (eben diesen) von Gott stammenden Geist, damit wir erkennen können, was uns von Gott geschenkt ist. Und davon reden wir auch, (aber) nicht in Worten, die uns Menschenweisheit ge-

φανερωθεῖσα (vgl. Rom 16 26) aber nur für die τέλει. 9 Origenes, der Catene p. 42 12 ff. die Quelle dieses Citates noch nicht kennt, sagt im Commentar zu Mat 27 9 (V 29 Lom.). *Et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi »quod oculus non uidit nec auris audiuit«: in nullo enim regulari libro hoc positum inuenitur nisi in secretis Eliae prophetae.* Ebenso Ambrosiaster zu unserer Stelle *hoc est scriptum in apocalypsi Eliae in apocryphis.* Dasselbe Citat Clemens Rom 34 s und mit starker Abweichung Clemens Alex. Protr. X 94 4 Const. apost. VII 32. In den christlich überarbeiteten lateinischen Text der Ascensio Isaiae XI 34 ist das Citat auch eingeflochten worden (ed. Dillmann p. 82). Dazu stimmt, dass Hieronymus (zu Js 64 4) über die Stelle I Cor 2 9 bemerkt: *Ascensio enim Isaiae et Apocalypsis Eliae hoc habent testimonium*, obwohl er sie auf Js 64 4 zurückführen will (auch epist. 57, 9). An eine jüdische Anthologie als Quelle denkt Vollmer alttest. Citate S. 44 ff. (vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III<sup>3</sup> 267 ff.). Sonst begegnet in der paulinischen Literatur nur noch Eph 5 14 ein apokryphes Citat. 10—13 Und dies unser (v. 7) Verstehen des göttlichen Ratschlusses ist nur mit Hilfe des πνεῦμα möglich, welches wir in reichem Masse besitzen. 10 γάρ: Wir kennen die göttliche Weisheit (v. 7), welche die Dämonen nicht wissen, wie geschrieben steht (v. 8—9), denn der Geist hat sie uns offenbart. 11 πνεῦμα hier um des formellen Parallelismus willen im 'uneigentlichen' Sinne für 'Seele' gebraucht (s. Exc. zu Rom 8 11). So wie die menschliche Seele die geheimsten Regungen ihres Selbstbewusstseins erforscht, so erkennt der Gottesgeist (im Gläubigen — die Parallele ist nicht völlig durchführbar) die geheimsten Pläne des das Weltgeschehen leitenden Gottesgeistes. 13 συγκρίνειν heisst Gen 40 8. 16. 22 u. ö. Dan 5 7. 12. 16 (wie σύγκρισις und σύγκριμα Gen 40 12. 18 Jud 7 15 Dan 5 7) 'deuten' von Träumen und Wunderzeichen. Auch Theodoros kennt diese Bedeutung obwohl er sie für unsre Stelle ablehnt: οὐκ ἀντὶ τοῦ »παρεξετάζοντες« λέγει Catene 45 14. Sonst ist diese Bedeutung bisher nicht nachgewiesen: Severian Catene 46 10 ff. erklärt zutreffend ihre Entstehung. Bei der Lesart πνευματικῶς ist der Sinn 'wir bringen himmlische Dinge in himmlischer Sprache zum Ausdruck' (Bousset): πνευματικοῖς durch λόγοις zu ergänzen ist hart, also Dativ des Masculinums wie v. 15 3 1 = τελείοις v. 6, was einen guten Gegensatz zu v. 14 ψυχικὸς δὲ gibt. 14—3, 2: Aber da der „geistliche Mensch“ und der „irdische Mensch“ ein wesentlich

lehrt hat, sondern (in Worten), die vom Geist gelehrt (sind), indem wir Geistiges den Geistesmenschen deuten. Der seelische Mensch aber nimmt <sup>14</sup> nicht an, was vom Geist Gottes stammt, denn es ist ihm eine Torheit und er kann es nicht begreifen, weil es geistig beurteilt werden will. Der <sup>15</sup> geistliche (Mensch) aber beurteilt alles und wird selbst von niemanden beurteilt. »Denn wer begreift den Sinn des Herrn, dass er ihn belehre?« <sup>16</sup>

verschiedenes Fassungsvermögen für göttliche Dinge besitzen und ihr zur zweiten Klasse gehört, habe ich euch noch nichts von göttlicher Weisheit mitteilen können. **14** Den Menschen dieser Welt, den er sonst *σαρκικός* nennt, bezeichnet Paulus hier als *ψυχικός*, im Gegensatz zum *πνευματικός*: ebenso 15<sup>44</sup>. 46 und Jac 3<sup>15</sup> Jud 19. Den Gnostikern ist der fundamentale Unterschied zwischen Psychikern und Pneumatikern völlig geläufig und wird spekulativ begründet: z. B. Valentinianer nach Irenaeus I 5<sup>1</sup> 6<sup>1</sup>. 4. 7<sup>1</sup> ff. (vgl. Harnack Dogmengeschichte I<sup>2</sup> 222 Montanisten: 363; Hilgenfeld Ketzergeschichte S. 639 Index.) Zu Grunde liegt diesem Sprachgebrauch eine Anschauung, die den Menschen aus drei Teilen bestehen lässt, aus dem niederen = *σῶμα* + *ψυχή* und dem höheren = *πνεῦμα*. Dass Paulus diese Anthropologie nicht überall vertritt, ist bereits Exc. zu Rom 7<sup>14</sup> betont worden.

Aus den komplizierten Erörterungen Platos Republik IV p. 439<sup>d</sup> ff. und Timaeus p. 69<sup>c</sup> ff. ging in die Handbücher das 'placitum' über *Πλάτων κατά μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῆ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν γὰρ ἔχειν λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον, κατά δὲ τὸ προσεχὲς καὶ ἀκριβὲς τριμερῆ· τὸ γὰρ ἄλογον διαιροῦσιν εἰς τε τὸ θυμικόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν* (Diels Doxographi 389 f.). Damit verband die Folgezeit die Lehre des Aristoteles, dass in der *ψυχή* des Menschen ausser dem vergänglichen animalischen Lebensprinzip noch ein anderer höherer, von aussen hineingetretener göttlicher und deshalb unvergänglicher Teil, der *νοῦς* vorhanden sei (Rohde, Psyche II<sup>2</sup> 302 ff.). Des öfteren betont Plutarch, dass die einander widerstrebenden Wünsche im Menschen den Beweis lieferten für *τὸ μικτὸν ἔκ τε τῆς θείας καὶ ἀπαθούς, ἔκ τε τῆς θνητῆς καὶ περὶ τὰ σώματα παθητῆς μερίδος· ὃν καὶ αὐτὸς (= schon Heraklit) ὀνομάζει τὸ μὲν ἐπιθυμίαν ἔμφυτον ἡδονῶν, τὸ δὲ ἐπείσασκτον, δόξαν ἐπιεμένην τοῦ ἀρίστου. τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχή, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχευ ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγινόμενον de procreatione animae 27 p. 1026<sup>de</sup>. Und *νοῦς γὰρ ψυχῆς ὅσα ψυχὴ σώματος ἁμεινόν ἐστι καὶ θεϊότερον de facie in orbe lunae 28 p. 943<sup>a</sup>.* (Weiteres bei Zeller, Philos. d. Griech. III 2<sup>4</sup> p. 198 und die Ausbildung dieser Theorie durch Plotin ebenda p. 631 f. Ueber die teilweise Rezeption dieser Anschauung bei den Stoikern Rohde, Psyche II<sup>2</sup> 310 ff. und 322 ff.). Die Vorbedingung aber sowohl für die hier hervortretende paulinische wie für die gnostische Terminologie ist die scharfe Trennung der Bezeichnungen: *ψυχή* für das animalische, *νοῦς* oder *πνεῦμα* für das göttliche. Und diese Differenzierung ist bisher in vorchristlicher Zeit noch nicht nachweisbar: *ψυχikai χαρὰι* sind auch für Plutarch nicht etwa niedere Freuden, sondern die edelsten Genüsse, welche den *σωματικαὶ ἡδοναὶ* der Epikuräer entgegengestellt werden. (Contra Epicuri beatitudinem p. 1092<sup>d</sup> vgl. 1096<sup>e</sup>, Heinrici S. 113). Dass sie vorhanden gewesen ist, bezeugt eben das Zufällige und Unsystematische ihres Auftretens bei Paulus: aber wo wurde sie ausgebildet? Heinrici S. 113 weist darauf hin, dass der Gebrauch von *ψυχικός* und *σαρκικός* als paralleler Begriffe etwa epikuräischen Anschauungen entsprechen könne, aber es fehlt einstweilen immer noch das fürerst notwendigste: der Nachweis der differenzierten Terminologie.*

**15** Der „Pneumatiker“ bleibt jedem „Psychiker“ unverständlich: Beweis: **16** In uns ist der Geist des Herrn, und der ist nach Js 40<sup>13</sup> (verkürzt

- 3 Wir aber haben den Sinn Christi. Und ich, Brüder, konnte zu euch nicht wie zu geistigen reden, sondern (nur) wie zu fleischlichen, zu unmündigen Christen. Mit Milch habe ich euch getränkt, nicht mit fester Speise, denn (die) konntet ihr noch nicht (vertragen). Ja, nicht einmal jetzt könnt ihr das, denn ihr seid noch fleischlich. Denn wo unter euch Eifersucht und Streit herrscht, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt nach Menschenweise? denn wenn einer sagt Ich gehöre zu Paulus, und ein anderer Ich zu Apollos, seid ihr da nicht (schwache) Menschen? Was ist denn Apollos? Und was ist Paulus? Diener, durch die ihr gläubig geworden seid, und zwar jeder wie es ihm der Herr gegeben hat: Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat es wachsen lassen. So ist also weder der pflanzt etwas, noch der begießt, sondern (nur) der es wachsen lässt, Gott. Der da pflanzt aber und der da begießt, die sind eins (in ihrer Arbeit), aber jeder wird seinen besonderen Lohn empfangen nach seiner besonderen Arbeit. 9 Denn gemeinsame Arbeiter Gottes sind wir, Gottes Ackerfeld, Gottes

citirt!) unergründlich. Folglich **III 1—4** könnt ihr meine höchsten Gedanken nicht verstehen und ist es ein unerfüllbares Verlangen von euch, dass ich euch hätte σοφία vortragen sollen: dafür waret ihr noch nicht reif, als ich bei euch war und (v. 3) seid es auch jetzt noch nicht, wie eben eure Parteisucht beweist. In diesem ganzen Zusammenhang wird allerdings den getauften (1 13—15) Korinthern das Pneuma abgesprochen, aber ein Widerspruch mit Rom 8 9 besteht trotzdem nicht. Auch Rom 8 12 f. wird ja vorausgesetzt, dass die Römer, die den Geist haben, eventuell κατά σάρκα leben können. Die Lösung ist in dem zu Rom 6 4 (S. 30) Bemerkten enthalten. Die Korinther besitzen allerdings das Pneuma, wie ja 3 16 deutlich gesagt wird, aber es ist noch latent, sie machen so wenig Gebrauch von der Gottesgabe, dass Paulus sie a parte potiore als σαρκικοί = ψυχικοί bezeichnen kann. 1 σάρκινος und σαρκικός v. 3 sind hier natürlich völlig gleichbedeutend. 2 Die νήπιοι werden mit γάλα genährt vgl. Hebr 5 12—14 I Petr 2 2 das gleiche Bild im gleichen Sinne. Philo de agricultura 9 p. 301 ἐπεὶ δὲ νηπίοις μὲν ἐστὶ γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα, καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἰεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα, τέλειαι δὲ καὶ ἀνδράσιν ἐμπρεπεῖς αἱ διὰ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀπάσης ἀρετῆς ὑψηγῆσαι. Die Stelle lehrt zugleich (wie Eph 4 13. 14), dass τέλειος nicht aus der Mysteriensprache stammt, sondern einfach den 'Erwachsenen' bezeichnet. Dasselbe Bild Philo de congressu 19 p. 521 de migratione Abraham 24 p. 440 de sobrietate 8 p. 393 (hier auch νήπιος-τέλειος) de somniis II 10 p. 660 quod omnis probus liber t. II p. 470 Epictet II 16 39 III 24 9 Persius Sat. 3 61. 4 ἄνθρωποι (= σαρκικοί was viele Zeugen corrigieren) seid ihr statt υἱοὶ θεοῦ. Verkürzter Satz mit Attraktion = ἐκαστος ὡς ὁ κύριος αὐτῷ ἔδωκεν, οὕτως ἡργάσατο. 5—9 Eure Berufung auf einzelne Lehrer z. B. mich und Apollos ist töricht: wir sind nichts, Gott wirkt alles; und wir Lehrer arbeiten in einem Sinne. Nebenbei wird doch Apollos unzweideutig als Gehilfe des Paulus charakterisiert. 8 ἐν εἶσιν ist negativ zu interpretieren: 'sind untrennbar', sodass sie nicht als gesonderte Parteihäupter aufgestellt werden können. Dazu 8<sup>b</sup> als Anmerkung, die von dem nächsten Ziel des Gedankenganges abschweift: getrennt sind beide nur vor Gott, insofern jeder für seine persönliche Arbeit verantwortlich ist. v. 10 ff. wird dann dieser



Bau seid ihr. Nach der mir verliehenen Gnade Gottes habe ich als 10 kundiger Baumeister den Grund gelegt, ein anderer baut darauf (weiter): jeder mag aber zusehen, wie er darauf baut. Einen anderen Grund 11 nämlich kann keiner legen, als den der gelegt ist, und das ist Jesus Christus. Wenn aber einer auf diesen Grund baut — Gold, Silber, Edel- 12 steine, Holz, Heu, Stroh — eines jeden Werk wird offenbar werden, 13 denn der (Gerichts)tag wird es ausweisen, weil er mit Feuer offenbart wird, und eben dies Feuer prüfen wird, wie eines jeden Werk beschaffen ist. Wenn jemandes Werk (unversehrt) bleiben wird, das er darauf ge- 14 baut hat, wird er Lohn empfangen. Wenn jemandes Werk verbrennen 15 wird, wird er bestraft werden; er selbst aber wird gerettet werden,

Gedanke wieder aufgegriffen und fortgeführt. 9 kehrt zu v. 8<sup>a</sup> zurück: Gottes ist alles. θεοῦ συνεργοί kann heissen Leute 'die mit Gott arbeiten' und 'die mit einander im Dienste Gottes arbeiten': letzteres trifft hier den Sinn am besten. γεώργιον bleibt im Bilde von v. 7 f., οἰκοδομή führt ein neues ein, an das sich die folgenden Ausführungen v. 10 ff. anschliessen. Das in älterer Zeit nur dialektisch nachzuweisende οἰκοδομή (IG XIV 645 146. 150 = Solmsen Inscr. Graecae n. 18 I 146. 150) dringt in die Koine: Dittenberger Or. 655 2 (a. 25 v. Chr.) BGU III 699 3 894 2 (Inscr. v. Priene 99 3?) Plutarch Lucullus 39, LXX Schmid Atticismus III 248. Das Verbum im übertragenen Sinne schon Xenophon Cyropaedia VIII 7, 15 'auf die euren Brüder von den Göttern verliehenen Gaben οἰκοδομεῖτε ἄλλα φιλικὰ ἔργα'. vgl. Epictet II 15 8. 9 οὐ θέλεις τὴν ἀρχὴν στήσαι καὶ τὸν θεμέλιον τὸ κρίμα σκέψασθαι πότερον ὑγιὲς ἢ οὐχ ὑγιὲς, καὶ οὕτω λοιπὸν ἐποικοδομεῖν αὐτῷ τὴν εὐτονίαν, τὴν ἀσφάλειαν; usw. Das v. 10—15 ausgeführte ist zu dem v. 6—9 gesagten parallel, nur in etwas erweitert. ἄλλος ist, wie v. 12 zeigt, nicht Apollos, sondern jeder andere, welcher in der von Paulus bekehrten Gemeinde als Lehrer auftritt. Ueber die Einzelheiten der vorgetragenen Lehren hat Paulus vielleicht keine oder unzureichende Nachricht gehabt oder aber er verspricht sich im Hinblick auf die Unreife der Korinthier von einer Discussion keinen Erfolg: so geht er gar nicht darauf ein, sondern weist mit ernster Drohung v. 17 auf das Gericht hin, welches über die Qualität der Lehren Klarheit schaffen wird. 11 Art und Zuverlässigkeit des von mir gelegten Grundes ist über jeden Zweifel erhoben: 12 nicht so die Güte des Aufbaues der „anderen“: hier wird man an „Kephasleute“ = Judaisten denken dürfen. λίθοι τίμιοι sind Edelsteine Js 54 11. 12 Dan Θ 11 38 Apoc 17 4 21 19. 13 ἐν wie 13<sup>b</sup> zeigt, doch wohl instrumental. Das 10—15 ausgeführte Bild ist klar: Paulus legt den Grund des Gebäudes, die „anderen“ bauen darauf weiter. Beim Endgericht (vgl. v. 8 4 5) findet die Feuerprobe an dem Gebäude statt: Holz, Heu, Stoppeln werden vergehen, und wer damit gebaut hat, wird bestraft werden: Gold, Silber, Edelstein widerstehen dem Feuer, und die betreffenden Baumeister werden dafür ihren Lohn erhalten. Das Fundament ist die Predigt von Christus v. 11: der Aufbau ist also die weitere Unterweisung und Lehre. Nur v. 15<sup>b</sup> fällt etwas aus dem Bilde: der schlechte Werkmeister wird, obwohl sein Werk verbrennt, doch persönlich auch am Heil der Endzeit teilhaben „aber so wie einer der durch's Feuer hindurchgegangen ist“ vgl. Amos 4 11 Zach 3 2: das Feuer wird ja doch nur an den Bau gelegt. Gemeint ist wohl, dass er nach einiger Strafe (ζυμωθήσεται = ὡς διὰ πυρός) gerettet wird: ähnlich 5 5 11 32. Sprichwörtliche Redensart (vgl. Scaliger's Brief in Beiträge z. Gelehrtenesch. Hamburgs 1905), Livius XXII 35 3 *prope*

16 freilich so wie einer, der durchs Feuer gegangen ist. Wisst ihr nicht, dass ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? 17 Wenn jemand den Tempel Gottes vernichtet, den wird Gott vernichten: 18 denn der Tempel Gottes ist heilig — und das seid ihr! Keiner betrüge sich selbst: wenn einer unter euch glaubt weise zu sein in dieser Welt, so muss er (erst) ein Tor werden, um (wirklich) weise zu werden. 19 Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott. Denn es steht geschrieben »der die Weisen in ihrer Schlechtigkeit fängt« und wiederum 21 »der Herr kennt die Gedanken der Weisen, dass sie töricht sind«. Drum 22 soll sich keiner eines Menschen rühmen, denn alles gehört euch: Paulus, Apollos und Kephas, Welt, Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges, alles gehört euch, ihr aber gehört Christus, Christus aber Gott. 4 So soll man uns betrachten, als Diener Christi und Verwalter der Ge-

*ambustus evaserat*, 40 s. An sich ist das ganze Bild von der Feuerprobe des Gebäudes nicht glücklich. Nicht die Solidität eines Hausbaues wird durch Benutzung von Edelsteinen, Gold und Silber erhöht, sondern nur die Kostbarkeit: hier kommt es aber auf die Feuerfestigkeit an, der entsprechend die schlechten Materialien Holz, Stroh, Stoppeln auch richtig ausgewählt sind. Gleichnisse sind nicht die starke Seite des Paulus s. zu Rom 11 17. Die zu Grunde liegende Anschauung bietet das Testamentum Abrahæ (Texts and Studies II 2 p. 93 10 ff.): Der Engel Pyruel δοκιμάζει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός· καὶ εἴ τις τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, εὐθὺς λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἀμαρτωλῶν, πικρότατον κολαστήριον· εἴ τις δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἄψεται· αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται usw. (doch ist hier der Verdacht der Abhängigkeit von Paulus nicht abzuweisen). Apoc. Baruch 48 39 *in flamma examinabuntur curae rerum eorum* (E. Teichmann, paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 93 f.). v. 16—17 bringen, was gelegentlich verkannt ist, ein neues Bild, das, freilich in anderer Anwendung, 6 19 II Cor 6 16 Eph 2 21 II Clem 9 3 wiederkehrt. Die Worte zeigen besonders klar, dass v. 8. 10 ff. von Lehrern, nicht den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde, gesprochen wird: „wer die Gemeinde verstört, den wird Gott strafen“ so lautet jetzt, schon schärfer als in der ruhigen Darlegung v. 10—15 das Verdikt. Und nun werden 18—20 die „anderen“ doch noch gründlich gekennzeichnet und das 1 19—21 abstrakt ausgesprochene auf die Personen bezogen. Toren nennt sie die Schrift. Aber anstatt nun zornig fortzufahren 'auf solche Lehrer braucht ihr euch wahrlich nichts einzubilden' lenkt Paulus v. 21—23 ein und redet im allgemeinen. 21—23 bezieht sich deutlich auf die Parteiformel 1 12 3 4: Was soll das heißen 'ich gehöre Paulus'? umgekehrt ist es, Paulus, Apollos, Kephas, die ganze Welt gehört euch, denn ihr seid über sie erhaben Rom 8 38. 39. Vgl. die stoische Formel τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι Diog. Laërt. VII 125 (Stoic. fragm. ed. vArnim III 589 ff.) Diog. VI 72. Cicero Academ. II 44, 136 ff. de finibus III 22, 75 Seneca de beneficiis VII 2 5 3 3. Wenn mit ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ auf die „Christuspartei“ angespielt sein sollte, was hier der Zusammenhang wenig nahelegt, so geschieht es doch nur in dem Sinne, dass die Existenz einer besonderen Christuspartei ad absurdum geführt wird. Mit IV setzt eine neue Gedankenreihe ein, die sich in entgegengesetzter Richtung bewegt: 'ein Recht über uns zu urteilen habt ihr keinenfalls, denn wir sind nur Gott verantwortlich, in dessen Dienst wir stehen'. 1 ἀνθρώπος = 'jemand' wie oft vgl. Aristæas ed. Wendland Index p. 174 s. v. Epictet

heimnisse Gottes. Nun wird aber weiterhin von den Verwaltern ver-<sup>2</sup>langt, dass einer treu erfunden wird. Mir aber ist es völlig gleichgültig,<sup>3</sup> von euch oder von (sonst) einem menschlichen (Gerichts)tage beurteilt zu werden: ich beurteile mich sogar nicht einmal selbst, ich bin mir<sup>4</sup> ja keiner Sache bewusst: aber damit bin ich (noch) nicht gerechtfertigt, sondern, der mich zu beurteilen hat, ist der Herr. Darum urteilt nichts<sup>5</sup> vor der Zeit, bis der Herr kommt, der das im Finstern Verborgene erhellen und die Pläne des Herzens offenbar machen wird: und dann wird jedem sein Lob von Gott zuteil werden. Dies habe ich aber,<sup>6</sup> (meine) Brüder, auf mich und Apollos bezogen um euretwillen, damit ihr an uns das Wort lernet: 'nicht hinaus über das, was geschrieben steht', damit sich nicht einer für einen Einzelnen aufbläht gegenüber

III 23<sup>15</sup> IV 1<sup>36</sup>. μυστήρια wie 2<sup>7</sup> 13<sup>2</sup> 14<sup>2</sup> 15<sup>51</sup> Rom 11<sup>25</sup> 16<sup>25</sup>. Bei Epictet III 22<sup>82. 95</sup> bezeichnet sich der Kyniker als ὑπηρετής τοῦ Διός und vergleicht sich ebenda<sup>3</sup> mit einem οἰκονόμος (Heinrici). 2 ὥδε λοιπὸν zur Weiterführung des Gedankens wie Epictet II 12<sup>24</sup> wo jemand gefragt wird »αὐτὸς ἐπιμεμέλησαι αὐτοῦ; πότερον μαθὼν παρὰ τοῦ ἢ εὐρὼν αὐτός;« ὥδε λοιπὸν • ὁ κίνδυνος = da entsteht nun weiterhin die Gefahr, dass er antwortet »was geht dich das an?« vgl. οὕτω λοιπὸν Epictet II 15<sup>8</sup> (siehe zu 3<sup>9</sup>). 3 Gedankenfolge: v. 1 ich bin οἰκονόμος; v. 2 dessen Characteristicum ist, πιστός zu sein; v. 3 ob ich das bin, könnt nicht ihr beurteilen, sondern nur Gott. εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν confundiert aus ἐλάχιστόν ἐστιν und εἰς ἐλάχιστον γίγνεται: für letztere Redensart zahlreiche Beispiele bei W. Schmid, Atticismus I 398, II 161, 237 III 281, IV 455. Paulus stellt hier der ἡμέρα κυρίου v. 5 eine ἀνθρωπίνη ἡμέρα entgegen, um im Bilde zu bleiben: man darf also nicht aus dieser Stelle schliessen, die Korinther hätten ihn tatsächlich zur Verantwortung vor sich geladen. 4 Wäre er sich bewusst, etwas verfehlt zu haben, so würde er sich selbstverständlich ἀνακρίνειν als ungetreuen οἰκονόμος. Nun aber hat er ein gutes Gewissen; daraus folgt aber noch nicht seine wirkliche δικαιοσύνη als οἰκονόμος (der Begriff ist natürlich auf dieses spezielle Bild zu beschränken!), da keinem Menschen, auch Paulus selbst nicht, das Gericht zusteht, sondern allein dem Herrn. γὰρ begründet den ganzen v. 4. Vgl. Ignatius ad Rom 5<sup>1</sup>. 5 vgl. Rom 2<sup>16</sup>. Construiere καὶ φωτίσει . . . καὶ φανερώσει. Es ist nur von ἔπαινος die Rede, doch wohl weil an Paulus, Apollos, Kephas und ihresgleichen hier als an die zu richtenden gedacht ist. 6 Es beginnt nach dem Abschluss der ersten wie eine Erläuterung zu 3<sup>10—17</sup> klingenden Ausführung eine noch stärkere persönliche Zuspitzung. ταῦτα d. h. 3<sup>6—45</sup> wie die Namen lehren. μετεσχημάτισα: ich habe diese Ausführungen in eine Form gegossen (3<sup>9</sup> ἐσμέν 3<sup>10</sup> ἔδηκα . . ἄλλος 4<sup>1</sup> ἡμᾶς), die speciell auf mich und Apollos passt: denn an uns beiden seht ihr doch das Muster der Einigkeit, an dem ihr euch ein Beispiel nehmen könnt. Hätte Paulus den Kephas oder gar korinthische Parteiführer mit einbegriffen, so wäre der Schluss unmöglich gewesen. Paulus meint: ich und Apollos arbeiten als Diener Gottes in vollster Einigkeit; welche Torheit von euch, dass ihr euch da in eine Paulus- und eine Apollospartei spaltet und eventuelle Vorzüge des Apollos gegenüber Paulus geltend macht, während euch doch gar kein Urteil über die Lehrer zusteht. 6<sup>b</sup> Da γέγραπται nur die solenne Formel für Citierung des Alten Testaments sein kann, muss der Sinn von ἵνα ἐν ἡμῖν μάθῃτε τὸ »μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται« sein: damit ihr an uns lernet, schriftgemäss zu leben. Der Wahl gerade dieser negativen Formel



7 dem andern. Wer giebt dir denn diesen Vorrang? Und was hast du, das du nicht empfangen hast? Und wenn du es empfangen hast, was rühmst du dich (denn), als hättest du es nicht empfangen, (sondern 8 von dir aus besessen)? Ihr seid bereits satt geworden, ihr seid bereits reich geworden, ohne uns seid ihr zur Herrschaft (im Reiche Gottes) gelangt! O ich wollte, ihr wäret es, damit auch wir mit euch zur 9 Herrschaft kämen. Denn ich meine, Gott hat uns Apostel als die Letzten hingestellt, wie zum Tode verurteilte (Gladiatoren), denn wir sind ein 10 Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen. Wir sind töricht um Christi willen, ihr seid klug in Christus; wir sind schwach, 11 ihr seid stark; ihr seid in Ehren, wir sind in Schande. Bis zur

mag eine uns unbekannte Anspielung zu Grunde liegen: Heinrici hält sie für die Reproduktion des Schlagwortes, mit dem die Verkündigung des Apostels und der ihm Gleichgesinnten missgünstig beleuchtet wurde, und das er hier den Gegnern zurückgebe. Voll verstehen können wir die Stelle nicht, eben weil wir einen Privatbrief intimster Art vor uns haben. Deshalb sind alle Textänderungen und Interpolationshypothesen a limine abzulehnen: näheres bei Heinrici und Schmiedel. 6° *ὅνα μὴ εἰς* etc.: damit ihr euch nicht einer (εἰς) dem andern gegenüber (ἐτέρου) aufblähet zu Gunsten des einen Lehrers (ὑπὲρ τοῦ ἐνός): so Schmiedel, wozu Heinrici noch auf II Cor 5 20 7 7 für diesen Gebrauch von ὑπὲρ verweist. V. 7—13 vereinigt Paulus beissende Ironie und stolzen Unwillen in grandioser Weise: es muss doch einmal heraus und den Korinthern ins Gesicht gesagt werden: wer seid ihr, dass ihr über mich zu richten, euch mit mir zu messen wagt? 7 *διακρίνει* nämlich zu deinen Gunsten gegenüber dem ἕτερος, ironisch; Antwort: Niemand! *ἔλαβες* nämlich von Gott (oder Paulus?). *καὶ ἔλαβες* zur Betonung des Positiven gegenüber *οὐκ ἔλαβες*; so 7 11 (II Cor 5 3 Gal 3 4) Epictet II 12 21 »*ἀρά γε τὴν ψυχὴν λέγεις*;« »*ὁρθῶς ὑπέλαβες· ταύτην γάρ τοι καὶ λέγω*«. II 9 6 *λέων με καὶ φαγέτω*. 8 Weitere Ironie: ihr seid satt und reich an göttlichen Gnadengütern, ihr habt schon das Endziel erreicht, die βασιλεία (Apoc. 5 10 20 4—6 22 5), in der die Christen sogar über Engel richten sollen 6 3. *χωρὶς ἡμῶν* nicht »ohne unser Zutun« (Heinrici) sondern wie 8 b lehrt *ἡμῶν ἔτι ταλαιπωρουμένων . . . ὑμεῖς ἀπηλάσαστε τῆς βασιλείας* (Theodoret III 188 Sch.). Nun aber in tiefstem Ernst weiter: ach, ich wollte ihr wäret schon am Ziele, dann wären wohl auch wir bald vollendet: denn wir leben hier immer in Elend und Qualen! 9 *ἐσχάτους* in der Rangordnung, näher erläutert durch *ὡς ἐπιθανατίους*: wir sind der Hefe der menschlichen Gesellschaft gleichgestellt (vgl. v. 13 b), den zum Tode verurteilten Verbrechern, die in der Arena kämpfen, weil auch wir in der Arena der Welt vor Engeln und Menschen kämpfen müssen. „Der Weise im Kampf mit dem Geschick ein Schauspiel für Gott und Menschen“ ist ein beliebtes stoisches Bild. Seneca de providentia 2 9 *ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus . . . non video, inquam, quid habeat in terris Iuppiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem iam partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum* und 12 *non fuit dis immortalibus satis spectare Catonem semel*: vgl. epist. 64 4—6 Sallust Jugurtha 14 23. Epictet III 22 58 Hebr 10 33 I Petr 1 12 vgl. Wendland, Litteraturformen I 4. 10 fügt nun den Gedanken von v. 8 in diesen Zusammenhang mit Ironie ein: „und während ich so kämpfe und in Schmach lebe, habt ihr es herrlich weit gebracht!“ *μωροί* 1 18 ff. 11—12

gegenwärtigen Stunde sind wir hungrig und durstig und nackt und geschlagen und unstät und mühen uns ab bei unsrer eigenen Hände 12 Arbeit. Schmäht man uns, so segnen wir, verfolgt man uns, so dulden wir, beschimpft man uns, so reden wir freundlich: wie die Sünden- 13 böcke der Welt sind wir geworden, der Abschaum von allen bis heute.

Nicht um euch zu beschämen schreibe ich das, sondern um euch Ver- 14 nunft zu reden, wie meinen lieben Kindern. Denn wenn ihr (auch) 15 tausend Schulmeister in Christus habt, so doch nicht viele Väter: denn ich (allein) habe euch durch das Evangelium in Christus Jesus gezeugt.

vgl. 15 30—32 II Cor 4 8—11 6 4—5 11 23—29. ἀστατέω = 'unstät sein'. ἐργαζόμενοι vgl. 9 14. 15 Act 18 3. εὐλογοῦμεν vgl. Rom 12 14. 13 παρακαλεῖν = gute Worte geben, freundlich reden Act 16 39 Aristeas ep. 229. 235. 238. 264, abgeleitet von 'bitten' Epictet I 9 30 III 21 12. ἀντὶ τοῦ ἡπίως τοῖς διαβέλλουσι διαλεγόμεθα Theodor (Catene 83 22 f.). περικάθαρμα ist Prov 21 18 Uebersetzung von 𐤒𐤁 'Lösegeld', Epictet III 22 78 braucht es als Schimpfwort 'Taugenichts': gewöhnlich ist das Simplex κάθαρμα im Gebrauch vgl. die reiche Stellensammlung bei Wetstein z. St., die besonders die Lebendigkeit der Vorstellung noch in der Kaiserzeit illustriert.

Aus verschiedenen Städten des ionischen Gebietes wird uns die Sitte berichtet, am 6 Thargelion die Stadt durch ein Menschenopfer zu entsühnen. „Da es zur Wirksamkeit dieser gottesdienstlichen Handlung erforderlich ist, dass das Sühnopfer freiwillig in den Tod geht, so konnte man in der Regel nur solche Menschen dazu bereit finden, denen das Leben selbst eine Qual geworden war, Hungerleider und armselige Krüppel. Die Aussicht auf die gute Verpflegung mit Weissbrot, Feigen und Käse, deren sie wie ein Opfertier der Weide ein Jahr lang sich erfreuen durften, wog ihnen den Rest von Liebe zum Leben auf. Nur der Abschaum der Menschheit liess sich zum Opfertod führen; es sind die 'Missgestalteten', 'denen die Natur eine feindselige Stiefmutter gewesen', 'die Elendesten', deren Bild alten Schriftstellern vor die Seele tritt, wenn sie an diese Sühnopfer denken. Und in diesem Sinne sind die Worte, die diesen Begriff ausdrücken, φαρμακός, κάθαρμα, περικάθαρμα sowie das einem ähnlichen Gebrauch unbekannter Heimat entlehnte περιψήμα (Photios Lexikon p. 425<sup>s</sup>) Schimpfwörter geworden, die dem tiefsten Grad der Verachtung Ausdruck geben“ (Usener Der Stoff des griechischen Epos S. 61 f. = Wiener Sitzungsberichte phil.-hist. Cl. CXXXVII 3, wo auch die Belege. Vgl. auch Rohde Psyche II<sup>2</sup> 78 f.).

14—15 Aber kaum sind die stolzen und bitteren Worte verhallt, so schlägt auch hier wie Gal 4 12 die Stimmung um und der Ton herzlichster Liebe drängt sich vor. ἐντρέπω wie II Thess 3 14 Tit 2 8 vgl. Mat 21 37 par. Luc 18 2. 4 Hebr 12 9 'beschämen' Epictet I 5 5. 9 τὸ ἐντρεπτικὸν καὶ αἰδῆμον Plutarch Instituta Laconica 10 p. 237<sup>a</sup> ἐντρέπεσθαι = αἰδεῖσθαι u. ö. Die Wendung für die persönliche Haltung des Briefes bezeichnend: denn 4 7—13 sind doch wahrhaftig nach Absicht und Wirkung 'beschämend' für die Korinther. Aber schon ergreift den Apostel das Bedauern, so hart gesprochen zu haben, und nun ist er bestrebt, seinen Worten den Stachel zu nehmen: 'seht, ich schreibe das alles ja aus Liebe, denn ich bin euer rechter und einziger Vater: alle anderen Lehrer, und wenn sie euch noch so viel Weisheit predigen, können euch nicht so lieb haben wie ich' — das sagt er nicht direkt, aber das ist gemeint. 15 παιδαγωγός ist geringschätzig (so auch Gal 3 24 f.) und weniger als unser 'Schulmeister'; man nahm zum Erzieher der Kinder einen Sklaven und nicht immer den besten. vgl. Plu-

16 17 Nun bitte ich euch, folgt meinem Beispiel. Eben deswegen habe ich euch den Timotheus geschickt, der mein liebes und gläubiges Kind im Herrn ist, der wird euch an meine christlichen Wege erinnern, wie ich überall in jeder Gemeinde lehre. Es haben sich aber einige aufgebläht, als würde ich nicht zu euch kommen. (So wisset denn:) ich werde schnell zu euch kommen, wenn der Herr will, und (dann) in Erfahrung bringen wie es nicht mit den Worten, sondern mit der Kraft jener Aufgeblähten bestellt ist. Denn das Reich Gottes besteht nicht in Worten, sondern in Kraft. Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stock zu euch kommen, oder mit Liebe und dem Geist der Milde?!

tarch de liberorum educatione 7 p. 4<sup>a</sup> vgl. Marquardt Privatleben d. Römer S. 120. Die Vorstellung ἐγὼ ἐγέννησα ὑμᾶς ἐν Χριστῷ wie Gal 4 19 Phm 10 voll empfunden. In den antiken Kulte ist die entsprechende Parallele fast nur noch formelhaftes Rudiment s. Dieterich Mithrasliturgie 146 f. 52 f. Dagegen ist sie im Christentum noch lange lebendig erhalten worden, zumal in den Kreisen der Mönche vgl. Ps. Basilius [Eustathius v. Sebaste] Constit. Monasticae 201 (II 565<sup>a</sup> Garnier). πατήρ γάρ ἐστιν ἀληθέστατος πρῶτος μὲν ὁ τῶν ἀπάντων πατήρ, ὁ δεύτερος δὲ μετ' ἐκείνον ὁ τῆς πνευματικῆς καθηγούμενος πολιτείας. Johannes Chrysostomus hom. in Philogonium 1 t. I p. 493<sup>a</sup> M. u. ö. Ps. Basilius t. II p. 706 steht eine ganze *admonitio ad filium spiritualem*, die beginnt *audi fili admonitionem patris tui . . . neque enim nova doctrina instruum te, sed ea quam didici a patribus meis.* 16 vgl. 11<sup>1</sup> Phil 3 17 I Thess 1 6 2 14 Eph 5 1. Sinn = v. 6. 17 Und nun bringt der Apostel einen tatsächlichen Beweis für die Beständigkeit seiner Liebe und Sorge: Timotheus wird bald kommen. διὰ τοῦτο αὐτὸς = ἵνα μνηστῆραί μου γίνησθε. Ueber Timotheus s. zu I Tim 1 2 Act 16 1. Er ist zur Zeit bereits abgereist, aber noch nicht in Korinth angekommen wie 16 10 lehrt. ἀναμνήσει, denn ihr habt sie vergessen. ὁδοὺς meint nicht die v. 11. 12 erwähnte Lebensführung des Apostels, weil dann καθὼς usw. ohne Beziehung dazu wäre: also wohl allgemeiner „Grundsätze“ eine Bedeutung, die an sich nahe liegt und ebenso im Anschluss an das Bild von den zwei Wegen (Did. 1 1 vgl. Bousset, Judentum<sup>2</sup> 317) wie als Nachbildung des hebräischen הלכת (Bousset) erwachsen konnte, vgl. auch 12 31. 18 Aber auch diesen Beweis muss er gegen Missdeutung noch sicher stellen; und dabei wird der Ton wieder merklich schärfer. Die Böswilligen in Korinth haben bereits gefragt: Warum kommt Paulus denn nicht selbst? und auch eine Antwort gefunden: Diese τινές meinen, Paulus wage sich im Bewusstsein seiner Inferiorität nicht wieder nach Korinth, das folgt aus ἐφυσιώθησαν. ἔαν ὁ κύριος θελήσῃ wie Jac 4 15 vgl. Rom 1 10 15 32 ist auch ausserchristlich geläufige Formel der frommen Sprache: vgl. Deissmann neue Bibelstudien 80 Kuhring de praepos. Graec. (Diss. Bonn 1906) p. 44 Brinkmann de dial. Patoni falso addictis (Diss. Bonn 1891) p. 11. 20 vgl. I Thess 1 5. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, was gewöhnlich bei Paulus rein eschatologisch gebraucht wird (I Cor 6 9. 10 15 24 Gal 5 21 I Thess 2 12 II Thess 1 5) steht hier wie Col 1 13 4 11 und in der völlig parallelen Stelle Rom 14 17 proleptisch von der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi. Diese zeigt sich durch den Besitz pneumatischer Kraft (in dem weiten Sinne, den c. 12 bezeugt). ἐν λόγῳ ergänze ἐστίν wie Epictet II 1 4 ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἔστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν καὶ τοῦ κακοῦ ὡσαύτως. 6 εἰ γὰρ ἐν κακῇ προαιρέσει τὸ καλόν (sc. ἐστίν = besteht vgl. II 8 4) IV 10 8 II 22 19 III 22 27 ff. 24 55 IV 11 29 οὐκ ἔστιν ἐν τῷ κεκοπρωσθαι τὸ καλόν, ἀλλ' ἐν τῷ λόγῳ. 21 ἐν ῥάβδῳ ist gut griechisch (kein Hebräismus) und



Ueberhaupt hört man ja bei euch von Unzucht, und zwar einer<sup>5</sup> derartigen Unzucht, wie sie nicht einmal bei den Heiden (vorkommt), dass einer das Weib seines Vaters hat. Und (dabei) seid ihr aufgeblasen<sup>2</sup> und seid nicht lieber traurig geworden, um den aus eurer Mitte zu beseitigen, der diese Tat begangen hat? Denn ich habe, abwesend dem<sup>3</sup> Leibe aber anwesend dem Geiste nach bereits das Urteil wie (persönlich) anwesend gefällt, dass der, welcher dies so verbrochen hat, nach<sup>4</sup> dem ihr euch samt meinem Geiste im Namen des Herrn Jesu versammelt habt mit der Kraft unseres Herrn Jesu, dass dieser Mensch dem<sup>5</sup>

auch erst durch das folgende ἐν ἀγάπῃ im voraus beeinflusst vgl. 2 3. 4 I Thess 1 5. P. Tebt I 41 5 σὺν ἄλλοις πλείοσι ἐν μαχαίραις παραγινόμενου vgl. Kuhring de praepos. Graec. p. 43 f. V Ganz abrupt setzt ein neuer Abschnitt ein: Tadel eines Falles von Unzucht in der Gemeinde. Das Präsens ἔχειν weist darauf hin, dass es sich um dauernden, wohl ehelichen, Besitz handelt. Es lebt also jemand mit der zweiten Frau seines (inzwischen verstorbenen?) Vaters, nicht mit seiner eigenen Mutter, was Paulus betonen würde. Das ist nicht nur Lev 18 7. 8 verboten, sondern auch im römischen Recht s. Caius Instit. I 63 *item eam (uxorem ducere non licet), quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit. ideo autem di-  
cimus 'quondam', quia, si adhuc constant eae nuptiae, per quas talis adfinitas quaesita est, alia ratione mihi nupta esse non potest, quia neque eadem duobus nupta esse potest neque idem duas uxores habere.* Möglich bleibt aber auch eine wilde Ehe mit der entlaufenen Frau des noch lebenden Vaters. Von der Frau selbst redet Paulus gar nicht, wohl weil sie keine Christin war. 2 πεφυσιωμένοι weist auf 4 6. 18 zurück. 4 ἐν τῷ ὀνόματι hier prägnant 'unter Anrufung des Namens Jesu' (s. Heitmüller im Namen Jesu S. 73 ff): es ist unsicher, ob ἐν τῷ ὀνόματι zu συναχθέντων ὑμῶν oder zu παραδοῦναι gehört und aus dem Wortlaut so wenig wie aus dem Zusammenhang zu entscheiden: denn inhaltlich kommt es auf dasselbe hinaus.

Paulus wünscht also, die Gemeinde solle sich unter Anrufung des Namens Jesu versammeln, er selbst will mit seinem Geiste auch zugegen sein („er denkt wirklich an eine geistige Fernwirkung“ Bousset). Dieser Versammlung wird die im Gebet angerufene Wunderkraft Jesu selbst nicht fehlen, so dass ihre feierliche Verfluchung „Wir übergeben dich dem Satan“ den Tod des Verurteilten zur Folge haben wird. Sein dadurch von den Lockungen der sárξ befreites unsterbliches, weil christliches, πνεῦμα (s. Exc. zu Rom 8 11) wird im Jenseits auf irgend eine uns unbekannte Weise sich der Vollkommenheit nähern können (vgl. 3 15 11 32, zu 15 28), so dass schliessliche Rettung im Gericht als möglich erscheint. Paulus stellt sich die Wirkung des Fluches so vor, wie sie Act 5 5. 10 dargestellt wird. Weitere Parallelen Act 13 11 Actus Petri (Vercellenses) 2 die Ehebrecherin Rufina gelähmt beim Abendmahl (vgl. Acta Thomae 6) 15 Simon Magus verstummt für einige Tage, 32 Tod des Simon Magus. Acta Johannis 41 f. Zerstörung des Artemistempels in Ephesus. Acta Thomae 6 wird dem bösen Mundschenk sein sofortiger Tod als Strafe für seine ἀδικία angekündigt mit den Worten ὁ θεός μου ἀφήσει σοι εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα τὴν ἀδικίαν ταύτην, εἰς δὲ τὸν κόσμον τοῦτον δεῖξει αὐτοῦ τὰ θαυμάσια (also wie v. 6 b) und Acta Johannis 86 stirbt auf das Gebet des Apostels hin der unbussfertige Fortunatus: da sagt Johannes ἀπέχε(ς) τὸ τέκνον σου διαβόλε (vgl. v. 5 a I Tim 1 20). Zum Ganzen s. EvDobschütz Die urchristl. Gemeinden S. 269—272. Zu beachten ist, dass die Disciplinargewalt nicht bestimmten Beamten, sondern der ganzen Gemeinde zugesprochen wird; vgl. I Clem 54 2.

Satanas übergeben werde zur Vernichtung des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn. Euer (Selbst-)Ruhm ist nicht schön, (weil er unbegründet ist). Wisst ihr nicht, dass (schon) ein wenig Sauerteig den ganzen Teig säuert? Schafft zur Reinigung den alten Sauerteig hinaus, damit ihr frischer Teig seiet, wie ihr ja (wirklich) die »Ungesäuerten« seid: denn unser Passah(lamm) ist geopfert, (nämlich) Christus. So wollen wir denn (das Passah) feiern nicht im alten Sauerteig und nicht im Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern im Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit. Ich habe euch in dem Briefe (allerdings) geschrieben, ihr sollt nicht mit Unzüchtigen verkehren; (aber) nicht überhaupt mit den Unzüchtigen in dieser Welt oder den Gaunern und Räubern oder Götzendienern, denn dann müsstet ihr ja aus der Welt gehen, Jetzt aber schreibe ich euch, ihr sollt nicht (mit ihm) verkehren, wenn ein sogenannter Bruder ein Unzüchtiger oder Gauner oder Götzendiener oder Lästere oder Trunkenbold oder Räuber ist: mit

6 *καύχημα* weist wieder auf 2<sup>a</sup> zurück. „μικρά“ ζύμη weil es nur „ein vereinzelter Fall“ ist, wie die Korinther sagen werden. Das Bild Gal 5<sup>9</sup> Mat 13<sup>33</sup> par. 16<sup>6</sup> par. 7 prägnant für 'reinigt euch, indem ihr den alten Sauerteig hinausschafft' in der v. 4 beschriebenen Weise. *παλαιάν* passt zum Bilde, da 'Sauerteig' alter Teig vom Tage vorher ist, der sauer geworden ist, und zur Anwendung, insofern die Laster noch Ueberbleibsel der 'alten', heidnischen Zeit sind. Es liegt aber zugleich eine Anspielung auf Ex 12<sup>19</sup> 13<sup>7</sup> vor: in der Passahzeit darf kein Sauerteig im Lande sein. *καθώς ἐστε ἄζυμοι* wird durch das folgende *καὶ γὰρ* usw. erläutert. 'Wie ihr denn als Christen die wahren ἄζυμοι seid, denn durch Christi als des wahren Passahlammes Tod ist das echte Passah eingeleitet, in dem wir beständig leben; also lasst es uns auch als wirkliche ἄζυμοι feiern'. D. h. Paulus allegorisiert hier das Passahfest und fasst es als „Typus“ des Christentums, in welchem der alte Sauerteig heidnischer Laster keine Stätte mehr findet. Man hat die Stelle real gefasst: 'Wie ihr denn in diesen Tagen tatsächlich ohne Sauerteig lebt . . . also lasst uns Ostern feiern' und unter Hinweis auf 16<sup>8</sup> daraus Abfassung des Briefes vor Ostern erschliessen wollen. Aber der Mittelsatz verbietet das: auch wenn die Korinther ein *πάσχα σταυρώσιμον* am 14 Nisan gefeiert hätten, was durchaus wahrscheinlich ist (ESchwartz Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1906, 10 ff.), konnte sich Paulus nicht so ausdrücken: *ἐτόθυ* kann nur von dem einen Mal auf Golgatha, nicht von der Gedächtnisfeier gesagt sein. Für die Entscheidung der Frage, ob Paulus der synoptischen oder johanneischen Ansetzung des Todestages folge, gibt die Stelle natürlich gar nichts aus. 9 *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* ebenso ungenau, wie wir zu sprechen pflegen 'in dem Briefe' (= ihr wisst schon in welchem, hier wohl 'im vorigen' vgl. II Cor 7<sup>8</sup>): also ist ein Brief vorhergegangen, in dem, wohl unter andern allgemeinen Ermahnungen auch die sich befand *μὴ συναγαμίγυσθαι πόρνοις* (vgl. Aristeas 142) usw. wie v. 10. 11 zeigen. Die Korinther haben in ihrer Antwort auf die Undurchführbarkeit dieses absoluten Verbotes hingewiesen: Paulus corrigiert ihre Wortklauberei. 11 *ἔγραψα* der Aorist hier dem Briefstil entsprechend statt des Präsens. Ueber den Lasterkatalog s. Exc. zu Rom 1<sup>36</sup>. *μηδὲ συνεσθῆναι* Verschärfung des allgemeinen *μὴ συναγαμίγυσθαι*. Das Wort zielt auf gemeinschaftliche Mahlzeiten, wie sie Gal 2<sup>12</sup> erwähnt sind: das Herrenmahl I Cor 11<sup>20</sup> ff. gehört natürlich auch dazu.

einem solchen Menschen sollt ihr auch nicht zusammen essen. Denn <sup>12</sup> was habe ich die Draussenstehenden zu richten? Wollt ihr nicht (lieber) über die drinnen richten? Die draussen wird Gott (schon) richten! <sup>13</sup> »Tilget den Bösen aus eurer Mitte«.

Wenn einer von euch einen Zwist mit dem andern hat, so bringt <sup>6</sup> er es über sich, bei den Gesetzlosen sein Urteil zu holen und nicht bei den Heiligen?! Oder wisst ihr etwa nicht, dass die Heiligen die <sup>2</sup> Welt richten werden? Und wenn von euch die Welt ihr Urteil empfängt, dann seid ihr für die geringfügigsten Rechtshändel nicht zuständig? Wisst ihr nicht, dass wir über Engel richten werden, geschweige denn über alltägliches? Und wenn ihr nun alltägliche <sup>4</sup> Rechtshändel habt, setzt ihr (trotzdem), die nichts in der Gemeinde gelten, gerade die zu Richtern ein? Zur Beschämung sage ich euch <sup>5</sup> das. Ist denn wirklich unter euch kein einziger Verständiger, der zwischen seinem Bruder einen Entscheid fällen kann? Sondern <sup>6</sup> ein Bruder processiert mit dem andern, und zwar vor Ungläubigen?

<sup>12</sup> τοὺς ἕξω über die Nichtchristen gebe ich doch keine disciplinarischen Anordnungen?! <sup>13</sup> Citat nach Deut 17 7 u. ö., wo aber stets ἐξαρᾶς statt ἐξάρατε steht. Das μηδὲ συνεσθίειν kommt dem ἐξαίρειν gleich. Weil es Citat ist, darf man τὸν πονηρὸν nicht pressen: es braucht sich gar nicht auf den v. 1—8 behandelten Frevler zu beziehen, obwohl diese Erklärung am nächsten liegt. VI Unvermittelt folgt ein weiterer Fall, in dem Paulus mit der Gemeinde unzufrieden ist. 1 πρᾶγμα ἔχειν πρὸς τινα 'etwas gegen jemanden haben' BGU I 22 s Oxy. IV 743 19, der Process wird als πρᾶγμα (= causa) bezeichnet BGU I 19 I s 361 II 4: ὁ πραγματικὸς ist der 'Sachwalter' Plutarch praecepta gerendae reipublicae 19 p. 815 b. ἄδικοι = 'Heiden', deren Charakteristicum die ἀδικία ist Rom 1 18. 29 2 s. Vgl. I Clem 45 4 60 3. 2 Vgl. Dan Θ 7 22 ἕως οὗ ἤλθεν ὁ παλαιὸς ἡμερῶν καὶ τὸ κρίμα ἔδωκεν ἁγίοις ὑψίστου. Sap. Sal. 3 s Henoeh 19 (vgl. Jud. 14. 15). Mat 19 28 par. Apoc 20 4. ἐν ὑμῖν 'forensisch' wie 14 11 Aristides oratio 7 p. 71 Dind., or. 46 p. 283 und 334 Dind. Polybios 17, 61 u. ö. Deissmann In Christo Index s. v. ἐν. ἀνάξιοι ἐστε nämlich gegenseitig, einer in den Augen des andern. 3 Dass die Christen über den Engeln stehn werden, hat seine Parallele in I Apoc. Baruch 51 12 *Die Herrlichkeit wird alsdann bei den Gerechten grösser sein als bei den Engeln*. Das Gericht, von dem hier gesprochen wird, erstreckt sich natürlich über die gefallenen Engel: vgl. Jud 6 II Petr 2 4 Henoeh 91 15 u. ö. s. Bousset Relig. d. Judent. 239 ff. <sup>2</sup> 288 f. 4—5 οἱ ἐξουθενημένοι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ sind 'die Leute, die in der Gemeinde kein Ansehen haben'. Denkt man dabei an die 'Geringsten in der Gemeinde', so muss man so erklären: Paulus fragt ironisch: 'Wenn ein „irdischer“ Streitfall eintritt, werdet ihr da zu Schiedsrichtern vielleicht die Dümmlsten machen?' Antwort: 'Natürlich nicht, sondern die Klügsten'. Paulus: 'So, dann scheint ihr wohl keine „Klügsten“ zu haben, denn ihr geht ja zu den heidnischen Gerichten! Schämt euch!' Aber v. 2. 3 haben den deutlichen Sinn: 'ihr haltet euch mit Unrecht für incompetent, über Weltliches zu richten'. Dann kann in dem mit wiederholtem βιωτικά so eng angeschlossenen v. 4 nicht plötzlich der Fall gesetzt sein, dass doch in der Gemeinde über weltliche Dinge zu Gericht gesessen werde. Vielmehr wird das v. 2. 3 Gesagte wiederholt: in irdischen Rechtsfragen ruft ihr die Heiden an, die



7 Dabei ist es überhaupt schon eine Ungehörigkeit für euch, dass ihr Prozesse mit einander habt! Weshalb lasst ihr euch nicht lieber Unrecht  
 8 tun, weshalb nicht lieber berauben? Nein, ihr tut (selbst) Unrecht und  
 9 beraubt (andere), und dazu noch Brüder! Oder wisst ihr (etwa) nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden? Irret euch nicht: weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher  
 10 noch Weichlinge noch Knabenschänder noch Diebe noch Gauner, nicht Trunkenbolde, nicht Lasterer, nicht Räuber werden das Reich Gottes  
 11 ererben. Und etwas der Art waret ihr! Aber ihr seid abgewaschen, seid geheiligt, seid gerecht gemacht durch den Namen des Herrn Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes.

12 'Alles ist mir erlaubt', aber nicht alles nützt. 'Alles ist mir erlaubt',

in der Gemeinde sonst nichts gelten. v. 5 bringt, natürlich beabsichtigt, einen ironischen Hinweis auf das c. 1 f. berührte Streben nach σοφία: hier könnt ihr euch wirklich als σοφοί zeigen. ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ist echt briefmässige Laxheit im Ausdruck für ἀ. μ. τ. ἀ. καὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ wie die Peschito den Text pedantisch verbessert; Wetstein coniciert τῶν ἀδελφῶν. 7 ἡγῆμα s. zu Rom 11 12. Zum Inhalt Mat 5 39 ff. 9 ἄδικοι weist auf ἀδικεῖτε v. 8 zurück und schliesst logisch die Erörterung v. 1—8 ab. Der folgende Lasterkatalog, der Gal 5 19—21 ähnlich wiederkehrt (s. Exc. zu Rom 1 31), spinnt das Thema von 9<sup>a</sup> weiter ohne direkte Beziehung zu 1—8, wohl aber in dem Bestreben, zu dem v. 12—20 zu behandelnden Thema überzuleiten. Der Grundgedanke ist klar: 'die Zeit der Fleischessünden liegt seit der Taufe hinter euch'. μὴ πλανᾶσθε wie 15 33 Gal 6 7 Jac 1 16 Luc 21 8 eine der Diatribe entlehnte Wendung: μὴ πλανᾶστε, ἄνδρες Epictet IV 6 23 μὴ ἐξαπατᾶσθε ebenda II 22 15 Epikur ebenda II 20 7. Ein μαλακός ist das Passivum zum ἀρσενικοῦτης. 11 Das beschränkende τινὲς ist sehr wirkungsvoll unkonstruiert eingeschoben, nicht τινὲς ὑμῶν ἦσαν. Sowohl ἀπελούσασθε wie ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. X. zeigt, dass von der Taufe die Rede ist, die ja auch das πνεῦμα verleiht s. zu Rom 6 4. ἄγιοι durch die Taufe wie Rom 6 13 = 19, δικαιωθέντες ebenda 6 7. 18. Zu beachten der klangvolle Schluss. 12 Mit wirkungsvollem Contrast bringt Paulus jetzt die aus der geschilderten Reinheit und Gerechtigkeit mit Unrecht gezogene Konsequenz. Das wiederholte πάντα μοι ἔξεστιν (s. 10 23) mag ein antijudaistisches Schlagwort des Paulus gewesen sein (ähnlich dem πάντα ὑμῶν ἐστί 3 21 f., vgl. I Tim 1 9 δικαίῳ νόμῳ οὐ κεῖται), das ihm die Korinther jetzt zur Rechtfertigung des ausserehelichen Geschlechtsverkehrs vorgehalten haben. Denn obwohl erst 7 1 der Brief der Korinther direkt erwähnt wird, geht er doch bereits 5 9 ff. sichtlich auf ihn ein (gegen Schmiedel). Und es ist nicht abzusehen, warum Paulus trotz der principiellen Erledigung der πορνεία-Frage 5 11 und der dort pädagogisch als selbstverständlich angenommenen Voraussetzung, hierin mit der Gemeinde übereinzustimmen, nicht jetzt die vielleicht nur von einzelnen geltend gemachten Einwürfe sorgfältig widerlegen sollte. Es wiederholt sich doch auch im Römerbriefe des öfteren (gegen Heinrici für Meyers Auffassung). „In der Korinthergemeinde war die echt hellenische Auffassung vertreten, dass die unregelmässige Befriedigung der geschlechtlichen Bedürfnisse keineswegs unsittlich und schlecht, sondern eben einfach natürlich sei“ (Bousset). Diese Theorie in ihren äussersten Konsequenzen vertraten die Kyniker: Diog. Laert. VI 69 berichtet von Diogenes εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης usw.

aber ich werde mich doch nicht von etwas beherrschen lassen! Die 13 Speisen sind für den Bauch und der Bauch ist für die Speisen: Gott wird jenen wie diese vernichten. Der Leib aber ist nicht für die Hurerei, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib: Gott 14 hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Macht. Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind? Soll 15 ich nun die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern der Hure machen? Nimmermehr! Oder wisst ihr nicht, dass wer an der Hure 16 hängt, (mit ihr) ein Leib ist? »Denn es werden, so heisst es, die zwei »zu einem Fleische sein.« Wer aber am Herrn hängt, ist (mit ihm) 17 ein Geist. Fliehet die Hurerei. Jede Sünde, die der Mensch tut, bleibt 18

(siehe dazu die Noten des Menagius, ebenso zu VI 46). Die Stoiker schwankten: Chrysipp befürwortete noch den Kynikern folgend Weibergemeinschaft Diog. Laert. VII 131 (vgl. Dyroff Ethik der alten Stoa 218), während Musonius περὶ ἀφροδισίων (ed. Hense p. 63 ff.) ganz auf der Seite des Paulus steht. 12 Vgl. Sir 37 28. ἐγὼ durch die Stellung des οὐκ betont. Das Passiv ἐξουσιασθήσομαι nur hier im Gegensatz zu ἔξεστιν = ἐξουσιάζω von Paulus gebildet. Ich werde doch die ἐξουσία, die ich über alles habe, nicht einem andern Ding über mich geben. Heinrici verweist mit Recht auf das kynisch-stoische Freiheitsideal, wie es Epictet IV 1 zeichnet (ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὐτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε κωλύσαι οὔτε βιάσασθαι usw.): an eine solche Stimmung appelliert der Apostel in v. 12<sup>b</sup>. Dann folgt aber v. 13—16 eine ganz unhellenische Argumentation, die ruckweise vorgetragen wird und nicht leicht zu verstehen ist, ähnlich wie die Ausführungen Rom 5 12 ff. Es soll bewiesen werden, dass Essen und Geschlechtsverkehr mit der πόρνη (d. h. jeder aussereheliche) nicht auf einer Stufe stehen. Beim Essen kommen zwei Faktoren in Betracht: Speise und Magen — beide sind vergänglich und deshalb indifferent, Gott kümmert sich nicht um sie (v. 13). Beim Geschlechtsverkehr ebenso zwei Faktoren: die Dirne und der eigene Leib — von diesen ist der zweite Faktor aber zur Auferstehung bestimmt, Gott hat also ein Interesse an ihm (v. 14); er ist ferner bekanntlich (s. 12 13 ff. zu 15 42—44) jetzt schon ein Teil des erhöhten Herrn (v. 15); da nun nach Gen 2 24 der Beischlaf die beiden Teilnehmer zu einem Leibe vereinigt (v. 16), wird in diesem Falle der Leib Christi (den der Christ trägt) mit dem Leib der Dirne verschmolzen zu einem Leibe, so dass tatsächlich der Leib Christi zum Leib der Dirne wird (v. 15): dass dies eine Entheiligung ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Klarer wäre das Ganze, wenn Paulus v. 14 statt ἡμᾶς das deutliche τὰ σώματα ἡμῶν eingesetzt hätte. ἄρα wie Luc 5 24 f. ἄρα τὸ κλινίδιον σου πορεύου usw. Die Erklärung ἄρα τὰ ἑαυτοῦ μέλη τοῦ εἶναι Χριστοῦ (Joh. [Chrys.?] Catene 116 5 [nicht X 152<sup>c</sup> M.]) obwohl von Heinrici und Schmiedel gebilligt (= 'diese Eigenschaft austilgend'), beseitigt den wesentlichen Gedanken, dass es eben Christi Glieder sind, die zu Gliedern der Dirne gemacht werden. V. 17 Das Wort σάρκα im Zitat löst nun eine andere Ideenreihe aus: als ob er v. 16 geschrieben hätte ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ μία σὰρξ ἐστιν, fährt er fort: 'und ihr seid doch nicht mehr σὰρξ, sondern πνεῦμα'. Die v. 16 nachgebildete Form will sagen: 'wer dem Herrn anhängt ist mit ihm eins und z w a r Geist'. V. 18 setzt ein neuer Gedanke ein, der nicht mehr beweist, dass Hurerei überhaupt Sünde ist — das ist erledigt — sondern, dass es eine besonders schwere Sünde ist: 'ihr schändet euren eigenen Leib'.

ausserhalb seines Leibes, der Hurer aber sündigt gegen seinen eigenen  
 19 Leib. Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des in euch  
 wohnenden heiligen Geistes ist, den ihr von Gott habt, und dass ihr  
 20 nicht mehr euch selbst gehört? Denn ihr seid baar erkauft worden;  
 nun ehret auch Gott mit eurem Leibe!

7 Was ihr aber (ferner noch) geschrieben habt, so ist es für den Menschen  
 2 gut, ein Weib nicht zu berühren; aber um der Hurerei willen soll  
 jeder sein eigenes Weib haben und jede ihren eigenen Mann haben.  
 3 Dem Weibe soll der Mann die schuldige Pflicht entrichten, und eben-

Was Paulus damit sagen will, liegt auf der Hand. Schwierigkeiten entstehen erst, wenn man das πάν . . . ἐκτός v. 18 als absolute Wahrheit fassen will: denn tatsächlich sind doch auch Schlemmerei, Trunksucht, Selbstverstümmelung und gar Selbstmord Verbrechen gegen den eigenen Leib: der Apostel denkt hier eben nicht an diese Laster, so wenig wie der Leser, der sich ganz dem Eindruck der Worte des Paulus hingibt. Erst wenn man commentierend darüber reflektiert, merkt man, dass v. 18<sup>b</sup> nicht völlig richtig ist. Dann folgt mit v. 19 ein Wort, das nur als Nachtrag zu dem v. 15–17 gesagten verständlich ist, während es zu v. 18 ausser Beziehung steht; denn v. 18 argumentiert eben vom Begriff des ἴδιον σῶμα aus, den v. 19 beseitigt: οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν. Der Gedanke schon 3 16. 17 und II Cor 6 16. 20 γάρ: ihr seid nicht mehr eure Eigentümer, weil euch Gott gekauft hat. Ueber die Vorstellung des 'Erkaufens' s. zu Gal 3 13 4 5. τιμῆς wie 7 23 nicht = *pretio magno* wie die Vulgata auslegt, denn auf die Höhe des Preises kommt es hier nicht an, sondern einfach wie Act 7 16 und P. Tebt. 5 185 'die Beamten sollen den Bauern nicht Frohndienste für ihre Privatinteressen aufladen μηδὲ οἰνικά ἢ σιτικὰ γενήματα ἐπιτίπτειν (= auferlegen) τιμῆς (= gegen Bezahlung) . . . μηδὲ συναναγκάζειν ἔργα δωρεάν (= umsonst) συντελεῖν'. Ebenda 5 194 ebenso τιμῆς = 'gegen Bezahlung', wohl auch P. Fay. 134 8 τῆς τιμῆς. VII Es folgt, wohl im Anschluss an die Reihenfolge der Dinge im korinthischen Gemeindebrief, die Antwort auf eine Interpellation, wie der Apostel zur Ehe stehe. Die Antwort lautet unzweideutig, dass sie ein durch die Schwachheit des Fleisches vielfach notwendig werdendes Uebel sei. Von einer höheren Wertung der Ehe, wie wir sie z. B. bei dem Stoiker Musonius 13<sup>a b</sup> (ed. Hense p. 67 ff. = Beilage 4. Vgl. Wendland Kultur S. 18) finden, ist keine Rede (auch v. 14 II Cor 11 2 nicht, s. zu d. St.). In seiner ausschliesslich von der in Christus wurzelnden Lebensaufgabe erfüllten und die nahe Parusie erwartenden Seele hat der Gedanke an irdische Liebe keinen Raum: so ist es erklärlich, dass die Frage, ob er durch sie nicht auch innerlichen Gewinn haben könne, ihm gar nicht auftaucht. Die Ehe ist der völligen Hingabe an Gott hinderlich v. 33 ff. und hat zudem jetzt, wo grosse Prüfungen bevorstehen, viel irdisches Leid zur Folge v. 28: so kann er in der Ehe kein Gut, sondern höchstens ein principiell ἀδιάφορον anerkennen, das aber in praxi leicht gefährlich werden kann. 1 Die Jungfräulichkeit ist das ethische Ideal: wer es nicht bewahren kann, 2 soll zur Verhütung der πορνεία heiraten. Aus diesem Zweck der Ehe ergibt sich die Pflichtmässigkeit des Geschlechtsverkehrs in der Ehe. Dieser Vers zeigt auch wieder, wie die Worte des Apostels cum grano salis zu verstehen und nicht zu pressen sind: sonst käme hier ein Ehegebot für jedermann zu Tage. Das empfindet Paulus selbst und fügt deshalb v. 6 an. 3 ὀφειλὴν (s. Deissmann Neue Bibelstud. 48) wie die etwas euphemistische Lesart des antioche-



so auch das Weib dem Mann. Das Weib hat nicht Macht über ihren <sup>4</sup> eigenen Leib, sondern der Mann; und ebenso hat auch der Mann über seinen eigenen Leib nicht Macht, sondern das Weib. Entziehet euch <sup>5</sup> einander nicht, ausser mit beiderseitiger Zustimmung auf (kurze) Zeit, damit ihr euch dem Gebet widmet und dann wieder zusammen seid, damit euch der Satan nicht verführe auf Grund eurer Unenthaltbarkeit. Das sage ich aber als Erlaubnis, nicht als Befehl. Ich wollte aber, <sup>6</sup> dass alle Menschen wären wie ich — aber jeder hat seine eigene <sup>7</sup> Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so.

Ich sage aber den Unverheirateten und den Witwen, dass es ihnen <sup>8</sup> gut ist, wenn sie bleiben wie ich, wenn sie aber nicht enthaltsam sein <sup>9</sup>

nischen Textes *ὑποτασσάμενη ὡς κυρίῳ* (dazu vgl. Wetstein) vom ehelichen Geschlechtsverkehr. <sup>4</sup> Musonius 13<sup>a</sup> p. 67<sup>9</sup> H. meint, die Eheleute müssen *κοινὰ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα*. <sup>5</sup> Es scheint also in Korinth bedenkliche Leute gegeben zu haben, die meinten, es sei auch für Eheleute besser, ganz auf den Geschlechtsverkehr zu verzichten: von diesen wird die Interpellation ausgegangen sein, ihnen gilt die ganze Antwort v. 1—7. An sich ist die *continentia* das Beste: wer aber einmal verheiratet ist, für den ist sie nicht gestattet, ausser gelegentlich mit Zustimmung des andern Teiles zu religiösem Zwecke, aber, wohl gemerkt, nur auf relativ kurze Zeit, da sonst Gefahr ist *διὰ τὴν ἀκρασίαν*: die *incontinentia* ist eben Charaktereigenschaft der Verheirateten, sonst wären sie ja ehelos geblieben. *καὶ πάλιν . . . ἥτε* ist an den Satz mit *ἕνα* logisch ungenau attrahiert: Zweck der Verabredung ist zu beten, nicht 'wieder beisammen zu sein'. Correct müsste es imperativisch heissen 'und dann kommt wieder zusammen'. Die Vorstellung, dass der Geschlechtsverkehr kultisch unrein mache und die Vornahme einer religiösen Handlung Enthaltbarkeit zur Vorbedingung habe, ist bei Juden (Ex 19<sup>15</sup> Lev 15<sup>18</sup> I Reg 21<sup>5</sup> u. ö.) und Heiden gleichmässig verbreitet: Ovid Fasti II 328 f. IV 657 Amores III 10<sup>1</sup> f. Tibull I 3<sup>25</sup> f. II 1<sup>11</sup> u. ö. s. Wetstein. Dittenberger Syll. II 566<sup>3</sup> ff. *ἀγνεύεωσαν δὲ καὶ εἰσώτεωσαν εἰς τὸν τῆς θεοῦ ναὸν οἱ τε πολῖται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γυναικὸς καὶ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς αὐθημερόν, ἀπὸ δὲ ἀλλοτρίας καὶ ἀλλοτρίου δευτεράτοι λουσάμενοι* vgl. die Note. Ebenda 790<sup>40</sup> mit Note 20. Or. inscr. I 56<sup>32</sup> II 573<sup>6</sup>. Auch Origenes (Catene 123<sup>11</sup> ff.) erklärt unsere Stelle so unter Verweis auf die heidnische und jüdische Sitte: *εἰ γὰρ ἐπὶ τῶν εἰδώλων Ἑλλήνες ἔστιν ὅτε ἀγνεύουσι, πόσω πλέον σὺ ὁ τῇ θεῷ τῶν ὄλων εὐχόμενος. εἰ μὴ τι ἂν 'wenn nicht etwa' (Deissmann Neue Bibelst. 32). <sup>6</sup> τοῦτο = v. 2—5 (nicht etwa v. 5 allein) wie die Fortsetzung v. 7 zeigt. *κατὰ συγγνώμην* kann, soweit unsere Kenntnis zur Zeit reicht, nur heissen 'als Concession' (sc. 'die ich der menschlichen Schwachheit mache', wobei *τοῦτο* auf v. 2—5 geht). Für die durch v. 25 (10. 12. 40 9<sup>14</sup>) nahegelegte Vermutung, dass Paulus *συγγνώμη* hier = *γνώμη* brauche 'dies ist meine persönliche Ansicht' (kein auf Herrenworte sich gründendes Gebot) lassen sich keine Parallelen aufweisen. <sup>7<sup>a</sup></sup> Dieser Concession gegenüber wird noch einmal der 'eigentliche' Wunsch, der v. 1 ausgesprochene principielle Standpunkt betont. <sup>7<sup>b</sup></sup> 'Der eine hat dies, der andere jenes Charisma' ist eine feine Wendung für das, was er eigentlich sagen will 'der eine hat das Charisma der *continentia*, der andere nicht'. <sup>8—9</sup> *ἀγαμος* ist jede noch nicht verheiratete Person ohne spezielle Beziehung auf ihr Alter oder Geschlecht. Möglich bleibt aber, dass Paulus entgegen dem üblichen*

können, sollen sie heiraten; denn besser ist heiraten als brennen.  
 10 Den Verheirateten aber befehle nicht ich, sondern der Herr, dass ein Weib  
 11 sich vom Mann nicht scheiden lassen soll, — wenn sie es aber doch  
 tut, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit ihrem Mann wieder  
 versöhnen — und dass der Mann sein Weib nicht fortschicken soll.  
 12 Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder ein un-  
 gläubiges Weib hat, und sie will gern mit ihm (zusammen)wohnen,  
 13 so soll er sie nicht fortschicken. Und ein Weib, das einen ungläubigen  
 Mann hat, und er will gern mit ihr zusammenwohnen, soll den Mann  
 14 nicht fortschicken. Denn der ungläubige Mann ist durch das Weib  
 geheiligt, und das ungläubige Weib ist durch den Bruder geheiligt:  
 denn sonst wären ja eure Kinder unrein — nun aber sind sie (doch)

Sprachegebrauch, bei ἄγαμοι auch an die Witwer denkt (vgl. v. 34): der Zusammenhang legt das nahe. Die Witwen werden besonders hervorgehoben, wie sie denn auch v. 39–40 nochmals behandelt werden. Dass dies nicht logisch correct ist und den Regeln einer guten Disposition widerspricht, berechtigt noch nicht zu kritischen Operationen: καὶ ταῖς χήραις zu streichen (Holsten) oder in καὶ τοῖς χήροις zu ändern (Bois). δὲ als Gegensatz (trotz v. 1. 7), weil der vorige Abschnitt am ausführlichsten von den Verheirateten handelte. 10–11 ὁ κύριος entsprechend Mat 19 6 + Luc 16 18 (nicht Mat 5 32 = 19 9). Beachtenswert ist, dass Paulus nicht auf eine in den Händen der Gemeinde befindliche Spruchsammlung verweist; auch I Thess 4 15 und I Cor 9 14 11 23 tut er das nicht. καὶ 'doch' wie 4 7. ἐὼν c. conj. aor. setzt oft den allgemeinen Fall (Blass Gramm. § 65, 5), also nicht 'falls sie sich bereits getrennt haben sollte', wie gewöhnlich erklärt wird, um Paulus keine Ausnahme von dem v. 10 aufgestellten Herrengelb concedieren zu lassen. Aber hätte Paulus das sagen wollen, so wäre eine deutlichere Betonung der Vergangenheit unumgänglich gewesen, um den Lesern verständlich zu sein. Auch könnte dann das Gebot nur lauten 'so müssen sie sich unbedingt wieder versöhnen, sonst muss der widerstrebende Teil excommuniciert werden.' Er redet also hier tatsächlich κατὰ συγγνώμην: so auch Joh. Chrys. t. X p. 161 <sup>a</sup> M. Origenes (Catene 128 14) denkt an πορνεία der Frau, welche nach Mat 5 32 diese Ausnahme gestatte. Auch ist nicht mit dem Fall zu rechnen, dass der Mann trotz des Verbots v. 10 die Frau verstösst, und diese nun ermahnt wird, von der civilrechtlichen Scheidung keinen Gebrauch zu machen: denn χωρισθῆναι muss parallel dem ἀφιέναι die aktive Handlung der Trennung bedeuten. Dass die Scheidung vom Weibe so gut wie vom Manne ausgehen kann, ist römische wie griechische Rechtsanschauung (R. Sohm, Institutionen <sup>7</sup> § 97, Puchta Institutionen II <sup>8</sup> § 291 CFHerrmann griech. Privataltertümer IV <sup>3</sup> 264. 12 Auch der Ausdruck τοῖς λοιποῖς ist wieder logisch ungenau: es wird kein Leser, der bei 12 <sup>a</sup> inne hält, erraten, dass nun von Mischehen die Rede sein soll. Für diese gilt, wie v. 15 zeigt, das strenge Gebot des Herrn v. 10 nicht. 14 Der Christ braucht das eheliche Zusammenleben mit dem heidnisch gebliebenen Ehegatten nicht als befleckend zu scheuen, denn dieser wird eben durch die Ehe mit einem ἅγιος auch seinerseits heilig. Beweis: wäre dies nicht der Fall, so wären die aus der Ehe entsprungenen Kinder 'unrein', während sie doch 'bekanntlich' ἅγιοι sind. Der Gedanke, auf dem die Argumentation ruht, wird nicht ausgesprochen. Es mag der sein, dass ebenso wie die Kinder ohne eigenes Zutun durch die leibliche Abstammung von einem Christen oder einer Christin in

heilig. Wenn aber der ungläubige (Teil) sich scheidet, so mag er es <sup>15</sup> tun; der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht gebunden; Gott hat euch doch zum Frieden berufen. Denn was weisst <sup>16</sup> du, Weib, ob du deinen Mann retten wirst, oder was weisst du, Mann, ob du dein Weib retten wirst? Sondern: wie es jedem der Herr zuge- <sup>17</sup> teilt hat, wie jeden der Herr berufen hat, so soll er (weiter) wandeln. Und so verordne ich's in allen Gemeinden. Ist jemand beschnitten <sup>18</sup> berufen, so soll er sich nicht (die Vorhaut) überziehen. Ist jemand unbeschnitten berufen, so soll er sich nicht beschneiden lassen. Die <sup>19</sup> Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern (auf) Erfüllung der Gebote Gottes (kommt es an). Jeder soll in dem Stande, <sup>20</sup> in dem er berufen wurde, darin bleiben. Bist du als Slave berufen, <sup>21</sup>

geheimnisvoller Weise geheiligt werden, so auch der heidnische Ehegatte durch den geschlechtlichen Verkehr mit dem christlichen Teil geheiligt wird. Wie letzteres zu denken ist, darf man sich vielleicht nach Analogie von 6 <sup>15</sup> f. vorstellen. Zu dem Gedanken von der Heiligkeit der Kinder, der übrigens die Sitte der Kindertaufe als unbekannt voraussetzt, vgl. Talmud Bab. Jebamoth f. 78 col. 1 *Wenn eine Proselytin schwanger war, braucht das Kind, wenn es geboren wird, nicht getauft zu werden: denn die Taufe der Mutter gilt auch für es als Taufe* (Wetstein t. II p. 127). 15 δε-δούλωται ist beim ersten Lesen verständlicher als bei eindringendem Interpretieren, also nicht scharf zu fassen. Entweder 'ist nicht sklavisch an den andern Teil gebunden' oder 'an die Ehe gebunden'. καλεῖν ἐν = καλεῖν εἰς entstanden aus 'rufen <um> in Frieden <zu sein>' Gal 1 6 I Thess 4 7 Eph 4 4. Eine wider den Willen des einen Teils aufrecht erhaltene Ehe ist aber alles andere wie Frieden. 16 Und das einzige vom christlichen Standpunkte aus gewichtige Gegenargument beruht auf zu ungewisser Basis. Der Vers zeigt zugleich, dass der unchristliche Teil zwar objektiv-mystisch ἅγιος ist (v. 14), aber dass diese Heiligkeit von ihm subjectiv-ethisch angeeignet werden muss, um zur σωτηρία zu führen. 17 Das folgende εἰ μὴ = 'sondern' zeigt, dass v. 16 nicht zu v. 13. 14 als weitere Begründung gehört und zu fassen ist 'ob du nicht vielleicht doch den Gatten retten wirst', was sprachlich möglich ist. Ueber alles Verhalten in solchen Fällen hat die Generalregel (= v. 20) zu entscheiden, die v. 17 giebt. 18 ἐπισπάσθω sc. τὴν ἀκροβυστίαν vgl. Epiphanius de metris et ponderibus 16 ὅσοι γὰρ ἀπὸ Ἰουδαίων Σαμαρείταις προσφεύγουσιν ἀντιπαράτεμνονται . . . καὶ ἀπὸ περιτομῆς ἀκρόβυστοι γίνονται τέχνην τινὲ ἱατρικὴν διὰ τοῦ καλούμενου σπαθιστήρος τὴν τῶν μελῶν ὑποδερματίδα ὑποσπαθισθέντες, ῥαφέντες τε καὶ κολλητικοῖς περιοδευθέντες ἀκροβυστίαν αὐθις αὐτὴν ἀποτελοῦσιν, s. Wetstein, Schürer I 194 26. 19 Das Wort ist zur Beurteilung der paulinischen Theologie wichtig: es kehrt Gal 5 6 6 <sup>15</sup> wieder mit den charakteristischen Varianten im Nachsatz: τήρησις ἐντολῶν θεοῦ = πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη = καινὴ κτίσις. Ein Scholion zu Gal 6 <sup>15</sup> (s. zu d. St.) behauptet, ein ἀπόκρυφον Μωσέως sei die Quelle des Wortes. 20 κλησις bezeichnet hier, wie aus dem Zusammenhang und aus v. 24 klar wird, den Zustand des Beschnittenen resp. Unbeschnittenseins, ist also etwa = 'Stand' wie unser Wort 'Beruf'. Parallelen zu diesem Sprachgebrauch fehlen. 21 Schon Joh. Chrys. X 164 \* M. Catene 141 <sup>17</sup> weiss, dass manche Erklärer zu 'μᾶλλον χρῆσαι' ergänzen τῇ ἐλευθερίᾳ, also erklären: εἰ δύνασαι ἐλευθερωθῆναι, ἐλευθερώθητι. Er ergänzt aber τῇ δουλείᾳ und weist richtig auf das Folgende hin, das den Sklaven tröstet und



so lass es dir nicht leid sein, sondern auch wenn du frei werden  
 22 kannst, bleibe erst recht dabei. Denn wer als Slave im Herrn berufen  
 ist, der ist Freigelassener des Herrn, und ebenso ist, wer als Freier be-  
 23 rufen ist, Slave Christi. Ihr seid baar erkaufte worden; (nun) werdet  
 24 nicht Sklaven von Menschen. Jeder soll, worin er berufen wurde, (liebe)  
 Brüder darin bleiben vor Gott.

25 Ueber die Jungfrauen aber habe ich keinen Befehl des Herrn,  
 gebe aber meine Meinung ab, als einer dem vom Herrn die Barm-  
 26 herzigkeit geworden ist, gläubig zu sein. Ich denke nun, dass dies  
 wegen der bevorstehenden Not gut ist, dass es gut für den Menschen

ihm zeigt, dass er an der bürgerlichen Freiheit nichts verliert, **22** da er die wahre d. h. sittliche Freiheit des Christen besitzt. Stoische Behandlung des Themas z. B. Epictet IV 1, Cicero Paradoxa 5 Archiv f. Gesch. d. Philosophie I 509 ff. ἐν wie 15. Die formell parallelen Genitive κυρίου und Χριστοῦ sind inhaltlich verschieden (wie Rom 3 25 f. δικαιοσύνη αὐτοῦ): der ἀπελεύθερος κυρίου ist nicht (analog *Cai libertus*) ein aus der Sklaverei des Herrn von diesem entlassener, sondern durch den Herrn aus der Sklaverei befreit: korrekt wäre ἀπ. ἁμαρτίας; zum Bilde vgl. Rom 6 18. 22 82 Gal 5 1 Ign. Rom 4 3. Dagegen δοῦλος Χριστοῦ ist gen. possessoris s. Exc. zu Rom 10 9 Rom 6 19. V. **23** restimiert wie v. 24: zu 23<sup>a</sup> vgl. 6 20; das an sich vieldeutige und formell durch 22<sup>b</sup> bedingte Wort v. 23<sup>b</sup> warnt vor der Sklaverei gegenüber menschlichen Vorurteilen, welche Beseitigung (der Beschneidung und?) der socialen Unterschiede als Vorbedingung der religiösen Gleichberechtigung fordern. Wendland Kultur 132. **24** ist (nach 20) Zusammenfassung von 21—22 (oder 18—22?). Dann ist παρὰ θεῷ ein stilistisch nachschleppender Zusatz, der nochmal das Wesentliche betont: μόνον μενέτω παρὰ θεῷ vgl. 35<sup>b</sup>. **25—40** Mit v. 25 wendet sich Paulus wohl nicht zu den unverheirateten Mädchen im allgemeinen (obschon diese Auffassung sich verteidigen lässt), sondern zu dem speciellen Stande der παρθένοι (s. zu v. 36 ff.): aber nach der Aufstellung des Principes v. 26, dass die Ehelosigkeit um der Not der Zeit willen besonders gut sei, fügt er, um ja nicht missverstanden zu werden, v. 27 f. ein, worauf er dann breiter die Vorzüge der Ehelosigkeit in einem Excurs entwickelt. Erst mit v. (34) 36 gelangt er zu dem v. 25 angeschlagenen Thema, das bis v. 38 erörtert wird. Dann kommt er nochmal v. 39—40 im Sinne von v. 8 auf die Witwen zurück. **25** Auch hier kann sich Paulus so wenig wie v. 12. 40 (im Gegensatz zu v. 10 I Thess 4 15 I Cor 9 14 11 23) auf ein einschlägiges Herrenwort beziehen. V. 25<sup>b</sup> ist wohl nach v. 40<sup>b</sup> zu erklären πιστός = 'Christ', also 'ich gebe nach bestem christlichen Gewissen meinen Rat'. Man wird deshalb, so sehr es sich sonst zu empfehlen scheint, auf die Erklärung 'Vertrauensmann, Beauftragter' verzichten müssen; in diesem Sinne ist nämlich πιστός auf syrischen Inschriften geradezu als Titel geläufig: Le Bas-Waddington Voyage III nr. 2022<sup>a</sup>. 2029. 2034. 2045 f. 2127 f. 2130. 2219. 2238—40. 2243. 2394 . . . ἐκτίσθη τὸ περιβόλαιον τῆς αὐλῆς διὰ Κασσίου Μαλιχάθου κόμης Πριμέας καὶ Παύλου Μαξιμίνου κόμης Μαρδόχων, πιστῶν. 2395. **26** Zwei Aussageformen verquickt: νομίζω τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὕτως ἐστίν und νομίζω ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι. οὕτως = unverheiratet, wie 40 und 29 ff. zeigen. Es ist der auch in der Form (ἀνθρώπῳ) allgemein ausgesprochene Grundsatz des Paulus, dass sich um der Nähe der Parusie willen die Ehelosigkeit empfiehlt, ἡ ἐνεστώσα ἀνάγκη = 28<sup>b</sup> θλίψις, von der uns nur die

ist, so zu sein. Bist du an dein Weib gebunden, so suche keine<sup>27</sup> Trennung; bist du vom Weibe getrennt, so suche kein Weib. Wenn<sup>28</sup> du aber doch heiratest, so sündigst du nicht, und wenn die Jungfrau heiratet, so sündigt sie nicht. Aber solche werden fleischliche Trübsal haben, ich aber möchte euch das erspart wissen. Das aber sage ich<sup>29</sup> euch, Brüder: die Zeit ist (eng) begrenzt: dass fürderhin, die Weiber haben, seien als hätten sie keine, und die da weinen, als weinten sie nicht, und die da sich freuen, als freuten sie sich nicht, und die<sup>30</sup> da kaufen, als behielten sie es nicht, und die mit der Welt verkehren,<sup>31</sup> als hätten sie nichts davon. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Ich möchte aber, dass ihr ohne Sorgen wäret. Der Unverheiratete<sup>32</sup> sorgt um des Herrn Sache, wie er dem Herrn gefalle, der Verheiratete<sup>33</sup> sorgt um die Dinge der Welt, wie er dem Weibe gefalle, und (so) ist er geteilt. Und das unverheiratete Weib und die Jungfrau sorgt um<sup>34</sup> des Herrn Sache, dass sie heilig sei an Leib und Geist. Die Ver-

„kurze Zeit“<sup>29</sup> noch trennt. Das Asyndeton, mit dem v. **27** einsetzt, ist stilistisch ganz wirkungsvoll: auf die Theorie v. <sup>26</sup> folgt der praktische Kommentar. Wer <sup>26</sup> οὕτως = ‘so wie man ist’ (vgl. 20. 24) übersetzt, erhält einen nicht schöneren, sondern glatteren Uebergang, aber einen fremden Gedanken: Paulus bezeichnet als positives ‘Gut’ in diesem Zusammenhang nur die Ehelosigkeit. Sie soll zwar nicht auf Kosten der bereits übernommenen Pflichten gewonnen werden, aber wer sie hat, tut gut sie zu bewahren; der Nachdruck liegt auf <sup>27</sup> <sup>b</sup>. **28** καὶ wie 4 7. ἡμαρτες gnomischer Aorist, es ist von dem zukünftigen Fall die Rede, die Vergangenheit ist in <sup>27</sup> <sup>a</sup> behandelt. τῇ σαρκί = am Leibe vgl. etwa Mc 13 <sup>17</sup> par., doch meint Paulus Trübsal in dieser Welt überhaupt, darum die nähere Ausführung in v. <sup>29</sup> φείδομαι ‘ich möchte euch gerne das erspart wissen’, wie <sup>32</sup> <sup>a</sup>. V. **29** hinter ἀδελφοί Kolon. τοῦτ’ ἐφ’ ἡμῶν erklärend wie 15 <sup>50</sup>. τὸ λοιπὸν steht verloren zwischen zwei Sätzen: man kann es zum vorhergehenden ziehen, oder auch in den ἵνα-Satz construieren: ‘damit in Zukunft’. ἵνα damit nach Gottes Willen. Da Paulus sein Ideal entwickelt, ist in <sup>29</sup> <sup>b</sup> kein Gegensatz gegen 2 ff. 10 ff. <sup>27</sup> <sup>a</sup> enthalten. **30** Die Zusammenstellung der Zustände ist kunstlos: aber der Gedanke tritt klar hervor: die Beziehungen zu dieser Welt sollen wertlos sein. **31** Χρησθῆναι c. acc. kommt um diese Zeit noch nicht vor; der Casus ist hier durch καταχρ., welches den acc. regiert, veranlasst: aber es ist eine grosse sprachliche Härte. σχῆμα ‘dieser’ Welt vgl. Rom 12 2. **32** <sup>a</sup> schliesst 29—31 ab und wird im Folgenden näher ausgeführt: an die Stelle der Sorge um Irdisches soll die Sorge um das Heilige treten. **33** Der parallele Bau der Sätze lehrt, dass καὶ μεμέρισται Ende des vorangehenden, nicht Beginn eines neuen Satzes ist (s. Nestles Apparat), μεμέρισται nämlich zwischen irdischen und ewigen Gedanken. **34** Die Lesart des Textes bei Nestle<sup>3</sup> (nach W.-H.) καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεμινῆ entspricht dem Zusammenhang am besten, sie ist vertreten durch BP, Minuskeln, Euseb und vereinzelte Lateiner: ἡ ἄγαμος stellen hinter παρθένος die lateinischen und syrischen Zeugen nebst DEF GKL, an beiden Orten ἡ ἄγαμος haben SA nebst lateinischen und ägyptischen Zeugen. Dass man an ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος Anstoss nahm, ist begreiflich, da γυνή sonst die verheiratete Frau bezeichnet, die wenn sie ihren Mann verliert eben χήρα heisst. Wenn aber, wie wahrscheinlich, in diesem Zu-

- heiratete aber sorgt um die Dinge der Welt, wie sie dem Manne ge-  
 35 falle. Das sage ich aber zu eurem eigenen Besten, nicht um euch  
 eine Schlinge überzuwerfen, sondern damit ihr ehrbar und treu beim  
 36 Herrn bleibt ohne Ablenkung. Wenn aber einer gegen seine Jungfrau  
 nicht ehrbar zu handeln glaubt, wenn er brünstig ist und es so sein  
 muss, so mag er tun, was er will, er sündigt nicht, sie sollen heiraten.  
 37 Wer aber in seinem Herzen fest steht und keine Not hat, sondern Macht  
 hat über seinen Willen, und das in seinem Herzen beschlossen hat,  
 38 seine Jungfrau (als solche) zu bewahren, der handelt gut. So dass, wer  
 seine Jungfrau heiratet, gut handelt, und wer (sie) nicht heiratet, besser

sammenhang ἡ παρθένος ein terminus technicus (s. v. 36) ist, so hat ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος den Doppelsinn Witwe und unverheiratetes Mädchen und ist somit der einzig passende Ausdruck für das, was Paulus sagen will. πνεῦμα = 'Seele' vgl. Exc. zu Rom 8<sup>11</sup> (S. 42), das πνεῦμα im engeren Sinne ist ja doch eo ipso ἄγιον. Die gleiche Forderung umgekehrt ausgedrückt II Cor 7<sup>1</sup>.  
 35 Der Nachdruck, mit dem Paulus betont, dass er lediglich im Interesse der Korinther aus christlichem Gesichtspunkt handle, auch ihnen keine Schlinge überwerfen wolle, befremdet, ja das Bild der Schlinge bleibt unverständlich. Der Gedanke, die Ehelosigkeit könne ein Fallstrick zur πορνεία werden (Schmiedel) kann nicht herangezogen werden, da es sich um eine Absicht des Paulus handeln muss: auch ist beim βρόχος das tertium comparationis das 'fangen', der 'Fallstrick' ist παγίς. Will sich der Apostel vielleicht gegen den Vorwurf verteidigen, er zwingt den Korinthern seine Gebote auf, um sie fest am Gängelband halten zu können? Dann erhielte die Scheidung der Autoritäten v. 10 und die Betonung, er gebe seine Mahnungen 'als Christ' (nicht 'als Apostel'!) v. 25. 40 erst den rechten Hintergrund. Die Form von 35<sup>b</sup> ist dem πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον angeglichen, was hart ist: um dieser Construction willen hat Paulus das Wort εὐπάρεδρος neu gebildet = ἵνα καλοὶ πάρεδροι τοῦ κυρίου ἀπερὶσπαστως γένησθαι. 36—38 Beide Verse sind völlig parallel gebaut, so dass das Subjekt in beiden ein gleichartiges sein muss: der Parallelismus zeigt nun, dass dem ὑπέρραμος sein und dem ὀφείλει γίνεσθαι gegenübersteht das μὴ ἔχων ἀνάγκην, dem θέλει das ἐξουσίαν ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος. Kein Leser, der unvoreingenommen an den Text herantritt und vor v. 38 innehält, kann ihn anders verstehen, als vom Bräutigam, der schwankt, ob er seine Braut heiraten soll oder nicht. Es ist alles klar ohne jede Schwierigkeit, nur der Ausdruck τὴν ἑαυτοῦ παρθένον statt τὴν ἑαυτοῦ νύμφην ist auffällig. Liest man nun v. 38, so kann man nicht anders, als ὁ γαμίζων mit 'der, welcher zur Ehe giebt' übersetzen, was der Vater oder Vormund sein muss, der τὴν ἑαυτοῦ παρθένον d. h. also seine Tochter verheiratet. Die Folge ist, da das Subjekt eben wegen des τὴν ἑαυτοῦ παρθένον in v. 36—38 das gleiche sein muss, dass die Erklärer von hier aus die Erklärung von 36—37 revidiert haben: unter Zerstörung des Parallelismus wird ἐὰν ἡ ὑπέρραμος auf die Jungfrau bezogen, was sprachlich möglich ist; aber die starke Betonung der Willensfestigkeit des Vaters (ἐξουσίαν ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος) wirkt dann grotesk, das μὴ ἔχων ἀνάγκην muss zu einem für die Sittsamkeit der Tochter bedenklichen Roman ausgebildet werden, und wieso ist (unter paulinischen Christen!) die Verweigerung der Ehe ein ἀσχημονεῖν? Auch der Ausdruck τὴν ἑαυτοῦ παρθένον wird noch seltsamer. Man hat sich jedoch, wenn auch mit schlechtem Gewissen, in die Zwangslage gefunden. Die Lösung des Rätsels hat



handelt. Das Weib ist gebunden, so lange ihr Mann lebt. Wenn<sup>39</sup> aber ihr Mann entschläft, so ist sie frei, wen sie will zu heiraten, nur im Herrn (muss es geschehen). Seliger aber ist sie, wenn sie so bleibt,<sup>40</sup>

im Anschluss an eine Bemerkung Weizsäckers Grafe gegeben (Theol. Arbeiten a. d. rhein. wiss. Pred. Ver. NF III 1899, 57 ff.), Hachelis hat sie (Virgines subintroductae 1902) weiter ausgeführt. Wir kennen aus der alten Kirche die Sitte des „Syneisaktentums“, dass nämlich fromme Männer mit Jungfrauen zusammen in einer geistlichen Ehe lebten. Schon Hermas Sim. IX 111—4 und Vis. I 1 setzt solche Verhältnisse voraus und schildert zugleich Situationen, die das ὑπέρακμος und die ἀνάγκη drastisch illustrieren. Irenaeus I 63 tadelt den Missbrauch dieser Sitte bei den Valentinianern wie Tertullian de ieiun. 17 und de virg. vel. 14 bei den Katholiken, kirchliche Verbote sind dann erlassen auf den Concilien zu Elvira c. 27, Ancyra c. 19, Nicaea c. 3, I Carthago c. 3 u. ö. und haben noch lange die kirchlichen Behörden beschäftigt vgl. auch GFicker Amphiloichiana I 273 ff. (näheres bei Achelis). Durch diese Erklärung allein wird die ganze Situation ebenso wie der Ausdruck τὴν ἐαυτοῦ παρθένον verständlich. Aber sie enthält eine Schwierigkeit, die den meisten Forschern so unüberwindlich erschienen ist, dass sie um ihretwillen die ganze Lösung abgelehnt haben: γαμίζειν müsste gleich γαμεῖν sein und ‘heiraten’ heissen. Nun ist aber die philologische Exactheit, mit der versichert wird, γαμίζειν bedeute ‘verheiraten’ und nicht ‘heiraten’ nur eine scheinbare. Das Activum γαμίζειν kommt überhaupt nur hier vor: danach bei Kirchenvätern in Stellen, welche die unsrige berücksichtigen wie Methodius Conviv. III 14 p. 85<sup>b</sup> Migne, vielleicht auch sonst. Bei schulmässiger Korrektheit in der Wortwahl werden gebildete Schriftsteller im allgemeinen ein Verbum auf -ίζω, das neben sich eins auf -έω hat, als Causativum behandeln (s. Kühner-Blass I 2, 262<sup>4</sup>): so selbstverständlich der Grammatiker Apollonius de syntaxi III 31 p. 277<sup>19</sup> Sy.: ἔστι γὰρ τὸ μὲν πρότερον («γαμῶ») γάμου μεταλαμβάνω, τὸ δὲ «γαμίζω» γάμου τινὶ μεταδίδωμι. Aber diese Schulregel erleidet in der Praxis manche Ausnahme: gleichbedeutend sind ὑστερέω und ὑστερίζω, das alte κομέω ist gegenüber κομίζω ‘bringe’ und ‘bekomme’ zurückgetreten, γνωρίζω ist zwar Causativ zu γινώσκω, aber heisst doch recht oft ‘ich erfahre’. Diese Erscheinung wird dadurch begreiflich, dass zahlreiche Verba auf -ίζω von Hause aus ja keine kausative, sondern intransitive Bedeutung haben: χρονίζω, ὀψίζω, ἐλπίζω, ἐρίζω, ὀβρίζω u. a. m. und auch die von Radermacher Gram. [Prospekt S. 8] behandelte Neigung des hellenistischen Griechisch zur Abschwächung transitiver Verba mag das Ihrige dazu getan haben. Die Brücke zum Ausgleich bildete wohl, wie Wendland mich belehrt, der itacistisch gesprochene Aorist ἐγάμησα = ἐγάμισα. Vgl. Hatzidakis Einleitung in die neugriechische Gram. S. 395. Mayser Gram. d. griech. Papyri 84. Herr Debrunner in Basel, welcher reiches Material über die Verba auf -ίζω besitzt, erinnert mich an die Verba auf -ίζω, die ‘ein Fest feiern’ bedeuten wie παννυχίζω u. ä.: da könnte γαμίζω recht gut = ‘Hochzeit feiern’ sein. Somit ist, zumal für einen Schriftsteller wie Paulus, die Möglichkeit, dass er das seltene Wort γαμίζω für γαμέω braucht, durchaus zuzugeben. Gestützt wird dies durch die Tatsache, dass Mc 12<sup>25</sup> par. Lc 17<sup>27</sup> γαμίζεσθαι ‘sich heiraten lassen’ also = γαμεῖσθαι gebraucht wird. Der vollere Klang mag an der betonten Stelle v. 38 die Wahl der dreisilbigen Form statt des zweisilbigen γαμῶν verursacht haben. 39—40 Ein Nachtrag schärft das v. 8—10 Gesagte nochmals ein, mit dem Zusatz, die neue Ehe müsse ἐν κυρίῳ d. h. mit einem Christen (‘innerhalb der christlichen Gemeinde’ Bousset) geschlossen werden. Die letzten

nach meiner Meinung: ich glaube doch aber auch den Geist Gottes zu haben.

8 Was das Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, 'dass wir alle Erkenntnis haben'. Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber erbaut.  
 2 Wenn einer glaubt, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht so  
 3 erkannt, wie es sein muss. Wenn aber einer Gott lieb hat, der ist  
 4 von ihm erkannt. Was nun das Essen des Götzenopferfleisches angeht, so wissen wir, 'dass es keinen Götzen in der Welt gibt und dass es  
 5 keinen anderen Gott gibt, als den einen'. Denn auch, wenn es die sogenannten Götter im Himmel und auf Erden gibt, wie es ja (tatsäch-  
 6 lich) viele Götter und viele Herren gibt, so ist doch für uns nur der eine Gott der Vater, aus dem alles (stammt) und zu dem wir (streben) und der eine Herr Jesus Christus, durch den alles (ist) und wir durch

Worte lassen einen Gegensatz gegen Leute, die Gottes Geist allein zu haben glauben, erkennen. VIII Unvermittelt wird ein neues Thema „vom Essen des Opferfleisches“ angeschlagen: offenbar im Anschluss an die Disposition des Briefes der Gemeinde. Darin mag etwa gestanden haben: „Wir finden nichts anstössiges darin, Opferfleisch zu geniessen, denn πάντες γνώσιν ἔχομεν, ὅτι οὐδὲν εἰδωλὸν ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς“. οἶδαμεν sagt hier wie 4 Paulus, indem er sich mit den Korinthern zusammenfasst. Wenn man es — dann aber an beiden Stellen! — als Aussage der Korinther nimmt, so ist das Fehlen von γράφετε oder dgl. überaus hart. 1—3 Paulus antwortet: „das weiss ich; aber γνώσις und γνώσις ist zweierlei, die Liebe muss ihre Frucht sein, nur dann ist sie echt“. 3<sup>b</sup> wir erwarten οὗτος καλῶς ἔγνωκεν αὐτόν: statt dessen die umgekehrte Wendung ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ, die für uns nicht ganz durchsichtig ist. Sie knüpft vielleicht an alttestamentlichen Sprachgebrauch an wie Amos 3 2 Jer 1 5 in der Weise von Rom 8 29 11 2 (Schmiedel), aber es liegt doch der auch I Cor 13 12 Gal 4 9 hervortretende mystische Gedanke zu Grunde, dass nur die vollendeten Christen von Gott erkannt werden 'vermitteltst des ihr Inneres durchdringenden göttlichen πνεύμα' (Lipsius zu Gal 4 9). 4—6 Von neuem nimmt nach dieser Belehrung Paulus das Thema samt der Begründung der Korinther auf. Wo diese Begründung aufhört, ist fraglich. Die faktische Konstatierung 5<sup>b</sup> ὥσπερ — κύριοι πολλοί erweckt durchaus den Eindruck einer Anmerkung des Paulus. Das schöne Bekenntnis v. 6 würde man im Hinblick auf Rom 11 36 ohne Weiteres als Meinung des Paulus von den Worten der Korinther absondern und damit zugleich v. 5 ganz für den Apostel in Anspruch nehmen dürfen: aber es bliebe das Bedenken, dass wir es mit einer hellenistisch-mystischen Formel zu tun haben (s. zu Rom 11 36), die auch in der mit γνώσις sich brüstenden Gemeinde zuerst aufgekommen und später von Paulus adoptiert sein kann. Da nun aber dies Bekenntnis und die Bemerkung ὥσπερ usw. als formelle Antithesen komponiert sind (θεοὶ πολλοί — εἷς θεός, κύριοι πολλοί — εἷς κύριος), so wird man sich doch für Paulus als den in v. 5—6 redenden entscheiden dürfen. 5 Die tatsächliche Existenz von Dämonen setzt Paulus auch 10 18 ff. voraus: Wendland Kultur 123. Richtig Joh. Chrys. t. X p. 171<sup>a</sup> Catene 157 28 ἔστιν μὲν, ἀλλ' οὐκ ἔχει τινὰ ἰσχύν· οὐδὲ θεοὶ εἰσιν, ἀλλὰ λίθοι καὶ δαίμονες. κύριοι hier im Sinne der Col 1 16 genannten κυριότητες = Engelmächte um der Antithese willen gewählt. 6 Gott ist letzter Urgrund und Zweck, Christus Vermittler des Weltgeschehens wie des Christenlebens. Vgl. auch Schettler Durch Christus S. 17. 27. (Ueber die

ihn. Aber nicht in allen (wohnt) diese Erkenntnis. Manche essen (das <sup>7</sup> Fleisch), weil sie noch immer an den Götzen gewöhnt sind, als Götzenopferfleisch, und ihr Gewissen, das schwach ist, wird befleckt. Speise aber wird uns nicht vor Gott bringen: weder haben wir einen Nach- <sup>8</sup> teil, wenn wir nicht essen, noch einen Vorteil, wenn wir essen. Aber <sup>9</sup> sehet zu, dass nicht diese eure Freiheit den Schwachen Anstoss gibt. Denn wenn einer dich mit deiner Erkenntnis im Götzenhause tafeln <sup>10</sup> sieht, wird da nicht sein Gewissen, da er doch schwach ist, erbaut

Christologie des Paulus s. Exc. zu Phil 2). Wie man sich hüten muss, dogmatisch zu schematisieren, zeigt Rom 11 <sup>36</sup> wo auch δι' οὗ τὰ πάντα von Gott ausgesagt wird. — So weit constatiert Paulus seine Uebereinstimmung mit den Briefschreibern; nun kommt die Kehrseite: **7** Der formelle Widerspruch zwischen 1<sup>a</sup> und 7<sup>a</sup> ist nur eine Folge der logisch inkorrekten, aber gerade dadurch sehr packenden Ausdrucksweise des Apostels. Er argumentiert so: »Dass wir 'alle' die Erkenntnis haben, weiss ich (d. h. will ich zunächst einmal zugeben 1<sup>a</sup>). Das allein nutzt aber nichts, es muss Liebe dabei sein (1<sup>b</sup>—3). Ihr Inhalt, der Monotheismus, gestattet allerdings den Opferfleischgenuss. Aber die Voraussetzung (4—6) ist nicht richtig, denn es giebt auch schwache Christen (7)«. — Allein die Lesart συνηθεία (S\*AB und ägyptische Zeugen) giebt Sinn: συνεδήσει, was die lat.-syr. Texte haben, ist durch Assimilation an das folgende συνείδησις entstanden und sinnlos. Also manche Heidenchristen haben aus alter Gewohnheit beim Genuss von Opferfleisch das Bewusstsein, eine kultische Handlung zu Ehren des Götzen zu begehen, an dessen Existenz sie (mit Paulus) glauben, dem sie aber abgeschworen haben: und das bedrückt ihr Gewissen (s. Everling paulinische Angelologie S. 25). Da wir diese Erörterung mit 10 <sup>14</sup> ff. verbinden müssen, und 10 <sup>25</sup> ff. die Generalregel des Verhaltens giebt, so handelt es sich auch hier nicht um das ja gar nicht zu vermeidende Essen von gekauftem Opferfleisch, sondern, wie auch v. 10 lehrt, um die Teilnahme an Opfermahlzeiten. Vgl. Rom 14 <sup>15</sup>. **8** παραστήσει: wohl wie II Cor 4 <sup>14</sup> 'Gott nahe bringen'. Die lateinische Bibel übersetzt *commendat*, was gut passen würde, aber nicht zu belegen ist. Nimmt man παραστήσει = 'vor den Richterstuhl bringen' (BGU I 163 <sup>3</sup> 341 <sup>14</sup> III 759 <sup>22</sup> u. ö.) so ist v. 8 Einwurf der 'Starken' gegen 7<sup>b</sup> (Schmiedel): 'Das Essen wird von Gott nicht bestraft, weil es ἀδιάφορον ist': aber dann müsste es heissen οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν περισσεύομεν οὔτε ἐὰν φάγωμεν ὑστερούμεθα, wie in A corrigiert ist. Der bestbezeugte Text (gleichgiltig ob man Nestles Text oder die Variante T für richtig hält) lässt sich nur wie oben als Wort des Paulus verstehen, mit dem er die Meinung der 'Starken', diese Betätigung christlicher Freiheit sei Gott wohlgefällig und ein Zeichen wahrer 'Erkenntnis', kräftig zurückweist (vgl. Rom 14 <sup>17</sup>). Richtet euer Augenmerk nicht auf die Frage, ob das 'Essen' gut sei oder nicht, sondern **9** darauf, ob Anstoss erregt wird oder nicht. ἐξουσία ὑμῶν im Sinne der Starken 'die Freiheit, die ihr euch nehmt': ἀσθενής so auch 9 <sup>22</sup> I Thess 5 <sup>14</sup>. **10** τις einer von den 'Schwachen'. Die folgende Argumentation hat ihre Parallele in Rom 14 <sup>13</sup> ff. (s. zu d. St). Es handelt sich also um Teilnahme an Opfermahlzeiten in Tempeln, wie solche sich regelmässig an staatliche wie private Opfer anschliessen: s. Wissowa Religion und Kultus d. Römer S. 353 f. Marquardt röm. Staatsverwaltung III 160. Stengel griechische Kultusaltertümer <sup>2</sup> S. 103 ff. οἰκοδομηθήσεται ironisch gebraucht: die aus dem vorliegenden Zusammenhang nicht motivierte Wahl des auffälligen Wortes mag durch den Brief der



- 11 werden zum Götzenopferfleisch essen? Und dann geht der Schwache an deiner Erkenntnis zu Grunde, der Bruder, um dessentwillen Christus  
 12 gestorben ist. Und wenn ihr so gegen die Brüder sündigt und ihr schwaches Gewissen misshandelt, dann sündigt ihr gegen Christus.  
 13 Deshalb, wenn Speise meinem Bruder Anstoss gibt, so will ich (lieber) bis in Ewigkeit (überhaupt) kein Fleisch essen, um meinem Bruder keinen Anstoss zu geben.
- 9 Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn?  
 2 Wenn ich für andere kein Apostel bin, so bin ich doch für euch.  
 3 Denn das Siegel meines Apostolates seid ihr im Herrn. Das ist meine  
 4 Antwort an meine Kritiker. Haben wir etwa nicht Freiheit zu essen

Korinther verursacht sein, in dem etwa stand man »erbaue sich an dieser Betätigung christlicher Freiheit«: Paulus antwortet: »diese Art Erbauung führt den Schwachen zum Verderben«. 11 vgl. Rom 14 15. Ueber γάρ s. zu 9 10. 12 Resultat: so wird eure angeblich gottgefällige Handlungsweise zur Sünde. 13 Daraus ergibt sich, für mich wenigstens — meint Paulus — die Forderung, aus Rücksicht auf meinen Bruder lieber zu viel als zu wenig zu tun! vgl. Rom 14 21. Dies letzte Thema v. 13 wird nun in cap. IX durchgeführt: Paulus als Muster christlicher Rücksichtnahme verzichtet um des Evangeliums willen auf alle Vorrechte des Apostels und legt sich Entbehrungen und Kasteiungen auf. 1 Die Frage οὐκ εἰμι ἐλεύθερος knüpft noch direkt an 8 13 an 'frei von allen menschlichen Rücksichtsgeboten' (vgl. 19), οὐκ εἰμι ἀπόστολος führt zum neuen Thema weiter: 'habe ich nicht kraft meiner apostolischen Würde bestimmte Vorrechte?', aber sogleich kommt ihm die Gegenthese, die Anzweiflung seiner Apostelwürde, in den Sinn. Auch Gal 1 15 f. bringt Paulus sein Schauen des auferstandenen Christus mit seinem Apostelstande in ursächlichen Zusammenhang, wie es ihm I Cor 15 8 trotz aller dort zu Worte kommenden Bescheidenheit ein Beweis seiner Gleichstellung mit den übrigen Aposteln ist. Vollends klar tritt nun die Gegenthese durch das Folgende ins Licht: 'und wenn man dies bezweifelt, seid ihr nicht ein Beweis, dass ich als echter Apostel gewirkt habe?' 2 'Wenn andere auch mir die Apostelwürde abstreiten — ihr habt sie ja an euch selbst erfahren!' Das Siegel als Echtheitszeichen wie Joh 3 33 IV Macc 7 15. Zum Ausdruck vgl. II Cor 3 2 f. 1 14. ἐν κυρίῳ = 'innerhalb des Bereiches Christi' d. h. soweit es Christen giebt (?). Ob 3 zum vorherigen oder folgenden gehört, lässt sich nicht entscheiden, da der Sprachgebrauch von οὗτος sowohl wie die Wortstellung beides gestatten (vgl. II Cor 1 12 Mt 10 2 Act 8 32 auf das Folgende, aber Act 26 26). Am besten versteht sich v. 3 als Abschluss zu der v. 1<sup>b</sup>–2 eingeschobenen Abwehr der Anzweiflung seiner Apostelwürde. Durch die Form der Fragen ist 4 ff. als Fortsetzung der in 1<sup>a</sup> begonnenen Gedankenreihe bezeichnet. 4–5 Man pflegt seit alters (vgl. Joh. Chrys. X 181<sup>d</sup> M. Catene 168 11 und Theodoret III 219 Catene 166 25) allgemein zu φαγεῖν καὶ πίνειν aus 6 ff. zu ergänzen 'auf Kosten der Gemeinde', ebenso zu γυναῖκα περιάγειν: aber bei diesem zweiten Satze zeigt sich schon die Schwierigkeit, nämlich dass der Gedanke keineswegs naheliegt. Der einfache Wortlaut besagt: »Ich verzichte auf Essen und Trinken (d. h. ich faste vgl. Phil 4 12), auf die Ehe und auf freien Unterhalt von Seiten der Gemeinde, obwohl ich auf alles dies ein Anrecht habe«. Lediglich der Umstand, dass diesem dritten Punkt eine ausführliche Dar-

und zu trinken? Haben wir etwa nicht Freiheit eine Schwester als 5  
Weib mitzunehmen wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn  
und Kephass? Oder haben allein ich und Barnabas nicht die Freiheit, 6  
das Arbeiten zu unterlassen? Wer zieht je zu Felde und zahlt sich 7  
selbst den Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und genießt nicht seine  
Frucht? Oder wer hütet eine Herde und genießt nichts von der  
Milch der Herde? Ist das etwa bloß menschlich gesprochen, oder 8  
sagt das nicht etwa auch das Gesetz? Steht doch im Gesetze des 9  
Moses geschrieben: »Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul

legung v. 7—18 gewidmet wird, hat zu der Auffassung geführt, er sei das  
einzige Thema und v. 4—5 seien von ihm aus zu verstehen. Dass man in  
Korinth diesen Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinde falsch aufgefasst  
hat, zeigt auch II Cor 11 7—11, und das motiviert die Betonung mit der  
Paulus erklärt: 'ich bin stolz darauf' (wie I Thess 2 7. 9). Aber weiterhin  
v. 19—27 betont Paulus ebenso nachdrücklich seine Accomodation, speciell  
an die 'Schwachen' v. 22, und wenn er v. 25 seine ἐγκράτεια motiviert und  
in der Zusammenfassung v. 27 direkt von Kasteiung und Knechtung seines  
Leibes redet, so ist die Möglichkeit, hier auch bloß an den Verzicht auf  
Gemeindeunterstützung zu denken, ausgeschlossen. Vielmehr giebt v. 7—18  
lediglich die Erklärung zu v. 6, dagegen erläutert v. 19—27 die vorangehenden  
Sätze v. 4—5: es ist tatsächlich von Fasten und Ehelosigkeit des Paulus die  
Rede; beides erschien den Aufgeklärten in Korinth als rückständige Unvoll-  
kommenheit. 5 ἀδελφῇ wie Rom 16 1 I Cor 7 15 Phm 2 Jac 2 15 = 'Christin'.  
ἀπόστολος gebraucht Paulus durchweg im weiteren, nicht auf die Zwölf  
beschränkten Sinn; vgl. Rom 16 7 Phil 2 25 wo Andronikos Junias Epophro-  
ditos als ἀπόστολοι bezeichnet werden; ebenso wird (II Cor 8 23 11 5. 13  
12 11. 2) Gal 1 17—19 Jacobus der Bruder des Herrn als einer der Apostel  
genannt: so offenbar auch I Cor 15 7. Das ist nicht verwunderlich, da auch  
die Didache 11 4—6 diesen Apostelbegriff noch hat. Da also, wie Gal 1 19  
zeigt, die Brüder des Herrn zu den Aposteln gehören, so liegt hier eine  
Klimax vor: des Petrus Verhalten wird um so mehr betont, als man ihn  
vernünftig als Gegenbeispiel eines »echten« Apostels gegenüber Paulus  
benutzt hatte. Die Namen der Herrenbrüder Mc 6 3 par; dass Petrus ver-  
heiratet war, wissen wir durch Mat 8 14, der Apostel Philippus hatte Töchter  
s. Polykrates v. Ephesus bei Euseb. h. e. III 31 3. Das notiert schon Clemens  
Strom. III 6, 52 5 ff., der aber zugleich schon die in der katholischen Exegese  
der Folgezeit übliche asketische Idealisierung einleitet. Vgl. Heinrici Bei-  
träge z. Geschichte u. Erklärung des Neuen Testaments I S. 38 ff. Natür-  
lich darf man die Stelle nicht so pressen, als ob alle Apostel verheiratet  
gewesen wären. 6 Von einer Bekanntschaft der Korinther mit Barnabas  
(Gal 2 1. 9. 13 Act 4 36 9 27 11—15 Col 4 10) erfahren wir sonst nichts. Er  
hat sich also auch nach dem Beispiel des Paulus seinen Unterhalt selbst  
erarbeitet. 7 ὀψώνια ist Terminus technicus 'Sold' Aristaeas ed. Wendland  
p. 206. 8 Und das ist nicht etwa bloß menschliches Gewohnheitsrecht,  
sondern göttliche Ordnung. 9 Das unlitterarische κημώσεις (so BDFG von  
κημος der Maulkorb) haben die meisten Handschriften (z. B. SACEKLP)  
durch das übliche und ähnlich klingende φημώσεις ersetzt. Unsere Hss. der  
LXX haben ebenso wie Philo de virtutibus 145 p. 399 M φημώσεις, doch  
ist nicht unwahrscheinlich, dass Paulus die echte Lesart der LXX aufbewahrt  
hat (anders I Tim 5 18). Das exegetische Princip, dass Gott sich nur um

- 10 »nicht verbinden«. Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen? Oder redet er allenthalben um unsretwillen? Um unsretwillen also ist es geschrieben, dass der Pflüger auf Hoffnung pflügen soll, und der 11 Drescher (dreschen) auf Hoffnung, (am Ertrag) Teil zu haben. Wenn wir euch das Geistige gesät haben, was ist es da grosses, wenn wir

hohes kümmern und demnach materielle Detailvorschriften des Gesetzes zu allegorisieren seien, hat auch Philo de specialibus legibus I 260 p. 251: wenn Gott die körperlichen Eigenschaften des Opfertieres beschreibe, so habe man τὴν τοσαύτην περὶ τὸ ζῶον ἀκριβολογίαν symbolisch zu verstehen: οὐ γὰρ ὑπὲρ ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἔχόντων. Aehnlich de somniis I 93 p. 634 οὐκ ἄξιον τοὺς οἰομένους τὴν τοσαύτην σπουδὴν εἶναι τῷ νομοθέτῃ περὶ ἀμπεχόνης (Oberkleid): vgl. Siegfried Philo S. 304 f. 165 f. Der Grundsatz geht auf stoische Anschauungen zurück s. Wendland Kultur S. 65 ff. 10 Parallel mit 8<sup>b</sup> müsste es korrekt ἢ οὐ heißen. 10<sup>b</sup> wird der Leser zunächst so verstehen: (Ja), denn um unsretwillen ward geschrieben »Es muss auf Hoffnung der Pflüger pflügen, und der Drescher auf Hoffnung sein Anteil zu bekommen«. Es ist durchaus möglich, dass diese Auffassung richtig ist, wenn nämlich das mit ἐγράφη eingeführte nicht aus dem Alten Testament stammende Citat in einem verlorenen Apokryphon stand: da Paulus ja bereits vorher 2<sup>9</sup> die Eliasapokalypse citiert hat, so könnten wir ihr auch dies Wort zuschreiben, da wir (einstweilen) gar nichts von ihr wissen, also auch den Nachweis des Gegenteils nicht zu befürchten haben. Einem Urevangelium, wie Resch will, kann es nicht entstammen, da ein solches nicht als γραφή citiert werden würde (s. Jülicher Einl. 5 421). Will man aber die auf ὅτι folgenden Worte nicht als ein unbekanntes Citat fassen, so muss man übersetzen: 'Um unsretwillen also, ist das (Deut 25 4) geschrieben, dass (nämlich) der Pflüger auf Hoffnung pflügen muss usw.' Wenn man nun das ἡμᾶς auf die christlichen Lehrer bezieht (Heinrici) so wird in dem angeblich die Lösung von Deut 25 4 bringenden Satze ὅτι ὀφείλει: nur eine neue Allegorie geboten, ohne dass ersichtlich wäre, warum wiederum bildlich 'Pflüger' statt 'Lehrer' gesagt wird. Dagegen liegt es auf der Hand, δι' ἡμᾶς beide Male auf 'die Menschen' zu beziehen. Dann ist der Gedankenfortschritt klar: 'Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden. 10 Gottes Wort bezieht sich nicht auf Ochsen, sondern durchweg auf Menschen. Die Stelle sagt also, dass der menschliche Ackersmann Anspruch auf den irdischen Ertrag seiner Arbeit hat. 11 Analog hat erst recht der geistige Ackersmann Anspruch auf irdischen Entgelt für seine Arbeit'. Dadurch wird alles klar, und auch μέγα bekommt erst den vollen Ton 'erst recht'. Paulus giebt also in 10<sup>b</sup> die allegorische Exegese von Deut 25 4, um dann v. 11 auf den vorliegenden Fall zu schliessen: da ich auch ein Ackersmann bin, gilt das Wort auch, und zwar in noch höherem Masse, für mich. Bedenken gegen diese Auslegung erweckt nur γάρ hinter δι' ἡμᾶς: es kann dann nicht begründend, sondern muss, was sehr auffällig ist, resümierend sein = οὖν. Aber so begegnet es bereits 8 11, wo der in 10 ausgesprochene Gedanke sogar zu seiner Consequenz weitergeführt wird = 'und dann' 'infolgedessen' d. h. ebenfalls = οὖν. Aehnlich Rom 4 3. 9, wo auch keine Begründung einer vorausgeschickten These, sondern die begründende Antwort auf die Frage mit γάρ eingeleitet wird. 11 σαρκικά trotz des Gegensatzes zu πνευματικά ohne die Nebenbedeutung des 'Sündigen', sondern wie Rom 15 27 = 'irdisch' (s. zu Rom S. 41) 'Güter dieser Welt', deren Erstreben aber gerade hier als erlaubt verfochten wird. 12 ἡ ὑμῶν ἐξουσία



von euch das Irdische ernten? Wenn andere über euch mit bestimmen<sup>12</sup> können, kommt es uns dann nicht erst recht zu? Aber wir haben von diesem Bestimmungsrecht keinen Gebrauch gemacht, sondern wir tragen alles, um nur dem Evangelium Christi kein Hindernis zu schaffen. Wisst ihr nicht, dass die Opferpriester die Opferstücke essen, dass die<sup>13</sup> Beisitzer des Altares am Altar Anteil haben? So hat auch der Herr<sup>14</sup> den Verkündigern des Evangeliums befohlen, vom Evangelium zu leben; ich aber habe mir nichts davon je zu Nutze gemacht. Und ich habe<sup>15</sup> das nicht geschrieben, damit nun so mit mir verfahren werde, denn ich will lieber sterben, als — meinen Ruhm soll mir keiner rauben. Denn wenn ich das Evangelium verkündige, habe ich mich nicht zu<sup>16</sup> rühmen, denn das ist für mich eine Notwendigkeit, denn wehe mir,

mit Gen. obj. der Person wie Epictet III 24 70 τίς οὖν ἐτι ἔχει μου ἐξουσίαν; IV 12 8 ἐγὼ αὐτὸς ἐμαυτοῦ κατὰ ταῦτα ἐξουσίαν ἔχω. vgl. Mat 10 1 Joh 17 2 Epictet p. 572 Schenkl. Also sind in Korinth tatsächlich andere Lehrer tätig, welche von dem apostolischen Anspruch auf Leistungen der Gemeinde Gebrauch machen. στέγομεν *sustinemus* (sc. die Entbehrungen) so hellenistisch oft vgl. Stephanus Thesaurus s. v. Ein drastisches Beispiel, wie die Benutzung der apostolischen ἐξουσία gemissbraucht werden kann, zeichnet Lucian in der Figur seines Schwindelpropheten Peregrinus c. 12 f. (abgedruckt Preuschen Analecta s. 118 ff.). Um auch nur den Schein eines Missbrauches zu meiden, verzichtet Paulus auf den Gebrauch überhaupt. **13—14** Zweiter Schriftbeweis für das apostolische Recht auf Unterhalt. Was für die alttestamentlichen Priester nach Num 18 8. 9. 31 Deut 18 1—4 gesagt ist, das soll auch für die Verkündiger des Evangeliums gelten, wie der Herr ausdrücklich erklärt hat Luc 10 7. **13** παρεδρεῦν als kultischer Terminus. Inschrift v. Magnesia (Kern n. 100) Dittenberger Syll. II 552 27 παρεδρευέτωσαν ἐν τῷ ἱερῷ τὴν ἐπιβάλλουσαν τιμὴν καὶ παρεδρεῖαν ποιοῦμεναι τῆς θεοῦ vgl. Josephus c. Apionem I 7 τῇ θεραπέῃα τοῦ θεοῦ προσεδρεύοντα. (προσεδρ. hat auch an unserer Stelle mit KL der antiochenisch-byzantinische Text). **14** Paulus citiert Luc 10 7 nur dem Inhalt, nicht dem Wortlaut nach, wie auch sonst; Ausnahme 11 23 ff. **15** γένηται ἐν ἐμοί hat genaue Parallelen Mt 17 12 Mc 14 6 Luc 23 31 Gen 40 14 vgl. Joh 9 3. Epictet Enchiridion 33 12 'wenn du mit einem hochstehenden Manne zusammentreffen wirst, so überlege dir, τί ἂν ἐποίησεν ἐν τούτῳ Σωκράτης ἢ Ζήνων, καὶ οὐκ ἀπορήσεις τοῦ χρήσασθαι προσηκόντως τῷ ἐμπεσόντι' (p. 449 38 Sch.). **15<sup>b</sup>** ist mit der Lesart auch das Verständnis unsicher: οὐδεὶς SBDe Tertullian Ambrosiaster, die sahidische und basmurische Uebersetzung (d. h. der altlateinische und altägyptische Text): οὐθαὶ μὴ A: τις FG: ἵνα τις CKLPG mit den antiochenisch-byzantinischen und jüngeren lateinischen Zeugen. Die Reihenfolge stellt zugleich die Klimax der Korrekturen dar: die recepta ist klar und deutlich, der alte Text zunächst unverständlich. Die Lesart der recepta besagt 'ich will lieber sterben, als dass jemand meinen Ruhm (von meiner Hände Arbeit zu leben v. 18) zu nichte machen soll': dasselbe bietet aber auch der alte Text, wenn man ihn als Anakoluth versteht: anstatt nämlich korrekt (wie rec.) fortzufahren, bricht Paulus bei ἡ ab und fügt nun die zweite Hälfte als selbständigen Hauptsatz hinzu. Es ist stets zu bedenken, dass der Apostel diktiert. **16** ἀνάγκη weil er von Gott beauftragt ist. οὐαὶ ἐστίν wie Hos 9 12. **17—18** Einen Anspruch auf Lohn hätte ich nur, wenn ich (wie ein freier Arbeiter) von mir aus den Entschluss gefasst hätte, das Evange-

17 wenn ich nicht das Evangelium verkündige. Ja, wenn ich das aus eigenem Entschluss tue, dann habe ich Lohn (zu erwarten): aber wenn ich's (wie es der Fall ist) ohne eigenen Entschluss tue, so bin ich  
 18 (nur) mit einem Amte betraut. Und welchen Lohn habe ich denn nun? Den, dass ich bei der Verkündigung das Evangelium ohne Kosten darbiere, so dass ich von meinem Recht am Evangelium keinen  
 19 Gebrauch mache. Indem ich nämlich (dadurch) allen gegenüber frei war, habe ich mich allen zum Slaven gemacht, um die Mehrzahl zu  
 20 gewinnen. Und ich bin den Juden ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen, den Gesetzesleuten ein Gesetzesmann, obwohl ich gar kein  
 21 Gesetzesmann bin, um die Gesetzesleute zu gewinnen, den Gesetzlosen ein Gesetzloser, obwohl ich nicht los vom Gesetz Gottes, sondern gebunden  
 22 ins Gesetz Christi bin, um die Gesetzlosen zu gewinnen, ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen,  
 23 allen bin ich alles geworden, um allewege einige zu retten. Alles (das)  
 24 aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm Anteil zu bekommen.

lium zu predigen. Da ich aber gegen meinen Willen von Gott gezwungen (15 9 ff. Gal 1 12 ff.) dies tue, so versehe ich lediglich den Dienst eines οἰκονόμος, also eines rechtlosen Sklaven, habe somit auch keinen besonderen Lohn zu erwarten. v. 18 Wenn ich demnach einen Lohn für meine Predigt haben will, so muss ich ihn mir selbst schaffen: und das tue ich, indem ich mir das stolze Gefühl der Uneigennützigkeit erwerbe und bewahre. 17 εἰ c. ind. praes. für einen irrealen Fall z. B. 15 13 ff. wie ganz geläufig (man darf nicht meinen, die tatsächliche Irrealität bedinge notwendig die irreale Aussageform!). 18 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ vielleicht zu καταχρήσασθαι analog Rom 1 9. Besser, obwohl nicht weiter belegt, scheint die Verbindung ἐξουσία ἐν τῷ εὐ. = ἐπὶ τὸ εὐ. 'Recht am Evangelium'. 19 Mit geschickter Anknüpfung an das eben Gesagte kehrt der Apostel wieder zu dem in 8 und 9 4 behandelten Thema zurück: 'ich habe stets um des Evangeliums willen Rücksicht auf meine Umgebung genommen' (s. zu 9 1). Auch hier γὰρ weiterführend s. zu 8 10. 20 Man kann zweifeln, ob οἱ ὑπὸ νόμον die Proselyten im Gegensatz zu den geborenen Ἰουδαῖοι bezeichnen soll (Heinrici), oder ob zweimal dieselben, nämlich die geborenen Juden gemeint sind: die Wiederholung würde sich aus dem rhetorischen Bedürfnis eines formellen Gegenstückes zu 21<sup>a</sup> und die (bei Ἰουδαῖοι nicht mögliche) Betonung seiner persönlichen Unabhängigkeit μὴ ὄν αὐτὸς ὑπὸ νόμον gut erklären (Schmiedel). Sachlich vgl. Act 16 3 18 18 20 20—26. 21 ἄνομοι 'Heiden' (Rom 2 12 ff.) weil sie das mosaische Gesetz nicht haben. Unter Gottes und Christi Gesetz steht Paulus wie jeder Christ: Rom 8 2. 7 Gal 6 2 vgl. Rom 3 27 13 8. Dieser Gedanke vom 'neuen Gesetz' (vgl. Jac 1 25 2 12) ist in der nachapostolischen Zeit kräftig weiter entwickelt worden s. Loofs Dogmengeschichte<sup>4</sup> 92 f. 22 ἀσθενεῖς sind die 8 7. 9. 11—12 (vgl. Rom 14 1 ff. 15 1; I Thess 5 14?) charakterisierten 'Halbchristen', die nicht durch Rücksichtslosigkeit verstört, sondern durch schonendes Anpassen gewonnen werden müssen. 22<sup>b</sup> und 23 resümieren. πάντως τινάς bescheiden statt des formell zu erwartenden πάντας. συγκαινωνός des Evangeliums (vgl. Rom 11 17) ist, wer an seinen Heilsverheissungen Teil hat: bescheiden erklärt Paulus, seine Lebensaufgabe sei die, ein solcher zu werden. 24—27 Das mit 24 beginnende Gleichnis zeigt wieder (wie Rom 7 1 ff. 11 16. 17 ff.), dass die Stärke der paulinischen Rhetorik nicht auf diesem

Wisst ihr nicht, dass die in der Rennbahn laufenden zwar alle laufen, dass aber (nur) einer den Siegespreis bekommt? So müsst (auch) ihr laufen, um (ihn) zu ergreifen. Jeder aber, der am Wettkampf teilnimmt, <sup>25</sup> übt jegliche Enthaltensamkeit, jene um einen vergänglichen Kranz zu erlangen, wir aber einen unvergänglichen. Ich laufe nun so (und zwar) <sup>26</sup> nicht wie ins Blinde, so übe ich den Faustkampf (und zwar) nicht wie einer der Lufthiebe tut; sondern ich treffe mit Schlägen meinen Leib <sup>27</sup> und unterjoche ihn, damit ich nicht anderen predige, aber selbst untüchtig werde.

Ich will euch nämlich wissen lassen, (liebe) Brüder, dass unsere <sup>10</sup>

Gebiete liegt. In <sup>24</sup> wird anscheinend als tertium comparationis der Umstand hervorgehoben, dass von vielen Bewerbern im Wettlauf nur einer den Siegespreis erringt. Die Anwendung müsste also etwa lauten: Ebenso werden nur wenige Christen selig werden (etwa wie Mt 22<sup>14</sup>). Das ist aber gar nicht gemeint, wie das Nächstfolgende zeigt (s. aber zu 10<sup>5</sup>), denn die Pointe geben die in den Zusammenhang des cap. 9 genau passenden v. 25 ff. Man muss den Gedankenzusammenhang zwischen den Zeilen lesen, etwa so: Jeder tut beim Wettlauf sein bestes, um dieser Eine zu werden [dies wirkliche tertium comparationis ist nicht ausgesprochen]. So müsst auch ihr alle Kraft daran setzen. Und dazu gehört in der heidnischen wie in der göttlichen Rennbahn der Verzicht auf viele irdische Genüsse, d.h. die ἐγκράτεια [dass die ἐγκράτεια dem Rennen zeitlich vorangeht, wird ignoriert]. Nehmt euch an mir ein Beispiel, der ich ein guter Läufer und [von nun an völlig neues Bild!] Faustkämpfer bin: der Gegner, den meine Faust trifft, ist mein Leib. Das von Paulus auch Phil 3<sup>12</sup> u. ö. verwertete Bild der Rennbahn ist der Diatribe entlehnt (s. zu Rom 9<sup>16</sup> Wendland Literaturformen I § 44): ob Paulus speciell an die Isthmischen Spiele, die allerdings noch zur Zeit des Pausanias (II 22: um 170) bestanden, gedacht hat, bleibt deshalb höchst fraglich. <sup>26</sup> ἀδῆλως ohne bestimmtes Ziel, ins Unsichere vgl. Epictet II 15<sup>20</sup> ἀσθενῆς ψυχὴ ἔπου μὲν κλίνει, ἀθλον ἔχει. <sup>27</sup> ὑποπιᾶζω ist Terminus technicus: in die Gegend unter dem Auge schlagen. Mit δουλαγωγῶ wird auch dies Bild definitiv verlassen: κηρύξας geht auf die Predigt des Evangeliums; ἀδόκιμος beim Gericht vgl. II Cor 13<sup>5</sup> ff. X Ebenso plötzlich, wie der Exkurs c. 9 eingesetzt hatte, reißt er ab. Mit dem stereotypen γάρ lose angehängt beginnt eine anscheinend völlig neue Gedankenreihe, deren Beziehung zu der c. 8 behandelten Opferfleischfrage erst gegen Ende deutlich wird. 1—4 Zunächst folgt eine Midrasch mit echt hellenistisch-jüdischen Mitteln auf Grund von Ex 13<sup>21</sup> (Wolke), 14<sup>21—22</sup> (Meer), 16<sup>4</sup>. 14—18 (Manna), 17<sup>6</sup> Num 20<sup>7—13</sup> (Quelle). Das Weilen des Volkes Israel unter (Ps 104<sup>39</sup>) der Wolke und der Zug durchs rote Meer ist typologisch als eine Taufe zu verstehen. Das tertium comparationis ist das Eingeschlossenwerden in Feuchtigkeit, die Verhüllung durch Wasser (denn 'nass' sind die Israeliten ja eben nicht geworden). Die Speisung mit Manna ist Typ des Abendmahlsbrotes, der Trunk aus dem Felsen Horeb ist Typ des Abendmahlstrankes. Aber für Paulus ist diese Typologie nicht bloss ein symbolisches pädagogisches Handeln Gottes, sondern sie giebt realen Tatsachen Ausdruck. Jene Taufe und jenes Abendmahl waren wirkliche „Sakramente“, denn der Felsen Horeb, der den Zug des Volkes wunderbar begleitete und die Himmelsspeise immer weiter spendete, war niemand anders als der praeexistente Christus selbst.

Für beide in <sup>4</sup><sup>b</sup> ausgesprochene Gedanken lassen sich die Quellen aufweisen.



- 2 Väter alle unter der Wolke waren und alle durch's Meer gingen und  
 3 alle auf Moses getauft wurden in der Wolke und im Meere und alle  
 4 dieselbe überirdische Speise assen und alle denselben überirdischen  
 Trank tranken: sie tranken nämlich aus einem überirdischen Felsen,  
 5 der ihnen folgte, und dieser Felsen war Christus. Aber Gott hatte  
 doch nicht Gefallen an den Meisten von jenen, denn »sie wurden  
 6 »niedergestreckt in der Wüste«. Das sind Vorbilder für uns geworden,

Philo legum alleg. II 86 p. 82 ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα (Deut 8<sup>15</sup>) ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστίν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων, ἐξ ἧς πατίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς und im weiteren wird das Manna als λόγος τοῦ θεοῦ erklärt. (Aehnlich quod deteriori etc. 118 p. 213, wo der Deut 32<sup>13</sup> genannte Honig und Oel spendende Fels dem Manna gleichgewertet und als λόγος θεοῦ gedeutet wird.) Eine rabbinische Deutung des Felsen als des Messias mag bei Paulus wie Philo zu Grunde liegen. Mit Sicherheit kann man dies darum nicht behaupten, weil auch das blossе allegorische Bedürfnis Philos zur Erklärung seiner Exegese ausreicht, zumal er Felsen und Manna gleich behandelt. Jene andere Behauptung, der Felsen sei dem Volke Israel auf der Wanderschaft gefolgt, ist aber in der Tradition der Rabbinen noch nachweisbar. Nachdem nämlich Num 20<sup>7-13</sup> die Geschichte vom Quellwunder des Moses erzählt ist, kommt Num 21<sup>18-18</sup> nach langer Wanderung das Volk zu einem Brunnen, der v. 16 ausdrücklich als der bereits 20<sup>7 f.</sup> erwähnte bezeichnet wird. Das Targum Onkelos (I Jh. p. C.) z. St. löst die Schwierigkeit durch die Anmerkung „*der Brunnen . . . nachdem er ihnen gegeben war, stieg er mit ihnen in die Täler hinab und aus den Tälern stieg er mit ihnen zu den Höhen empor*“. Das ist genau der dem Paulus bekannte Midrasch, welchen die mittelalterlichen rabbinischen Quellen oft und vielfach ausgeschmückt wiederholen. Das reichste Material giebt Wetstein z. St. Schoettgen horae I 623. Vollmer alttest. Citate 85 ff.

1 οἱ πατέρες ἡμῶν Paulus redet wieder wie Rom 4<sup>1</sup> als Jude, oder er fasst (wenn auch hier nicht genau so wie Rom 4<sup>11</sup>) das Volk Israel als Vorläufer resp. Prototyp des Christenvolkes. Heinrici verweist mit Recht auf I Clem 4<sup>8</sup> ὁ πατήρ ἡμῶν Ἰακώβ: so schreibt die heidenchristliche römische Gemeinde an die ebenso beschaffene korinthische. 2 εἰς τὸν Μ. ἐβαπτίσαντο ist als Parallelausdruck zu der Formel εἰς Χριστὸν βαπτίζεσθαι zu verstehen, man darf deshalb den Sinn dieser Formel nicht aus der Analogie unserer Stelle ermitteln wollen. Wenn man den typologischen Ausführungen des Apostels folgt, versteht man leicht, wieso sich an Moses für die Israeliten das Heil ähnlich knüpfte wie für die Christen an Christus. Wenn ἐβαπτίσαντο nach BKLP Origenes und dem byzantinischen Text zu lesen ist (ἐβαπτίσθησαν SACDEFG u. a.), so würde das nur eine schriftstellerische Nachlässigkeit sein, auf einen Willensentschluss der Israeliten (sich t. lassen) legt der Apostel keinen Nachdruck. 3—4 πνευματικόν weil wunderbar als Gabe Christi gespendet = „übernatürlich, göttlich“. 5—6 Obwohl sie also dergestalt sämtlich ebensogut wie ihr mit Taufe und Himmelspeise ausgestattet waren, ging doch die Mehrzahl zugrunde, weil sie böse Gelüste hatten: das lasst euch zur Warnung dienen (Paulus sagt fein 'das wollen wir uns zur Warnung dienen lassen')! Klar wird mit diesen Worten eine Auffassung abgewiesen, die das ewige Heil durch die Sakramente für garantiert ansah und meinte, die einzelnen Handlungen des „Gläubigen“ kämen nun vor Gott nicht mehr in Betracht (s. zu Rom 6<sup>4</sup>): dieser Zug ergänzt aufs Beste das Bild der mit „Gnosis“ versehenen „Starken“ zu Korinth, denn er kehrt als heidnisches Erbe auch bei späteren Gnostikern wieder.

E. Rohde hat (Psyche I<sup>2</sup> 298 ff. 307 ff. II<sup>2</sup> 71 ff.) am schärfsten die These ver-

damit wir nicht Lust nach Bösem hätten, so wie jene »gelüstete«. Seid 7 auch nicht Götzendiener, wie einige von ihnen, wie geschrieben steht »Es setzte sich das Volk zu essen und zu trinken, und sie standen auf »zu spielen«. Auch lasst uns nicht Unzucht treiben, wie es einige 8 von jenen getan haben, und es fielen an einem Tage dreiundzwanzigtausend. Auch lasst uns nicht den Herrn versuchen, wie einige von 9 ihnen getan haben, und sie kamen durch die Schlangen um. Auch 10 murret nicht, wie einige von jenen getan haben, und sie kamen durch den

fochten, dass weder die Eleusinischen Mysterien noch die Kathartik eine sittliche Wirkung beabsichtigten oder forderten: der Empfang der Weihen garantierte unbedingt das selige Loos nach dem Tode. Wenn er dabei auch zu einseitig verfährt, und ein gelegentliches Hineinspielen ethischer Forderungen durch mehrere Zeugen sicher gestellt ist (Dieterich Nekyia 126), so hat Rohde die Grundstimmung der Mysten zweifellos richtig mit den Worten des Kynikers Diogenes charakterisiert: *κρείττονα μοίραν ἔξει Παταικίων ὁ κλέπτῃς ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας, ὅτι μεμύηται* (Plutarch *quomodo adulescens poetas audire debeat* 4 p. 21 f.). Entsprechend berichtet Irenaeus I 61 ff. von den Valentinianern, dass sie *μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικούς εἶναι πάντα τε καὶ πάντως σωθῆσθαι δογματίζουσιν* (auch Origenes in Ezech. hom. III 4 t. IV p. 47 L.): nur die „Unvollkommenen“ bedürften der guten *πράξεις*. Infolgedessen *εἰδωλόθυτα ἀδιαφόρως ἐσθίουσι* (sc. die Vollkommenen), *μηδὲν μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγοούμενοι· καὶ ἐπὶ πᾶσαν ἑορτάσιμον τῶν ἐθνῶν τέρψιν εἰς τιμὴν τῶν εἰδώλων γινομένην πρῶτοι συνίσαισι*, ebenso besuchen sie die blutigen Schauspiele des Cirkus; manche fröhnen sogar ihren fleischlichen Unzuchtsgelüsten unter verschiedenen Vorwänden. Die vorsichtige Art, wie Irenaeus diesen letzten Normalvorwurf gegen Häretiker von dem vorangehenden trennt, erweckt Zutrauen zu der Richtigkeit der Berichterstattung über ihr Verhalten in der Opferfleischfrage samt der Begründung. Dann haben wir aber hier eine gute Parallele zu den korinthischen „Gnostikern“. Vgl. Irenaeus I 253 über Karpokratianer; besonders instruktiv sind die Ausführungen der Pistis Sophia 103—131.

Der scharf herausgehobene Gegensatz, dass alle die Sakramente empfangen, aber nur die Minderzahl gerettet wurde nimmt den 9 24 ausgesprochenen, aber 25 ff. völlig anders gewendeten Gedanken wieder auf. *εὐδοκέω* ist der Koine eigentümlich, wird meist mit dem Dativ construiert (*τινὶ* mit etw. einverstanden sein), *ἐπὶ* c. dat. begegnet Polyb. I 84 POxy I 94 15 97 18 IV 726 22 Jer 2 19 BSQ Judith 15 10: *ἐν* findet sich nur in LXX (II Reg 22 20 I Par 29 3 Ps 48 14 146 10 149 4 Js 62 4 Hab 2 4 Agg 1 8 Mal 2 17 wo es einem 3 des Urtextes entspricht, aber auch Ps 43 4 146 11 Jer 14 10. 12 wo das Hebr. den acc., Jer 2 19 A wo es 3 hat. Ferner Ps 151 5 Sirach 9 12 31 23 37 28 I Macc 8 1 10 47) und dem Neuen Testament Mat 3 17 (= Mc 1 11 [Luc 3 22]) Mat 17 5 I Cor 10 5 II Cor 12 10 (Hebr 10 38 ist alttest. Citat). Es dürfte also Hebraïsmus sein d. h. Singularität der jüdischen Koine (Polyb. II 12 3 ist keine Parallele). Auch *εἰς* II Petr 1 17 und als Aenderung des Citates I Cor 10 5 Herakleon bei Origenes in Joh. XIII 115 p. 243 17 Pr. ist singular, ebenso der Accusativ Gen 33 10 Lev 26 34. 41 Job 14 6 Ps 50 18. 21 84 2 101 15 Eccl 9 7 (überall dem hebr. Acc. entsprechend) Mat 12 18 Hebr 10 6. 8. (Citate!) Es folgt 6—13 die Nutzenwendung und zwar in zweifacher Form: zuerst 6—10 in detaillierter Aufzählung, dann 11—13 nochmals in summarischer Weise. Diese Selbstwiederholung ist für Paulus charakteristisch vgl. Rom 1 24 = 26 (= 28) 5 12 = 18. 19 6 1 = 15. Durch die Voranstellung der Ermahnungen v. 6. 7 ist der Zusammenhang dieser Ausführungen mit dem Thema von c. 8 und 10 14 ff. sichergestellt. 8 Num 25 9 steht 24 000, wohl Gedächtnisfehler

11 'Verderber' um. Das ist jenen aber vorbildlich geschehen, aufgeschrieben  
 aber ist es zur Ermahnung für uns, über die das Ende der Zeiten ge-  
 12 kommen ist. Drum, wer zu stehen glaubt, sehe zu, dass er nicht falle.  
 13 Die Versuchung, die euch getroffen hat, ist nur eine menschliche. Gott  
 aber ist treu, der euch nicht mehr wird versuchen lassen, als ihr er-  
 tragen könnt, sondern mit der Versuchung auch den Ausweg schaffen  
 14 wird, dass ihr sie ertragen könnt. Darum, meine Geliebten, fliehet  
 15 vor dem Götzendienst. Ich rede (zu euch) wie zu verständigen Leuten:  
 16 überlegt euch selbst, was ich sage. Der Segensbecher, den wir segnen,

des Paulus. Ein γογγύζειν der Israeliten, dem die Todesstrafe folgt, wird  
 Num 14 36—38 16 11—35 41—49 berichtet: Paulus führt (ohne gerade durch die  
 citierten Stellen dazu veranlasst zu sein) gut alttestamentlich den 'Würge-  
 engel' als Vollzieher der Strafe ein: er heisst ὁ ὀλοθρεύων Ex 12 23 Sap  
 18 25 wie Hebr 11 28 (s. Everling paul. Angelologie 24). 11 Wenn τύποι  
 v. 6 noch = 'Beispiel' (wie Phil 3 17 I Thess 1 7 II Thess 3 9 I Tim 4 12  
 Tit 2 7 I Petr 5 3) gefasst werden konnte, so ist hier τυπικῶς im technischen  
 Sinne der allegorischen Exegese gefasst und wird durch 11<sup>b</sup> erläutert: die  
 alttestamentlichen Ereignisse sind nicht um ihrer selbst willen geschehen,  
 sondern haben Ereignisse der messianischen Endzeit vorgebildet, so wie Adam  
 Rom 5 14 ein Typus des Messias ist. Hat Paulus das Wort zuerst in diesem  
 technischen Sinn gebraucht? Es ist vor ihm so nicht nachzuweisen, wohl  
 aber Barn 7 3. 7. 10. 11 8 1 12 2. 5. 6 Hermas Vis. IV 2 5 und ähnlich Barn 13 5  
 Hermas Vis. IV 1 1 3 6. Der Stoiker Cornutus gebraucht (p. 6 9 Lang) τύπος  
 in der Bedeutung 'Symbol'. τὰ τέλη τῶν αἰώνων (vgl. Hebr 9 26) die Weltperio-  
 den sind abgelaufen, der αἰὼν μέλλων steht vor der Tür. Der δοκῶν ἐστά-  
 ναι ist der heilsgewisse Gnostiker. 13 Ein ἀνθρώπινος πειρασμός ist wie die  
 Worte 13<sup>b</sup> zeigen, eine im Menschenleben normale, d. h. ertragbare Versu-  
 chung. Also nicht eine 'von Menschen ausgehende' im Gegensatz zu der  
 'von Dämonen herrührenden' v. 20 ff. Gott als letztllicher Urheber der Ver-  
 suchung auch Mt 6 13 wie öfter im Alten Testament (anders Jac 1 13 f.).  
 Dagegen der Satan als Versucher 7 5 II Cor 2 11 (natürlich auch I Thess 3 5)  
 wie Mat 4 1 ff. Luc 22 31 Apoc 2 10 und ebenfalls im Alten Testament: vgl. die  
 theologische Kombination bei Job. Die Worte klingen uns zunächst rätsel-  
 haft: Die Lust zur Annahme einer Festeinladung kann nicht so betont als  
 eine immerhin mit Gottes Hilfe zu ertragende Versuchung bezeichnet sein.  
 Das drängt die Vermutung auf, dass die Weigerung zur Teilnahme an solchen  
 Götteropfern bereits verdächtig zu werden begann, und dass die v. 28 er-  
 wählte Probe durchaus nicht bloss ein unzarter Scherz der Heiden war,  
 sondern eventuell in eine Denunciation bei der Polizei ausmündete. Dass  
 aber v. 13 auf die Opferfrage zu beziehen ist, wird durch den Zusammenhang  
 nahe gelegt. Denn mit 14 kehrt der Apostel wieder zum Hauptthema  
 zurück, das mit c. 9 verlassen und nur 10 6. 7 kurz berührt wurde: aus der  
 allgemeinen Darlegung v. 1—13 folgt in diesem speciellen Falle: hütet euch  
 vor Götzendienst. 15—21 Unter Appell an die Urteilskraft der Leser (wie  
 14 20) folgt ein neuer Beweis für die Verwerflichkeit der Teilnahme an Opfer-  
 mahlzeiten. Der Apostel argumentiert mit dem Begriff der κοινωνία, welche  
 durch das heilige Mahl hergestellt wird: nimmt man am Mahle des Herrn  
 teil, so wird man κοινωνὸς Χριστοῦ, isst man an der Tafel des Dämon, so  
 wird man κοινωνὸς δαιμονίου: das sind aber Zustände, die sich gegenseitig  
 ausschliessen, woraus also das Verbot der Opfermahlzeit für einen Christen  
 sich ergibt. Aehnliche Beweisführung Rom 6 16 ff. 16 Der dritte beim



ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir<sup>17</sup> brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot, ein Leib sind wir viele, denn alle haben wir an dem einen Brote teil. Sehet auf das irdische Israel: sind nicht die, welche die Opfer essen,<sup>18</sup> Genossen des Altares? Was will ich nun (damit) sagen? (Etwa)<sup>19</sup> dass das Götzenopferfleisch etwas sei? Oder dass der Götze etwas<sup>20</sup>

Passah gereichte Becher hiess 'Becher des Segens' (Schoettgen horae I 629) dieser Name ist vielleicht in der Urgemeinde auf den Abendmahlskelch übertragen worden, über dem ja gleichfalls ein Segensgebet gesprochen wurde (vgl. Didache 9<sup>2</sup>). Origenes in Jerem hom. XIX p. 169<sup>32</sup> Kl. redet entsprechend vom ἄρτος τῆς εὐλογίας. Später heisst εὐλογία die gesegnete Gabe selbst, speciell die Abendmahls-elemente: Beispiele aus Cyrill Alex. bei Suicer Thesaurus s. v. I p. 1250 f. Callinici vita Hypatii ed. Bonn. p. 145 s. v. Der Zusatz ὁ εὐλογοῦμεν ist freilich 'pleonastisch', was doch bei Paulus nicht auffallend ist. κοινωνία ἐστὶ prägnant für „ist ein Mittel zur Erlangung der Gemeinschaft“. τὸν ἄρτον statt ὁ ἄρτος an ὃν attrahiert (Blass Gram. § 50, 3). Inwiefern die κοινωνία mit Leib und Blut Christi durch das Essen und Trinken hergestellt wird, ergibt sich aus 11<sup>27—30</sup> wo am klarsten ausgesprochen wird, dass man im Weine das Blut, im Brot den Leib des Herrn genießt. Diese der alten Christenheit unzweifelhafte Ansicht bietet noch deutlicher Joh 6<sup>53—56</sup>. V. 17 biegt vom Hauptgedanken ab. Die Erwähnung des σώμα Χριστοῦ bringt den Paulus auf seinen Lieblingsgedanken, dass die Christengemeinde den mystischen Leib Christi bilde: dies wird sowohl durch das Abendmahl als durch die Taufe (12<sup>13</sup>) bewirkt. Weil wir alle von dem einen Brot essen, werden wir ein Leib. Dass nicht mehrere, sondern nur ein Brot beim Abendmahl benutzt wurde, bezeugt auch Didache 9<sup>4</sup>. οἱ πολλοί = οἱ πάντες wie 33. 18 Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα hier = das 'historische, empirische Israel', Gegensatz Gal 6<sup>16</sup> Rom 9<sup>6</sup>. Paulus versucht zunächst, mit dem Alten Testament zu argumentieren, indem er einem ihm noch von 9<sup>13</sup> naheliegenden Gedanken die dem neuen Zusammenhang entsprechende Form giebt. Diese begegnet im Alten Testament nicht, wohl aber bei Philo de specialibus legibus I 221 p. 245 M.: Gott εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὢν κοινωνὸν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοστράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων. „Genosse des Altars“ scheint also eine im hellenistischen Judentum gebräuchliche Formel gewesen zu sein: das Formelhafte erklärt auch die aus dem paulinischen Zusammenhang nicht zu erklärende Wahl des Wortes θυσιαστήριον statt „Gott“ wie es der Parallelismus erfordern würde. Eine Beziehung zu dem im Excurs berührten Vorstellungskreis scheint aber nicht zu bestehen, denn de spec. leg. I 131 p. 232 heisst es von den Priestern κοινωνοὶ τῶν κατ' εὐχαριστίαν ἀπονεμομένων γίνονται θεῶν. Ähnlich redet Josephus Ant. IV 4<sup>4</sup> von τῶν τοῖς ἱερεῦσι τελουμένων κοινωνεῖν. Zu vgl. etwa die Formel τοὶ τῶν ἱερῶν κοινωνοῦντες für das erbliche Priestercollegium des Herakles in Kos Dittenberger Syll. II 734 c u. ö. 19 Ehe Paulus nun die Folgerung zieht, schützt er sich durch eine Zwischenfrage gegen Missverständnisse. Die Ausdrucksweise höchst prägnant: τι = 'ein wirkliches Opfer' und 'ein wirklicher, anderer Gott neben dem unsrigen': Gegensatz 8<sup>4</sup>. 20—21 Die heidnischen Kultmahle gelten nicht Göttern, sondern Dämonen. Die Anschauung, dass der heidnische Götzendienst in Wahrheit Dämonen gelte, ist schon Deut 32<sup>17</sup> Ps 95<sup>5</sup> ausgesprochen und begegnet auch Henoch I 19<sup>1</sup> 99<sup>7</sup> Jubil. 1<sup>11</sup> (Bousset Judentum 173<sup>2351</sup>). Vgl. Justin apol. I 5<sup>1.2</sup> 9<sup>1</sup> 12<sup>5</sup> 21<sup>6</sup> 54 u. ö. Clemens Protr. 55<sup>5</sup>. 62<sup>4</sup> Acta

sei? (Nein,) sondern dass sie, was sie opfern, »Dämonen opfern und »nicht Gott«. Ich will aber nicht, dass ihr Genossen der Dämonen  
 21 werdet. Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben und

Carpi etc. 8 Athenagoras 26 f. mit Geffckens Kommentar S. 219 f., wo Nachweise über die Grundlage dieser Anschauung.

KULTMAHLE spielen in der antiken Religiosität eine grosse Rolle: jedem Opfer folgt, falls es sich nicht um wenige bestimmte Ausnahmefälle handelt, eine Mahlzeit — wie ja das Schlachten jedes Tieres als Opfer aufgefasst wird: die für den menschlichen Gebrauch wenig in Betracht kommenden Eingeweide verbrennt man auf dem Altar. So soll auch der normale Fleischlieferant des Bürgers, der berufsmässige Metzger, eigentlich verfahren: zum wenigsten wird er einige Stirnhaare des Tieres in die Flamme werfen — falls der Drang des gutgehenden Geschäftes ihn nicht diese Formalität übersehen heisst (vgl. Stengel Griech. Sakralaltertümer<sup>2</sup> 94 ff., Wissowa Religion u. Kultus d. Römer S. 353). Finden sich nun in den Nachrichten über antike Kulte Vorstellungsreihen ausgesprochen, wie sie Paulus hier v. 20 ff. als bekannt voraussetzt, d. h. glaubte der Heide tatsächlich an der *τράπεζα δαιμονίου* (d. h. τοῦ θεοῦ) zu sitzen, durch das Mahl *κοινωνός* seines Gottes zu werden, vielleicht gar Fleisch und Blut seines Gottes zu essen? Für das erste bietet die Einladung POxy. I 110 (II Jh. n. Chr.) eine schlagende Parallele: Ἐρωτᾷ σε Χαίρημων δεῖνῃσαι εἰς κλεινὴν τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῇ Σαραπίῳ αὐρίον ἥτις ἐστὶν ἡ ἀπὸ ὥρας θ' = „Chairemon ladet dich zum Diner ein an die Tafel (eigentlich „den Divan“) des Herrn Serapis im Serapeum, morgen d. h. am 15ten, von 9 Uhr an“. Aehnlich POxy. III 523 (II Jh.) Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιος Πτολεμαίου διπνῆσαι παρ' αὐτῷ (= als sein Gast) εἰς κλεινὴν τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τοῖς (in den Räumen des) Κλαυδίου Σαραπίωνος τῇ ἡ' ἀπὸ ὥρας θ'. Den Kommentar dazu liefert Aristides in Serapidem = or. 8 p. 93 f. Dind. (or. 45, 27 Keil) καὶ θυσίων μόνῳ τούτῳ θεῷ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι. τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ' ἐστίαν καὶ προϊστάμενοι δαιτυμόνα αὐτὸν καὶ ἐστιάτορα: Serapis selbst ist, wie der Wortlaut der Papyri bestätigt, der Festgeber, seine „Tischgenossen“ werden die Teilnehmer am Mahle: das ist die zweite von Paulus vorausgesetzte Vorstellung. Im Unrecht ist Aristides nur insofern, als er diese Anschauung für eine Specialität des Serapiskultes erklärt. Durch Josephus Antiqu. XVIII 34 (65 Ni.) wissen wir, dass man in den Isistempel zum δεῖπνον des Anubis geladen werden konnte. Eins der vornehmsten altrömischen Feste ist das *epulum Jovis*, welches die *Septem viri epulones* auf dem Capitol ausrichten: an diesem Mahl nehmen Teil der ganze Senat und die festlich zur Tafel geschmückten Bilder des Jupiter und seiner Tempelgenossinnen Juno und Minerva (Valerius Maximus II 12 Seneca fr. 36 bei Augustin de civ. dei VI 102; Marquardt röm. Staatsverwaltung III<sup>2</sup> 348 f. Wissowa Religion u. Kultus d. Römer S. 357). Von den zahlreichen officiellen römischen Kultepulae haben wir wohl Nachrichten über die Speisekarte, aber nicht über die religiösen Vorstellungen; vgl. auch Tertullian Apol. 39. Vergil Aeneis VIII 275 *communemque uocate deum*. Aehnlich nimmt am Festmahl der zwölf Götter zu Magnesia auch das Volk aktiv Teil: die Bilder werden schön geschmückt in Procession auf den Markt getragen, wo sie auf drei Polstern unter einem Baldachin Platz nehmen. Dann findet das Opfer statt, und das Fleisch der Tiere wird an die Priester und die Teilnehmer der Procession verteilt (Dittenberger Syll. II 553). Eine Inschrift von Kos Dittenberger Syll. II 734 giebt das Ritual für die „Bewirtung des Herakles“ an und redet z. 99 direkt von der *τράπεζα τοῦ θεοῦ*. Weitere Beispiele von Bewirtung eines Gottes, wofür *κλινὴν στῆσαι τῷ θεῷ* die technische Bezeichnung ist, bei Rohde Psyche I<sup>2</sup> 129 Anm. 3, Hepding Attis 137. Ueber die römischen *lectisternia* Wissowa Religion

am Tisch der Dämonen. Oder wollen wir den Herrn reizen? Sind<sup>22</sup> wir etwa (gar) stärker als er selbst? 'Alles ist erlaubt', aber nicht alles<sup>23</sup> nutzt, 'alles ist erlaubt', aber nicht alles erbaut. Keiner suche das<sup>24</sup>

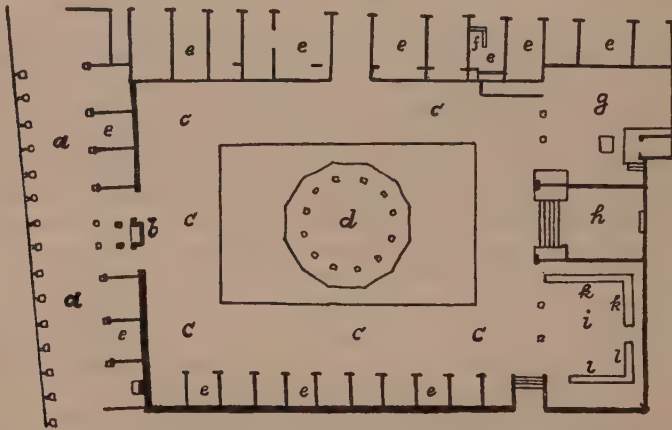
u. Kultus d. Römer 355 ff. Marquardt Staatsverw. III<sup>2</sup> 45 ff. Das ist die umgekehrte Anschauung. Die hier deutlich zu Tage tretende Vorstellung dürfen wir unbedenklich bei den unzähligen analogen Opfermahlzeiten als gleichfalls vorhanden betrachten: Dio Chrys. or. III 97 vA. ποία θυσία κεχαρισμένη θεοῖς ἄνευ τῶν συνευωχουμένων; so gilt das Mahl schlechthin als heilige Handlung, derart, dass Tacitus Ann. XIII 17 XV 52 von *sacra mensae* sprechen kann. Aber auch die Anschauung vom Geniessen der Gottheit ist dem Altertum nicht fremd: die mythische Zerreissung und Verspeisung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen wurde im orphischen Kult durch Zerteilung und Verspeisung des Opfertieres nachgebildet, welches den Gott selbst darstellte (Scholion zu Clemens Protrephikos p. 318, Stähli.). Ähnliches lässt sich vom thrakischen Dionysoskult sagen: die Mysterien essen den Gottstier, um selbst Götter (Βάκχοι) zu werden (s. Rohde Psyche II 14 ff.), so wie die Bakchantinnen Epheu verzehren, in dem der Gott wohnt (Plutarch quaest. Rom. 112 p. 291<sup>a</sup> Pausanias I 31<sup>6</sup>; Gruppe griech. Mythologie II 732 ff.). Aber die Belege sind noch spärlich. Eine klare Anschauung des Zustandekommens der von Paulus verabscheuten κοινωνία τῶν δαιμονίων liefert Porphyrius bei Euseb Praep. ev. IV 23: καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων (d. h. τῶν πονηρῶν δαιμόνων) . . . σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῇ σωματι . . . μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις, καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύοντες τοῖς χρωμένοις (vgl. Geffcken Apologeten 220 f.). Wenn Paulus diese auch bei andern Völkern sich findende Vorstellung als den Korinthern geläufig voraussetzen darf, so ist seine Argumentation besonders wirksam, weil die Parallele vollkommen ist: beim Abendmahl nehmt ihr den Herrn Christus in euch auf, beim Götzenfest fährt der Dämon in euch — das ist unvereinbar miteinander. Diese paulinische Vergleichung zwischen dem christlichen und den heidnischen Kultmahlen ist auch später noch lebendig geblieben, wie Justin apol. I 66, Firmicus Maternus 18 p. 102<sup>16</sup> ff. Halm, Cyprian de lapsis 25 beweisen. Justin giebt auch eine Erklärung des Problems in apol. I 54: die auffällige Ähnlichkeit zwischen christlichem und heidnischem rührt regelmässig daher, dass die mit einem Vorherwissen des kommenden begabten Dämonen ein Zerrbild des Christlichen in Umlauf setzen, um die Wahrheit schon im Voraus zu diskreditieren. Wer religionsgeschichtlich zu denken gelernt hat, wird hier ebenso wie bei der Taufe (Exc. zu Rom 6<sup>3</sup>) das Eindringen hellenistischer Mystik in das Heidenchristentum für wahrscheinlich halten. Paulus selbst hat diese mystisch-reale Abendmahlslehre sicher nicht erfunden, vielleicht nicht einmal ausgebildet: er trägt sie ja (ebensowenig wie Rom 6<sup>1</sup> ff. die Lehre von der Taufe) auch nicht um ihrer selbst willen vor, sondern lediglich, um ethische Folgerungen daraus zu ziehen: die Theorie selbst setzt er als bekannt voraus. (Zum Ganzen vgl. Dieterich Mithrasliturgie 96 ff. Gruppe griech. Mythologie II 1618 ff. Heitmüller Taufe u. Abendmahl. Holtzmann im Archiv f. Religionswissenschaft VII 58 ff.)

**22** παραζηλοῦμεν nach Deut 32<sup>21</sup>. Wenn der Satz mit ἡ Aussage wäre (sonst reizen wir . . .), müsste er mit v. 21 verbunden sein, d. h. in gleicher Person ausgedrückt sein (ἡ παραζηλοῦτε). Also ist es Fragesatz (vgl. 11<sup>22</sup>). Dann ist παραζηλοῦν nicht vom Tatbestand, der ja unzweifelhaft ist, sondern von der Absicht der Täter gesagt: also „gedenken wir zu reizen“. ἰσχυρότεροι geht ironisch auf die „Starken“: μὴ θέλε, ἃ μὴ θέλει ὁ κύριος, ὡς ἰσχυρότερος αὐτοῦ καὶ συνετώτερος Severian Catene 195<sup>23</sup>. V. **23—24** wird das bereits 6<sup>12</sup> 8<sup>9</sup> ff. ausgesprochene wiederholt, nicht als Folgerung aus den die Teilnahme am Opfermahl schlechthin verbietenden Worten 14—22, sondern als weitere Generalregel: 'und auch bei an sich Erlaubtem hat die



25 Seine, sondern das des andern! Alles, was in der Markthalle ver-  
 26 kauft wird, esset und untersucht nichts des Gewissens wegen, denn  
 27 »des Herrn ist die Erde und ihre Fülle«. Wenn einer von den Un-  
 gläubigen euch einlädt, und ihr wollt hingehn, so esset alles, was euch vor-  
 28 gesetzt wird und untersucht nichts um des Gewissens willen. Wenn aber  
 einer zu euch sagt: 'dies ist Opferfleisch', dann esset es nicht, um jenes

Rücksicht auf den Bruder das Handeln zu bestimmen'. Dieser allgemeinen folgt nun eine specielle Anweisung, bei der sich die Schwachen beruhigen können und der sich die Starken fügen sollen. Sie zeigt so recht den gesunden Blick des Apostels für die realen Verhältnisse. 25 Ob das beim Metzger gekaufte Fleisch vorher heidnische Ceremonien hat über sich ergehen lassen oder nicht, braucht niemanden zu kümmern. μάκελλον *maccellum* ist die übliche Bezeichnung der Viktualienmarkthallen: in Pompeji (s. Mau, Pompeji S. 85 ff.) ist die ganze Anlage am Forum erhalten.



*a* Vorhalle am Forum. *b* Aedicula für eine Statue. *c* Bedachte Säulenhalle. *d* Rundbau (tholos). *e* Läden. *f* Gemauerter Ladentisch. *g* Schlacht- oder Speiseraum. *h* Kapelle für den Kaiserkult. *i* Fleisch- und Fischhalle. *k* Fleischbank. *l* Fischbank.

Die Kapelle der göttlichen Kaiser hat zur Linken einen Raum, der sicher mit Opferkult zu tun hatte, rechts neben ihr ist die Fleischbank, auf der die geschlachteten Opfertiere direkt verkauft wurden. Da ist der enge Zusammenhang zwischen Opfer und Markt augenscheinlich. Ueber das Wort μάκελλον Hahn Rom und Romanismus 249 262 z. ἀνακρίνω hier wie Rom 14 5 κρίνω, 14 23 διακρίνω. 26 Die Worte aus Ps 23 1 begegnen Talm. bab. Schabbath f. 119<sup>a</sup> (s. Wetstein) als Tischgebet, so dass, wenn man an Rom 14 6 denkt, die Vermutung nahe liegt, Paulus citire hier die Worte, weil sie auch in Korinth als Tischgebet üblich waren. 27 Gewöhnliche Einladungen zu Tisch in ein heidnisches Haus dürfen angenommen werden, das steht im Belieben (θέλετε) des Einzelnen: Aber natürlich nicht solche, wie die im Excurs S. 124 abgedruckten, die ausdrücklich zur Teilnahme am Kultmahl auffordern, das ist schon 14—22 gesagt. 28 Da Paulus zu diesem συνεῖδησιν ergänzt wissen will τοῦ ἑτέρου (29<sup>a</sup> d. h. des schwachen Christen), so ist der μὴνύσας wohl eine andere Person, also ein heidnischer Teilnehmer am Mahle, eventuell auch der Wirt selbst: auch ἱερόθυτον statt εἰδωλόθυτον legt das nahe. Wenn Paulus unter dem μὴνύσας einen schwachen Christen verstanden hätte (so Schmiedel, Bousset), brauchte er nur αὐτοῦ zu συνεῖδησιν zu fügen, an Stelle von v. 29<sup>a</sup>. Ist der Christ dergestalt in guter oder böser

willen, der euch das anzeigt und um des Gewissens willen: ich meine<sup>29</sup> aber nicht das eigene Gewissen, sondern das des anderen. — Weswegen wird denn meine Freiheit (so sagst du) gerichtet von einem andern Gewissen? Wenn ich mit Dank geniesse, was werde ich da gescholten<sup>30</sup> wegen dessen, für das ich (Gott) danke? — Nun, ob ihr esset oder trinkt<sup>31</sup> oder sonst etwas tut, alles sollt ihr zur Ehre Gottes tun. Keinen An-<sup>32</sup>stoss sollt ihr Juden und Griechen und der Gemeinde Gottes geben, wie auch ich in allen Dingen allen zu Gefallen bin und nicht meinen<sup>33</sup> Nutzen suche, sondern den der Mehrzahl, dass sie gerettet werden. Folgt meinem Beispiel, wie ich dem Beispiel Christi!

11

Ich lobe euch aber, dass ihr in allem meiner gedenkt und die<sup>2</sup> Ueberlieferungen haltet, wie ich sie euch übergeben habe. Ich will<sup>3</sup> euch aber wissen lassen, dass jedes Mannes Haupt Christus ist, das Haupt des Weibes aber der Mann, das Haupt Christi aber Gott. Jeder Mann, der beim Beten oder Prophezeien etwas auf dem Haupte<sup>4</sup> hat, schändet sein Haupt. Und jedes Weib, das betet oder prophezeit<sup>5</sup> mit unverhülltem Haupte, schändet ihr Haupt. Denn sie ist ein

(s. zu 13) Absicht auf den Sachverhalt hingewiesen, so hört das Essen auf ἀδιάφορον zu sein: er muss jetzt dem Warner zeigen, dass er Ernst macht mit der Ablehnung der heidnischen Götter, und darf dem schwächeren Bruder, der nunmehr dämonische Einflüsse wie beim regulären Kultmahl zu fürchten ein gewisses Recht hat, keinen Anstoss geben, auch wenn sein eigenes Gewissen von solcher Besorgnis durch die γνώσις frei ist. **29—30** Die ἄλλη συνείδησις ist so klar ein Hinweis auf die συνείδησις τοῦ ἑτέρου, dass man <sup>29</sup><sup>b</sup>—<sup>30</sup> als den Ausruf eines „Starken“ fassen muss, den Paulus hier nach Art des Diatribenstils ganz unvermittelt redend einführt: 'Weshalb soll ich meine christliche Freiheit beeinträchtigen lassen? Ich spreche am Ende der Mahlzeit Ps 23<sup>1</sup> und sage damit deutlich, wen ich als meinen Gott anerkenne: weshalb werde ich da als Abtrünniger gescholten?' Wie v. <sup>30</sup> zeigt, redet jemand, der die Regel v. <sup>28</sup> nicht befolgt. Auf die spitze Frage erwarten wir eine eingehende Antwort: aber sie bleibt aus, und Paulus fährt in völlig anderem Ton fort **31—11, 1**: Tut alles zur Ehre Gottes (das konnte der Starke v. <sup>30</sup> auch von sich behaupten, aber:) und gebt niemand Anstoss v. <sup>32</sup>; nehmt euch an mir ein Beispiel, der ich nur für andere lebe v. <sup>33</sup>. vgl. Pirque 'aboth II 12 (Ausgew. Mischnatractate in deutscher Uebersetzung 2 S. 11 Fiebig) *alle deine Handlungen mögen geschehen im Namen Gottes*. μιμηταί μου γίνεσθε 4<sup>16</sup> Phil 3<sup>17</sup> I Thess 1<sup>6</sup>; καθὼς καὶ Χριστοῦ ist nach Rom 15<sup>1—3</sup> zu verstehen: vgl. auch Phil 2<sup>4</sup> ff. I Thess 2<sup>14</sup> Eph 5<sup>1</sup> Hebr 6<sup>12</sup>. **XI 2** Das Lob, mit dem der Apostel zur Behandlung einer neuen Frage überleitet, wird durch eine Bemerkung im Brief der Korinther veranlasst sein etwa des Inhalts: „Da wir allewege Deine Vorschriften zu befolgen bemüht sind, bitten wir Dich, uns Deine Ansicht über die Verschleierung der Frauen beim Gottesdienst zu sagen“. Von christlicher παράδοσις wird auch sonst gesprochen, sie erstreckt sich auf Lebensführung (hier und II Thess 3<sup>6</sup>) wie Lehre (11<sup>23</sup> Rom 6<sup>17</sup> II Thess 2<sup>15</sup>). Die leitenden Gedanken der folgenden Beweisführung sind uns im Ganzen unverständlich. **3** In der (der Schöpfung entsprechenden) Reihenfolge Gott Christus Mann Weib ist jeder die κεφαλή des Folgenden. Mit diesem Bilde scheint Paulus in **4—5** ein Wortspiel zu machen: wenn der Mann mit be-

6 und dasselbe wie die Geschorene: denn wenn das Weib sich nicht verhüllt, mag sie sich auch (gleich) scheren lassen. Wenn es aber schändlich ist für ein Weib, sich scheren oder rasieren zu lassen, 7 (dann) soll sie sich (auch) verhüllen. Denn der Mann braucht sein Haupt nicht zu verhüllen, da er Abbild und Abglanz Gottes ist. Das 8 Weib aber ist Abglanz des Mannes. Denn nicht ist der Mann aus dem 9 Weibe, sondern das Weib aus dem Manne. Denn der Mann ist ja auch nicht um des Weibes willen geschaffen, sondern das Weib um 10 des Mannes willen. Darum muss das Weib ein Macht(zeichen) auf

decktem Haupte betet, schändet er sein Haupt, d. h. Christus, ebenso die Frau ihr Haupt d. h. den Mann, wenn sie unverhüllt betet. Unverständlich ist uns dabei, warum Paulus nicht v. 3 samt dem gezwungenen Wortspiel weggelassen und sich in beiden Fällen einfach auf die allgemein herrschende Sitte berufen hat, wie er es ja v. 6 tut. Zum Verständnis dieser Stelle darf man nicht darauf Wert legen, dass die Römer beim Opfer sich verhüllen, die Griechen nicht (Stengel Kultusaltertümer <sup>2</sup>S. 98, Wissowa Religion u. Kultus d. Römer S. 352. Vgl. Wendland Kultur Taf. V 1), denn da fehlt erstens der Unterschied des Geschlechts, auf den es hier ankommt, und zweitens handelt es sich hier nicht um Opfer, sondern um Beten und „Prophezeien“ in öffentlicher Gemeindeversammlung. Für das öffentliche Auftreten des Griechen wie des Römers gilt aber der Satz Plutarchs Quaest. Rom. 14 p. 267\* *συνηθέστερον ταῖς μὲν γυναῖξιν ἐγκεκαλυμμέναις, τοῖς δὲ ἀνδράσιν ἀκαλύπταις εἰς τὸ δημόσιον προιέναι*. Danach richtet sich hier Paulus. 4 *προφητεύων* s. zu 14 24. *κατὰ κεφαλῆς ἔχων* (erg. *ἀκαλύπτρον*) vgl. Plutarch Apophth. reg. 13 p. 200\* ‘Als Scipio nach Alexandria kam *κατὰ τῆς κεφαλῆς ἔχων τὸ ἱμάτιον* baten ihn die Alexandriner, ihnen sein Antlitz zu zeigen’. 6 *κτείνειν* geschieht mit der Schere, *ξυρᾶν* mit dem Rasiermesser. Kurz geschnittenes Haar ist nur Zeichen der Trauer (was hier ausser Betracht bleiben kann), sonst trägt die Frau stets langes Haar. Paulus spricht mit absichtlich übertreibender Schärfe: Statt etwa zu sagen, dass das Weglassen des Schleiers der erste Schritt zur Beseitigung jeder weiblichen Sitte ist, erklärt er kurzer Hand beides für gleichwertig. Nun folgt 7—10 eine Begründung der Sitte, die übrigens auf v. 3 keinerlei erkennbare Rücksicht nimmt. Die nicht ausgesprochene Voraussetzung ist dabei, dass die Verschleierung eine Unterordnung ausdrücke: woher stammt der Gedanke? Wendland verweist mich auf die Verschleierung der Braut bei den Römern (vgl. *nubere*) und den Griechen (vgl. Samter Familienfeste der Griechen S. 47 ff.) 7 *δόξα* ist hier deutlich das Sekundäre gegenüber dem Ursprünglichen, also, um im Bilde zu bleiben, der Abglanz gegenüber dem Lichte (andrerseits ist Hebr 1 3 *δόξα* das Primäre gegenüber dem *ἀπαύγασμα*); ebenso verhält sich *εἰκὼν* gegenüber dem Original. Indem Paulus *εἰκὼν* hinzusetzt, giebt er den Hinweis auf Gen 1 27 d. h. die biblische Begründung für seinen Satz, die in v. 8—9 im Anschluss an Gen 2 22—23 weiter ausgeführt wird. 10 Paulus argumentiert also: weil der Mann direkt unter Gott steht, braucht er sein Haupt nicht zu verhüllen, die Frau aber, welche unter dem Manne steht, muss aus diesem Grunde (*διὰ τοῦτο*) einen Schleier tragen. Statt »Schleier« sagt Paulus »Macht«, *ἐξουσίαν*: Photius (Catene 212 12) erklärt *τουτέστιν τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἐξουσίαν καὶ κυριότητα, ἥπερ ὑπόκειται, ὁφείλει ἔχειν καὶ ἐπιδείκνυσθαι ἐπ’ αὐτῆς τῆς κεφαλῆς*. Die Frau soll buchstäblich zeigen, dass sie *ὑπ’ ἐξουσίαν* ist. Hart ist die Ausdrucksweise freilich. Dazu tritt nun noch der



dem Haupte haben um der Engel willen. Nur ist in der Christenheit 11 weder das Weib etwas ohne den Mann, noch der Mann ohne das Weib: denn wie das Weib aus dem Manne ist, so auch der Mann 12 durch das Weib: alles aber aus Gott. Urteilt bei euch selbst: ist es 13 geziemend, dass ein Weib unverhüllt zu Gott betet? Lehrt euch nicht 14 die Natur selbst, dass wenn der Mann langes Haar hat, es für ihn eine Schande ist, aber wenn das Weib langes Haar hat, es für sie eine 15 Ehre ist? Denn das Haar ist ihr statt eines Schleiers gegeben. Wenn 16 aber einer (durchaus) streiten will, (so mag er wissen): wir haben eine

Zusatz διὰ τοὺς ἀγγέλους, der dem Zusammenhang völlig fremd ist, falls er nicht inhaltlich eine Wiederholung des διὰ τοῦτο sein kann. Dies letztere billigt Heinrici: „die Rücksicht auf die Schöpfungsordnung v. 8. 9, deren Hüter die Engel sind (vgl. Gal 3 19), macht es der Frau zur Pflicht, ihr Haupt zu verhüllen“. Man würde sich mit dieser Erklärung durchaus zufrieden geben können, wenn nicht der Gedanke „die Frau muss um der Engel willen sich verschleiern“ andere Parallelen hätte. Die Geschichte von den Engeln, welche sich Töchter der Menschen zu Weibern nahmen Gen 6 1 ff. hat in der spätjüdischen Litteratur die Phantasie öfter beschäftigt (Bousset Judentum 326 = 2 382) und erhielt stets neue Lebenskraft aus der allgemein heidnischen Vorstellung von der erotischen Begierde der Dämonen wie der höheren Götter, welche in der Kaiserzeit noch ganz lebendig war (Usener Weihnachtsfest I 74 f. Reitzenstein Poimandres 228 ff. Seneca fr. 37 bei Augustin civ. dei VI 10 2 und Josephus Ant. XVIII 3 4). Im Testament des Ruben 5 werden die Frauen speciell gewarnt: ἵνα μὴ κοσμώνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὀψεις αὐτῶν, denn dadurch hätten die Weiber vor der Sintflut die Engel bethört. So erklärt Tertullian de virg. vel. 7 unsere Stelle denn auch „*propter angelos*“ *scilicet quos legimus a deo et caelo excidisse ob concupiscentiam feminarum*. Eine ähnliche Anschauung scheint bei den Valentinianern der Erklärung zu Grunde zu liegen: Irenaeus I 8 2. s. Everling paul. Angelologie S. 32 f. V. 11—12 warnen vor falschen Consequenzen, die man aus v. 7. 8 ziehen könnte. Vom christlichen Standpunkt aus (= ἐν κυρίῳ) hat kein Geschlecht an sich Wert oder Vorrang: beide sind gleichwertig und beide sind von Gott geschaffen (v. 12). Kein Geschlecht ist vor Gott das „eigentlich“ den „Menschen“ repräsentierende, sondern nur beide zusammen ergeben die Menschheit (v. 11). Die γυνὴ ἐξ ἀνδρός ist Eva, während jeder Mann διὰ τῆς γυναικός geboren wird. 13—15 Auf die durch den merkwürdigen Seitenblick 10<sup>b</sup> διὰ τοὺς ἀγγέλους unterbrochene und v. 11—12 eingeschränkte rabbinische Argumentation folgt wieder wie v. 6 eine Berufung auf die Naturordnung: der Mann hat von Natur kurzes, die Frau langes Haar (was zwar nicht absolut, aber doch relativ richtig ist): die Natur hat also damit angedeutet, dass die Frau eines Schleiers, als der ihr im Naturzustande eben das Haar dient, bedarf. Dementsprechend hat sich die Sitte nach der Natur zu richten. Das ist echt stoisch: *naturam si sequemur ducem, numquam aberrabimus* Cicero de officiis I 28, 100. Vgl. zu dieser Anschauung Wendland Quaestiones Musonianae Diss. Berl. 1886 p. 23. Paulus drückt den Gedanken nur nicht völlig klar aus, sondern mischt noch die ästhetisch-sittlichen Begriffe ἀτιμία und δόξα hinein. Ob die Worte, dass langes Haar für einen Mann unanständig sei, auf die langlockigen weibischen μαλακοὶ anspielen, ist sehr fraglich. 16 δοκέω 'habe die Absicht' statt δοκεῖ μοι: ähnlich Pamherst 64 6 δοκῶ μοι 'ich glaube'

derartige Gewohnheit nicht und auch nicht die (übrigen) Gemeinden Gottes..

- 17 Das aber kann ich bei meinen Anordnungen nicht loben, dass eure Zusammenkünfte nicht zum Besseren, sondern zum Schlimmeren  
18 führen: Erstens nämlich höre ich, dass bei euren Gemeindegemeinschaften Parteilagen unter euch statthaben, und zum Teil glaube ich  
19 das auch. Denn es muss ja wohl auch Spaltungen unter euch geben, damit die Tüchtigen unter euch offenbar werden. Wenn ihr nun zur  
20 Versammlung zusammenkommt, so ist es gar nicht möglich das Herrenmahl zu essen, denn jeder nimmt beim Essen seine eigene Mahlzeit vorweg ein, und der eine hungert, während der andere betrunken ist.  
22 Habt ihr denn keine Häuser zum Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschimpft die, welche nichts haben? Was soll ich euch (da) sagen? Soll ich euch loben? Hierin lobe ich

statt δοκεῖ μοι. Der φιλόνομος lässt die beigebrachten Gründe, die offenbar auch dem Paulus selbst nicht durchschlagend erschienen sind, nicht gelten: dann soll er die von Paulus gebilligte „Gemeindesitte“ (des Schleiertragens) als Autorität respektieren vgl. 4 17 7 17. V. 17 weist gegensätzlich auf v. 2 zurück, vgl. 22<sup>b</sup>, und schafft so wenigstens äusserlich einen Uebergang zu dem neuen Thema vom Missbrauch des Herrenmahles 17—34. ὅτι kann 'weil' sein, aber auch 'dass', von οὐκ ἐπαινώ abhängig. Die Gemeindeversammlungen verschlechtern die Gemeindegemeinschaften. 18 πρῶτον wird statt durch 'zweitens' v. 20 mit einfachem οὖν weitergeführt, wo zu einem weiteren Missstand übergegangen wird. In cap. 12 ff. kann nicht (mit Heinrici Schmiedel) die Entsprechung gesucht werden, weil da mit οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν eingeleitet die leichteren Uebelstände behandelt, kaum gerügt werden. Die σχίσματα müssen die 1 10 ff. genannten sein: daraus erklärt sich die Kürze der Erwähnung. In diesen Zusammenhang gehören sie deshalb, weil von Uebelständen bei der Versammlung die Rede ist. ἐν ἐκκ. wie Didache 4 14 = ἐν τῇ ἐκκ. Manches aus dem Bericht hält also Paulus für übertrieben. V. 19 ist entweder resigniert oder ironisch gemeint. αἰρέσεις sind Ergebnisse der σχίσματα. Die δοκιμοί sind diejenigen, die das Parteilagen nicht mitmachen. 20 συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό ist altchristlicher Terminus technicus für die Gemeindeversammlung vgl. 14 23 Act 1 15 2 1. 44 u. ö. 21—22 giebt die Missbräuche im einzelnen an: das ἴδιον δεῖπνον steht in beabsichtigtem Gegensatz zum κυριακὸν δ. Ohne auf die übrigen zu warten (v. 33) isst jeder seine eigene selbst mitgebrachte Mahlzeit auf, so dass die Aermeren (z. B. Slaven), die erst später nach vollbrachter Tagesarbeit kommen können (und nicht die Mittel haben, um sich selbst eine Mahlzeit mitzubringen), hungern müssen und „beschämt“ werden. Der reguläre Verlauf war also der, dass eine gemeinsame Mahlzeit gehalten wurde, zu der jeder nach seinem Vermögen beitrug, d. h. dessen Herrichtung wesentlich den besser Situierten oblag.

Diese AGAPEN, wie sie bald genannt wurden, sind nach Analogie der allenthalben auf griechisch-römischem Boden stattfindenden Kultmahle der Genossenschaften eingerichtet, bei denen die Kosten entweder aus der Vereinskasse bestritten, oder wie hier durch Beiträge der einzelnen gedeckt wurden. Für dieses letztere giebt ein schönes Beispiel die Vereinsinschrift der cultores Dianae et Antinoi von Lanuvium (Beilage 5. 6). Dass wohl alle diese Genossenschaften zugleich Sterbekassen (collegia funeraticia) für ihre Mitglieder bildeten, hat Mommsen in

euch nicht. Denn ich habe es vom Herrn empfangen, was ich auch<sup>23</sup> euch überliefert habe, dass der Herr Jesus, in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, das Brot nahm, dankte, es brach und sprach 'Dies ist<sup>24</sup> mein Leib, der für euch (gegeben wird), dies tut zu meinem Gedächtnis'. Ebenso auch den Becher nach dem Mahl mit den Worten 'Dieser Be-<sup>25</sup>cher ist der neue Bund in meinem Blute. Dies tut, so oft ihr ihn trinket, zu meinem Gedächtnis'. Denn so oft ihr dies Brot esset und den<sup>26</sup>

seiner Doktordissertation zuerst nachgewiesen (s. jetzt Pauly-Wissowa Realencykl. IV 387 ff.). Eine besondere Form bilden nun die Totenmahle, die zur Ehrung eines Verstorbenen von seiner Familie, seinen Sklaven oder seinen Freunden regelmässig am Jahrestage seines Todes oder auch öfter gehalten werden. Zahlreich sind die Inschriften, in denen für solche Gedächtnisfeiern testamentarisch Zinserträge fester Kapitalien angewiesen werden. (Beispiele s. Beilage 8—10.) Das Testament Epikurs (s. Beilage 11) mag zeigen, dass auch eine Philosophenschule gegründet werden konnte durch testamentarische Stiftung einer Kultgenossenschaft, die zum Gedächtnis ihres Meisters regelmässige gastliche Zusammenkünfte abhielt. Da nun jedem zum Christentum übertretenden Heiden diese Einrichtungen aus eigener Erfahrung geläufig waren, so ist es leicht begreiflich, dass das Herrenmahl nach Analogie dieser Gedächtnismahle gestaltet oder — was wir ja nicht kontrollieren können — umgestaltet wurde. In Korinth sehen wir noch die Form, dass jeder nach Vermögen zur Mahlzeit beisteuert, aber aus v. 20. 21 geht doch schon deutlich hervor, dass die wohlhabenderen den Hauptanteil an der Ausrichtung haben. Späterhin ist die „Agape“ eine Form der Wohltätigkeit geworden; die reichen Gemeindeglieder laden die ärmeren oder die „Witwen“ zu sich ein. Diesen Zustand spiegelt die ausführliche Schilderung eines christlichen Liebesmahles wieder, wie wir sie in den *Canones eccl. lat.* (Beilage 12) finden. Eine lebhaftere Darstellung des harmlos fröhlichen Lebens bei einer Agape giebt Tertullian im *Apologeticum* 39 (Beilage 13). Vgl. *Cabrol Dictionnaire d'archéologie Chrétienne* I 775 ff. Artikel „Agape“ von Leclercq.

22 Die Verachtung gegen die „Gemeinde Gottes“ zeigt sich daran, dass man einzelne ihrer Mitglieder in eine beschämende Lage bringt. Am Schluss ironische Frage. 23—26 Dem gegenüber erinnert Paulus an den Ursprung dieser Feier durch die Stiftung Jesu. γάρ begründend: ich lobe euch nicht, „denn“ ihr entfernt euch von der Absicht des Stifters. παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου nach Gal 1 11. 12 zu verstehen: Paulus ist sich bewusst, nicht von Menschen, sondern vom Herrn selbst unterrichtet zu sein. Das muss psychologisch gewürdigt werden: alles was er vor und nach der Bekehrung über Jesus gehört hat, erscheint ihm als eine einheitliche, bei Damaskus vom Herrn selbst empfangene Gabe. παρέλαβον wie 15 1.

Den Nachweis für die Berechtigung seines Tadels führt Paulus durch eine Schilderung der Einsetzung des Abendmahles. Wir müssen diesen Bericht mit dem Wortlaut der Synoptiker vergleichen.

(S. Tabelle S. 132.)

Beim Vergleich ist zunächst Lucas auszuschneiden, denn die grosse Uebereinstimmung des uns geläufigen Lucastextes mit Paulus rührt daher, dass man den Wortlaut von I Cor in die anscheinend lückenhafte Erzählung des dritten Evangelisten einsetzte. Die altlateinischen und altsyrischen Zeugen lehren uns diesen schrittweise sich vollziehenden Interpolationsprocess verstehen: vermutlich ist (nach Blass) auch der in allen Zeugen vorhandene v. 10<sup>a</sup> schon ein solcher uralter Ansatz zur Hebung des Anstosses, dass das Brot nicht erwähnt war. Dann würde sich der originale Lucastext auf die gut parallelisierte Erzählung v. 15—18



## Marcus 14 22—25

22 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. 23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. 24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. 25 ἄμην λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

## Lucas 22 15—20

15 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16 λέγω γὰρ ὑμῖν οὐκ ἔτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17 καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· λέγω γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. 19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου [τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη, ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον].

19<sup>b</sup> τὸ — 20 ἐκχυννόμενον om D a ff<sup>2</sup> il (be)  
v. 20 om syr cur (sin).

## Matthaeus 26 26—29

26 ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· Λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. 27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, 28 τοῦτο γὰρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. 29 λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

I Cor 11 23<sup>c</sup> — 25

ἔλαβεν ἄρτον 24 καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε ὡς ἂν πίνετε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Justin apol. I 66 kennt Paulus oder Luc 22 19<sup>b</sup>.

beschränken, die von dem sonstigen synoptisch-paulinischen Typus völlig abweicht und das Bedürfnis nach Harmonisierung wecken musste. In den Hauptzügen stimmt Paulus mit Mc-Mt überein: die Abweichungen bestehen zunächst in einer weniger klaren Fassung der zum Becher gesprochenen Worte: statt „dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird“ sagt Paulus „dieser Becher ist der neue Bund (der) durch mein Blut (geschlossen wird)“ und lässt die weitere Beziehung „für euch“ hier weg, fügt sie aber vorher beim Leib hinzu. Korrekt müsste es heißen: „der Inhalt dieses Bechers ist mein Blut, durch das der neue Bund geschlossen wird“; wir haben zweifellos nur eine sorglose Ausdrucksweise des Apostels vor uns, die keine sachliche Abweichung von Mc-Mt bedeutet. Ebenso ist die Bemerkung, dass der Becher „nach dem Essen“ gereicht worden sei, nur eine Ausführung des bei Mc-Mt erzählten. Dagegen bringt die beide Male zugefügte Aufforderung „dieses tut zu meinem Gedächtnis“ einen neuen Zug in die Erzählung, insofern sie den Herrn selbst es aussprechen lässt, dass diese Feier als ein „Gedächtnismahl“ wiederholt werden soll. Das ist dem Wortlaut (nicht der Absicht) der hier sicher ursprünglicheren Mc-Mt-Darstellung fremd. Da nun die eigenartige Ausdrucksweise in den Stiftungsurkunden antiker Kultgenossenschaften ihre Parallelen hat (Epikur: εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου μνήμην), werden wir die Worte als einen Zusatz wohl nicht des Paulus selbst, sondern der

Becher trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt. Wer 27 also unwürdig das Brot isst oder den Becher des Herrn trinkt, der wird schuldig sein des Leibes und des Blutes des Herrn. Der Mensch 28 prüfe sich selbst aber und esse dann von dem Brot und trinke aus dem Becher: denn wer isst und trinkt, der isst und trinkt sich selbst 29 das Gericht, wenn er den Leib nicht unterscheidet. Deshalb sind 30 unter euch viele Schwache und Kranke, und nicht wenige sind entschlafen. Wenn wir uns aber selbst prüften, würden wir nicht ge- 31 richtet. Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, so werden wir 32 erzogen, damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden. Also, meine 33 Brüder, wenn ihr zum Essen zusammenkommt, so wartet auf einander. Wenn einer hungrig ist, soll er zu Hause essen, damit ihr nicht zum 34 Gericht zusammenkommt. Das übrige aber werde ich anordnen, sobald ich komme.

heidenchristlichen Gemeinde ansehen dürfen, die sich so für ihre Betrachtungsweise des Abendmahls, natürlich nicht in bewusster Absicht sondern ganz unwillkürlich, den Beleg schuf. Vgl. Holtzmann neutest. Theol. I 296 ff. II 184 ff.

V. 26 gehört nicht mehr zu den Worten Jesu, wie τοῦ κυρίου zeigt: sonst müsste τὸν ἑμὸν gesagt sein: einige Zeugen citieren denn auch missverständlich unsere Stelle so. Paulus präcisiert das Herrenmahl in Uebereinstimmung mit der antiken Anschauungsweise als eine Gedächtnisfeier des Todes des Herrn, zu dem sich die Gemeinde durch die Ceremonie bekennt. Ob etwa gar auf eine besondere liturgische Formel hier angespielt wird, können wir nicht wissen: die Didachegebete c. 9. 10 gedenken mit keiner Silbe des Todes, wohl aber Justin, der dial. 41 die Eucharistie εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους geschehen lässt. 27 Die mit ὥστε eingeleitete Folgerung schliesst nicht an v. 26, sondern an v. 24. 25 an: aus τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα folgt, wie Luther im Sinne des Paulus richtig erklärt hat, dass das Brot wirklich der Leib des Herrn ist: wer es also unwürdig genießt, versündigt sich am Leibe des Herrn, und die Folgen wird er bald am eigenen Leibe spüren v. 30. Was unter „unwürdigem“ Genuss zu verstehen ist, geht aus v. 21 f. deutlich hervor. ἐνοχος wie Jac 2 10, anders Mat 26 66 Hebr 2 15. 28 δοκιμαζέτω kann hier nicht weiter gefasst werden, als 'prüfen, ob er im Sinne von 21 f. 27 würdig ist'. Die Didache fordert c. 14 bereits ein Sündenbekenntnis und Versöhnung mit dem Feinde vor der Eucharistie. οὕτως = nachdem er sich geprüft hat. 29 διακρίνων: nach v. 22. 34 zu ergänzen „von profaner Speise“. V. 30 zeigt die Realität der Vorstellung: das φάρμακον θανάτου (Ignatius Eph 20 2) wird bei unwürdigem Gebrauch zum φάρμακον θανάτου. V. 31 wiederholt mit einer Art Wortspiel διακρίνειν, jetzt im Sinne von δοκιμαζειν v. 28, und bringt es in Gegensatz zu κρίνεσθαι vgl. Rom 2 12 3. 32 Von κρίνεσθαι, der „zeitlichen“ Strafe unterscheidet aber der Apostel hier das κατακρίνεσθαι, die Vernichtung, welcher „die Welt“ anheimfallen wird 7 31 vgl. II Thess 1 8 f. Also auch der gezüchtigte, ja mit dem Tode bestrafte Christ wird am Ende gerettet werden vgl. 3 15 5 5. Dass die Strafen Gottes zur Erziehung der Seinen dienen, ist ein gut jüdischer Gedanke vgl. Bousset Rel. d. Judentums<sup>2</sup> 442 f. V. 33—34 fassen noch einmal den Kern der Ermahnungen zusammen; sonstige Einzelheiten bezüglich der Feier des Herrenmahles (τὰ λοιπά), die also von geringerer Bedeutung sind, will Paulus mündlich regeln; er hofft ja bald zu kommen

12 Ueber die Geistesgaben aber, Brüder, will ich euch nicht im Un-  
 2 klaren lassen. Ihr wisst, dass ihr, als ihr Heiden wart, dass ihr zu den  
 3 stummen Götzen fortgerissen hingezogen wurdet. Deshalb erkläre ich  
 4 euch, dass keiner der im Geiste Gottes redet, sagt 'Verflucht sei Jesus',  
 5 und dass keiner sagen kann 'Herr Jesus' ausser im heiligen Geiste. Es  
 6 giebt aber Unterschiede der Gnadengaben, aber (es ist) derselbe Geist;  
 7 und es giebt Unterschiede in den Dienstleistungen, und (es ist) derselbe  
 8 Herr; und es giebt Unterschiede in den Wirkungen, aber es ist derselbe  
 9 Gott, der alles in allen wirkt. Jedem aber wird seine Offenbarung des

4<sup>19</sup> (II Cor 1<sup>15</sup>). XII Von hier an wird bis cap. 14 über die „Geistes-  
 gaben“ gehandelt, vermutlich auch auf Grund einer Anfrage, obwohl es nicht  
 ausdrücklich gesagt ist. 1 Ob τῶν πνευματικῶν Masculinum ist wie 2<sup>15</sup> 3<sup>1</sup>  
 14<sup>37</sup> oder Neutrum 9<sup>11</sup> 14<sup>1</sup> 15<sup>46</sup> ist auch aus dem Zusammenhang nicht  
 ersichtlich. Zunächst 1—3 wird den Korinthern ein Kennzeichen gegeben,  
 durch welches sich klar erkennen lässt, ob ein „Geistbegabter“ vom gött-  
 lichen Geist oder von einem Dämon besessen ist. Der echte pneumatische  
 Zustand an sich kann sowohl von dem einen wie von dem andern hervor-  
 gerufen werden. Die Didache 11<sup>9.12</sup> zeigt, wie man Pseudopropheten ent-  
 larven kann, die den pneumatischen Zustand heucheln oder ihn selbstsüchtig  
 ausbeuten. Das gesuchte Kennzeichen ergiebt sich aus einfacher Analogie:  
 2 als ihr Heiden waret und also den Dämonengeist hattet, wurdet ihr zu  
 den „falschen Göttern“ hingezogen. Athenagoras 26 καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἰδῶλα  
 αὐτοῦς ἔλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν. „Stumm“ heissen die Götterbilder gern  
 in jüdischer Polemik vgl. Hab 2<sup>18</sup> Ps 113<sup>15</sup> III Macc 4<sup>16</sup>, es ist ein hier  
 gerade wenig glücklich gewähltes „epitheton ornans“ der Bilder, denn dass  
 die bei ihnen lauernden Dämonen nicht stumm sind und auch ekstatisches  
 Reden wirken können, ist bekannt und auch v. 3 vorausgesetzt. Ob ἂν als  
 Partikel der unbestimmten Wiederholung (Blass Gram. § 63 7) zu fassen oder  
 ἀνήγεσθε zu lesen ist, kann niemand entscheiden. ὥς scheint Wiederauf-  
 nahme des ὅτι zu sein (wie Uebers.), nicht einen Zwischensatz („wie ihr auch  
 immer hingezogen wurdet“) einzuleiten, da man dann noch zu ἀπαγόμενοι  
 ergänzen müsste ἦτε oder (ἀν)ήγεσθε. Oder ὥσαν zu ἀπαγόμενοι 'wie fort-  
 gerissen' Milderung des starken Ausdrucks. 3 Analog v. 2 ist zu schliessen,  
 dass der Gottesgeist euch zum Herrn Jesus treibt. κύριος Ἰησοῦς ist die  
 Bekenntnisformel s. zu Rom 10<sup>9</sup>. Derselbe Gedanke Rom 8<sup>15</sup> (s. zu d. St.).  
 ἀνάθεμα s. zu Rom 9<sup>3</sup>. Der Abschnitt 4—31 setzt nun auseinander, dass  
 die Wirkungen dieses einen Gottesgeistes verschieden abgestuft sind. Ueber  
 den Anlass zu dieser Erörterung s. zu 12—31. In drei Parallelsätzen führt  
 Paulus das aus, wobei jedesmal der Ausdruck für die Gabe und den Spender  
 wechselt, ohne dass sich eine innere Beziehung zwischen den wechselnden  
 Bestandteilen zu erkennen gäbe; etwa dass der „Herr“ im Gegensatz zu  
 dem ἐνεγμήματα wirkenden „Gott“ speciell διακονίαι verleihe. Nur rhetorische  
 Bedürfnisse haben die Differenzierung der pneumatischen Erscheinungen hier  
 veranlasst. διακονίαι wird v. 28 durch ἀντιλήμψεις und κυβερνήσεις erläutert.  
 So ist auch alles eine Wirkung des πνεῦμα (v. 11), nur dass dafür in v. 5  
 der κύριος als sein Geber (II Cor 3<sup>17</sup>), v. 6 Gott als letzter Urgrund genannt  
 wird. 7 πρὸς τὸ συμφέρον sc. τῇ ἐκκλησίᾳ wie aus 14<sup>12.26</sup> hervorgeht. 8  
 λόγος σοφίας = die Gabe Weisheit zu sprechen. Einen Unterschied von  
 λόγος γνώσεως kann man nicht nachweisen vgl. 2<sup>7.8</sup> (natürlich wohl raten):  
 Paulus redet hier wie v. 4—6 plerophorisch ohne genaue logische Differen-



Geistes gegeben zum Nutzen. Dem einen nämlich wird durch den Geist s Weisheitsrede gegeben, dem andern Erkenntnisrede nach demselben Geiste, einem andern Glauben in demselben Geiste, wieder einem an- 9 dern Heilungsgaben in dem einen Geiste, einem andern Wunderwir- 10 kungen, einem andern Prophetengabe, einem andern Unterscheidung der Geister, einem andern mancherlei Zungen, einem andern Deutung der Zungen: alles das wirkt ein und derselbe Geist und teilt jedem be- 11 sonders (seine Gabe) zu, wie er will. Denn wie der Leib eine Ein- 12 heit ist und viele Glieder hat, alle diese zahlreichen Glieder des Leibes

zierung. So ist auch διὰ τοῦ πνεύματος inhaltlich = κατὰ τὸ π. = ἐν τῷ π. vgl. zu Rom 3 30 Joh. Weiss in Theol. Studien f. B. Weiss S. 173 Anm. 1. 9 πίστις als besonders ausgebildetes Charisma ist gegenüber dem vorwiegen- den Sprachgebrauch des Paulus auffällig vgl. Exc. zu Rom 4 21 h. Es muss also etwas sein, was nicht jeder Christ hat, und was in pneumatischen Erscheinungen wirkt: also wohl am ehesten als der zum Wundertun nötige Glaube aufzufassen vgl. 13 2 Mat 17 20. ἰάματα sind wunderbare Heilungen wie Act 3 1—10 5 16, ἐνεργήματα δυνάμεων sind allgemein „Wunder“ wie Act 12 16 16 ff. 26 ff. 28 3 ff.: δύναμις ist ja Terminus für „Wunder“ II Cor 12 12 Mt 11 20 ff. u. ö. 10 προφητεία s. Exc. zu 14 1. διακρίσεις πνευμάτων: die Gabe, bei ekstatischen Reden zu erkennen, ob es der göttliche oder menschliche oder ein dämonischer Geist ist, der aus dem Verzüchtigten spricht: also das, wozu Paulus eben v. 3 eine allgemeine Anleitung gegeben hat. Ueber γλῶσσαι s. Exc. zu 14 1. V. 12—31 wird am Beispiel des Leibes klar gemacht, dass gerade die Verschiedenheit der Gaben und ihre gesonderte Verteilung an einzelne zum Wesen der christlichen Gemeinschaft gehört. Also beklage sich niemand, dass er nicht die Gaben des Nächsten hat. Es scheint, als ob man in Korinth geglaubt habe, wer den Gottesgeist habe, müsse auch alle Charismata besitzen. Und zwar legen die wiederholten Mahnungen des Apostels (v. 31 14 12. 18 ff. 23 ff.) die Vermutung nahe, dass man die der heidnischen Naturreligion nächststehende niedrigste Form der pneumatischen Äusserung, das Zungenreden, als notwendige Folge des Besitzes des christlichen πνεῦμα aufgefasst hat: wer diese Gabe nicht besass, war eben in den Augen mancher gar kein Christ. Dann erst versteht man die sonst verwunderliche Fassung des Gleichnisses in v. 15. 12 Das auch Rom 12 4 ff. in gleichem Zusammenhang verwertete Bild vom Leibe als einem aus ungleichartigen Gliedern zusammengesetzten Organismus ist in der antiken Literatur sehr beliebt. Am bekanntesten ist die Erzählung des Livius II 32 über die Rede des Menenius Agrippa an die ausgewanderte Plebs. Wetstein p. 153 notiert: Cicero de officiis III 5, 22 Seneca de ira II 31 7 Sextus Empir. adv. Astrol. 44. Dionys. Halic. Antiqu. VI 86. Dio Chrysost. or. 33 16 p. 398<sup>a</sup> Themistius or. VIII p. 117<sup>c</sup> Josephus bell. Jud. IV 7, 2. Plutarch Coriolan 6 p. 216<sup>b</sup> (= Menenius Agrippa vgl. Aurel. Victor. vir. ill. 18. Valerius Maximus VIII 9, 1.) Solon 18 p. 88<sup>c</sup>. Maximus Tyrius XXI 4, 5. Heinrici weist hin auf Epictet II 5 24 f. 10 4 f. 23 7. 16 f. 23 f. Marc Aurel II 1. VII 13. I Clem 37 5. Für Paulus ist dies aber nicht blos ein Gleichnis, sondern eine mystische Wahrheit. Daher der Gedankensprung in 12<sup>b</sup> ff.: Die blosse Fortführung des Gleichnisses müsste lauten: „Ebenso bilden die verschiedenen Glieder der Gemeinde einen einheitlichen Leib“ — dann erst das mystische: „und zwar den Leib Christi“. Statt dessen sagt Paulus kurz „so ist es auch mit Christus“ und begründet nun zunächst die Tatsächlich-

13 aber einen Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft worden, ob Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie; und alle sind wir mit einem Tranke getränkt worden. Denn auch der Leib ist nicht ein Glied, sondern viele. Wenn der Fuss sagt: weil ich keine Hand bin, so gehöre ich nicht zum Leibe, gehört er nicht deswegen doch zum Leibe? Und wenn das Ohr sagt: Weil ich kein Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe, gehört es nicht deswegen doch zum Leibe? Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo (bliebe) das Gehör? Wenn er ganz Gehör wäre, wo (bliebe) der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder eingesetzt, jedes einzelne von ihnen am Leibe, wie er wollte. Wenn aber das Ganze ein einziges Glied wäre, wo (bliebe) der Leib! Nun aber sind viele Glieder, aber ein Leib. Es kann aber nicht das Auge zur Hand sagen: Ich habe dich nicht nötig, oder wiederum das Haupt zu den Füßen: Ich habe euch nicht nötig. Nein, vielmehr sind gerade die Glieder des Leibes, die schwächer zu sein scheinen, (besonders) notwendig, und die (Glie-

keit der mystischen Vorstellung: 13 „durch die Taufe sind wir alle ein Leib, nämlich  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστοῦ (v. 27) geworden“.  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\iota\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$  (vgl. Mc 1 8 Par. Act 1 5 11 16 Joh 1 26. 31. 33) parallel zu  $\acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\delta\alpha\tau\iota$ , wie auch 13<sup>b</sup> der Geist mit einer Flüssigkeit verbunden gedacht wird.  $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \sigma\omega\mu\alpha$  muss hier das Ziel resp. die Wirkung des Taufens bezeichnen: „so dass wir nun ein  $\sigma\omega\mu\alpha$  sind“ (wie Mc 1 4  $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha\ \dots\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\nu$  = „so dass Sündenvergebung stattfindet) vgl. Holtzmann neatest. Theol. II 180. Die von ihm offenbar häufiger gebrauchte Formel 13<sup>a</sup> leitet Paulus zu einem auch wohl sonst mit ihr verbundenen weiteren Gedanken  $\epsilon\iota\tau\epsilon\ \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\tau\alpha\iota$  usw., der aber hier den geraden Gang der Beweisführung störend unterbricht. Am rechten Platze finden wir ihn Gal 3 27. 28 Col 3 11, denn seine Pointe ist die, dass alle Unterschiede durch die Taufe beseitigt sind: hier soll aber doch gerade das Gegenteil erläutert werden, nämlich dass der Organismus-Charakter der Gemeinde notwendig Unterschiede bedingt. Die Inconcinnität hängt damit zusammen, dass sich Paulus nicht begnügt, das auf die einzige Pointe zugespitzte Gleichnis 12 zu erzählen, sondern damit in v. 13 eine an sich davon ganz unabhängige mystische Gedankenreihe verbindet. Das „Tränken“ mit Geist wird wohl nur ein neues Bild für die Geistesbegabung bei der Taufe sein: doch ist die Möglichkeit einer Beziehung auf das Abendmahl (vgl. 10 4) nicht abzuweisen. Die vom Zusammenhang nicht geforderte zweimalige Betonung des  $\acute{\epsilon}\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  scheint ein Rückblick auf v. 4 ff. zu sein. 15—26 In der Ausmalung des Bildes ist Paulus auch diesmal nicht glücklich (vgl. zu Rom 11 16 f.): Im Gegensatz z. B. gegen die Fabel des Menenius Agrippa sieht man hier nicht den Grund für die Unzufriedenheit der einzelnen Glieder, und ihre Folgerung, dass sie nicht „zum Leibe gehörten“ ist ziemlich seltsam. Paulus konstruiert sein Bild eben von der Anwendung aus: es fürchteten manche Korinther, weil sie nicht mit Zungen reden konnten, sie gehörten nicht zur Gemeinde und hätten den Geist nicht. Klar wird es erst mit v. 17 und von da an werden die Einzelheiten immer anschaulicher dargestellt. v. 22 ff. kommt ein neues Moment herein: die ausgleichende Behandlung, welche nach Gottes Ordnung der Mensch den einzelnen Gliedern zu Teil werden lässt. 15  $\omicron\upsilon\ \dots\ \omicron\upsilon\kappa$ : ‘deswegen ist er nicht kein Teil des Leibes’.  $\pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  vgl. Kühner-Gerth Gramm. II 1 S. 513 3. 23  $\tau\mu\acute{\eta}$  und

der) am Leibe, die wir für weniger edel halten, die umgeben wir mit <sup>23</sup> besonderer Ehre, und unsere unanständigen (Glieder) erhalten besondere Wohlanständigkeit, unsere anständigen haben das nicht nötig. Nein, Gott hat den Leib zusammengesetzt und dem Zurückstehenden <sup>24</sup> besondere Ehre gegeben, damit keine Spaltung im Leibe sei, sondern <sup>25</sup> die Glieder einträchtig für einander sorgen. Und wenn ein Glied leidet, <sup>26</sup> leiden alle Glieder mit, wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und, einzeln genommen, <sup>27</sup> Glieder. Und die einen hat Gott in der Gemeinde gesetzt erstens zu <sup>28</sup> Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern, dann (kommen) Wunder, dann Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Verwaltungen, mancherlei Zungen. Sind etwa alle Apostel? Etwa alle Propheten? Etwa alle <sup>29</sup> Lehrer? Etwa alle Wunder? Haben etwa alle Heilungsgaben? Reden <sup>30</sup> etwa alle in Zungen? Können etwa alle (sie) deuten? Aber strebet nach <sup>31</sup> den höheren Gnadengaben!

ἐὺσχημοσύνη zielt auf die Bekleidung. v. 27—31 folgt nun die Anwendung auf die Gemeinde. 27 ἐκ μέρους vgl. 13<sup>12</sup> Arist. 102 (BGU I 144 II 5 II 538 <sup>35</sup> 574<sup>10</sup> III 887 6. 17). 28 Die Trias 'Apostel, Propheten, Lehrer' bildet die späteren charismatischen Aemter, welche die Didache 11—15 kennt und schildert vgl. auch Act 13<sup>1</sup> Apoc 18<sup>20</sup> Hermas Sim. IX 25<sup>2</sup> Vis. III 5<sup>1</sup>. Die Apostel sind die wandernden Missionare, die Propheten die gottbegeisterten Prediger der Gemeinde, die Lehrer vielleicht die Exegeten des Alten Testaments. Alles nähere bei Harnack in der grossen Ausgabe der Didache Texte u. Unters. II und Mission<sup>2</sup> I 267 ff. οὓς μὲν wird nicht durch ein οὓς δὲ aufgenommen, sondern die Konstruktion wandelt sich sofort von πρῶτον an. ἀντιλήμψεις und κυβερνήσεις werden die später der Kategorie der „technischen Beamten“ διάκονοι und ἐπίσκοποι obliegenden Tätigkeiten der Hilfeleistung an körperlich oder wirtschaftlich Schwache und der Verwaltungsgeschäfte sein. Zu den charismatischen Aemtern im engeren Sinne gehören sie jedoch nicht und werden auch v. 29 f. wieder fortgelassen. Warum sie Paulus aber hier mitrechnet, ist aus dem zu v. 12—31 Bemerkten deutlich: er will eben nicht bloss aussergewöhnliche Gaben nennen. διεργηνεύουσιν s. Exc. zu 14<sup>1</sup>. V. 31 richtet seine Spitze speciell gegen die Ueberschätzung der Glossolalie und hat in 14<sup>1</sup> seine Parallele: es wird aber hier überhaupt von den naturhaften Erscheinungen des pneumatischen Wesens, die Paulus an sich durchaus nicht verwirft (14<sup>5</sup> 18), von Zungenreden und Wundertun, der Blick auf das höhere Ziel gerichtet: die Apostel, Propheten und Lehrer, welche „zur Erbauung“ der Gemeinde tätig sind, nennt er an erster Stelle unter den besonders Begnadeten. Aber hoch über alle dem steht ein Charisma als das höchste von allen, welches bleiben wird, auch wenn des Propheten Worte, des Lehrers Weisheit und des Zungenredners ekstatisches Stammeln verstummen wird, ein Charisma, welches auch der Geringste in der Gemeinde besitzen kann: die Liebe. Das wunderbar schöne „Hohe Lied der Liebe“ ist für den Historiker das glänzendste Beweisstück für die Würdigung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Apostels Paulus, weil es uns den tiefsten Einblick in das Wesen seiner Religiosität eröffnet. In seinen Vorstellungsformen und einem grossen Teil seines Empfindens ist Paulus ein völlig antiker Mensch, der durch jüdische und griechische Einflüsse bestimmt wird: aber trotzdem hat er mit voller Klarheit die sittlich-religiösen Werte



- 13 Und einen Weg noch darüber hinaus zeige ich euch. Wenn ich in Menschen- und Engelszungen rede, und habe keine Liebe, bin ich ein  
 2 tönendes Erz oder eine lärmende Schelle. Und wenn ich Propheten-  
 gabe habe und weiss alle Geheimnisse und alle Erkenntnis, und wenn  
 ich jeglichen Glauben habe, dass ich Berge versetzen kann, und habe  
 3 keine Liebe, bin ich ein Nichts. Und wenn ich zu Almosen mache  
 alles, was ich habe, und wenn ich meinen Leib hingebe um verbrannt  
 4 zu werden, und habe keine Liebe, so nützt es mir nichts. Die Liebe  
 ist langmütig (und) gütig, die Liebe eifert nicht, die Liebe prahlt nicht,  
 5 sie bläht sich nicht auf, sie verletzt die Sitte nicht, sie sucht nicht  
 das ihre, sie lässt sich nicht aufreizen, sie trägt das Böse nicht nach,  
 6 sie freut sich nicht am Unrecht, sondern freut sich mit an der Wahr-

der Religion Jesu ergriffen und sie als den Kern und das Ziel des Christenlebens erkannt. So sind ihm die Sakramente nicht die unfehlbar wirkenden Mittel zur bequemen Erreichung himmlischer Seligkeit, sondern Ausgangspunkte eines neuen sittlichen Lebens (zu Rom 6:3 ff. I Cor 10), so giebt er dem griechischen Streben nach „geistigen Gaben“ ein vollwertiges Ziel, indem er kühn unter diese Geisteswirkungen einreicht, was ihm das Höchste im Christentum ist, die Liebe. Das befähigte ihn, auf seine Zeitgenossen mächtig zu wirken und ihren Gedankengängen entgegenzukommen, und doch zugleich den ewigen Gehalt der neuen Religion zu bewahren. Er hat das Christentum vor der doppelten Gefahr behütet, gleich bei seinem ersten Schritt in die Welt zur Schulmeinung einer philosophischen Sekte oder aber zur Mysterienreligion synkretistischer Conventikel zu werden. Mit 31<sup>b</sup> geht der Apostel zu dieser Krönung seiner Ausführungen über. καθ' ὑπερβολήν steht attributiv zu ὁδόν: es hat seiner Bedeutung nach comparativen Sinn, so dass ἐν gut dazu passt. XIII 1 γλώσσαις natürlich wie 12<sup>30</sup> und sonst überall in diesem Zusammenhang zu verstehen. Zungenreden der Engel ist keine befremdliche Vorstellung vgl. II Cor 12<sup>4</sup> Apoc 14<sup>2.3</sup> Testam. Job 48—50 (Texts and Studies V 1 p. 135) Everling paul. Angelologie S. 38. Zungenreden ohne christliche Liebe als treibendes Motiv ist sinnloses Tönen, wie es auch tote Instrumente hervorbringen können. Die von Wetstein p. 155 beigebrachten ähnlichen griechischen Redewendungen haben eine andere Spitze. Oder hat Paulus vielleicht die Instrumente nicht ohne Absicht gewählt und will sagen, Glossolalie an sich sei so wenig wert wie der Klang der Kymbala in heidnischen Kulte (s. Wendland Kultur S. 183)? ἀλαλάζω vom κύμβαλον gesagt auch Ps 150<sup>5</sup>, von der Flöte Anthol. VI 51<sup>5</sup>. 2 Auch die an sich wertvolleren Gaben des Prophetentums, der Erkenntnis und des wunderwirkenden (s. Exc. zu Rom 4<sup>21</sup><sup>a</sup>) Glaubens, sind ohne Liebe nichts vor Gott. Ähnlich schon 8<sup>1</sup> ff. 3 ψωμίζω τινά τι heisst „jemanden brockenweise mit etwas füttern“, so dass man hier erklären kann: „wenn ich mit allem was ich habe (die Armen) ernähre“. Es bleibt aber zu erwägen, ob Paulus dem Wort nicht hier die sprachlich durchaus mögliche, aber sonst nicht zu belegende Bedeutung gegeben hat „in Brocken zerteilen“. παραδῶ usw. als Märtyrer des Glaubens: ob Paulus hier nur nach Dan 3<sup>19</sup> f. II Macc 7 eine Möglichkeit konstruiert oder bereits wirkliche christliche Martyrien kennt, können wir mit Sicherheit nicht sagen. Nach unserer sehr lückenhaften Kenntnis ist das Letztere unwahrscheinlich, doch s. 10<sup>13</sup>. 4 Die Interpunktion bei Nestle<sup>3</sup> giebt einen gekünstelten Chiasmus: lies χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ usw. so entsteht eine schlichte, aber nicht minder wirksame Gleichartigkeit des

heit; sie trägt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. 7 Die Liebe hört niemals auf; Prophetengaben werden zu nichte werden, 8 Zungenreden werden aufhören, Erkenntnis wird zu nichte werden. Denn Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien: 9 wenn aber das Vollkommene kommt, dann wird das Stückwerk zu 10 nichte werden. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte 11 wie ein Kind, überlegte wie ein Kind. Als ich ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war. Jetzt sehen wir durch einen Spiegel rätsel- 12 haft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich voll erkennen, gleich wie ich auch voll erkannt bin. Nun aber bleibt Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei: aber 13 die grösste von ihnen ist die Liebe.

Jaget der Liebe nach und strebet nach den Geistesgaben, am

Satzbaues. In diesem schwungvollen Hymnus nach Einzelanspielungen zu suchen (etwa *περπερεύεται* und *φυσιοῦται* wegen cap. 12. 14, *ἀσχημονεῖν* wegen 11<sup>2-16</sup> u. dgl.), ist kleinlich. *περπερεύομαι* von *πέρπερος* 'der Prahlhans, Schwätzer' begegnet hier zuerst. 8 Statt dagegenzusetzen *τὰ δὲ ἄλλα χαρίσματα καταργηθήσεται* zählt Paulus die einzelnen *χαρίσματα* mit *εἴτε . . . εἴτε* auf. Mit 9—12 folgt die Begründung für das Aufhören dieser Gaben: sie sind jetzt doch nur Stückwerk, während bei der Parusie dies alles den Gläubigen in Vollkommenheit zuteil werden wird: darum sind selbstverständlich die unvollkommenen Versuche, die vorher angestellt worden sind, wertlos geworden, 11 wie für den erwachsenen Mann seine Kindergedanken (s. zu 3<sup>2</sup>). Oder, mit einem neuen Bilde, 12 jetzt schauen wir unklar vermittelt eines Spiegels die göttliche Wahrheit: wenn wir dereinst ihr direkt ins Antlitz schauen, werfen wir den Spiegel natürlich von uns. Die antiken Spiegel sind aus poliertem Metall, und die übliche Marktware wird das Bild ziemlich unvollkommen reflektiert haben. Die beste Parallele bei Philo de decalogo 105 p. 198 *ὅς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν ὁρῶντα καὶ κοσμοποιῶντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα*. „*ἐν αἰνίγματι* reden“ im Gegensatz zu „*σαφῶς* reden“ ist eine überaus häufige Formel z. B. Plutarch de educ. 17 p. 12<sup>a</sup>, qu aest. conviv. 6, 2 p. 672<sup>c</sup>. Das ist hier auf ein anderes Gebiet übertragen: „*ἐν αἰνίγματι* etwas sehen“ = „es in rätselhafter Gestalt d. h. undeutlich sehen“. Es handelt sich um Erkenntnis Gottes, daraus erklärt sich 12<sup>b</sup>: 'so wie ich von Gott vollkommen erkannt worden bin, so vollkommen werde ich dereinst bei der Vollendung Gott erkennen'; natürlich cum grano salis zu verstehen. 13 *νυνὶ* logisch: während die andern Charismen vergehen. Dieselbe Trias (vgl. v. 7) I Thess 13. Eine Schwierigkeit bereitet die Vorstellung, dass auch *πίστις* und *ἐλπίς* nach der Endvollendung *τότε* (v. 10) bleiben werden. Die triadische Formel setzt *πίστις* zunächst als Einzelcharisma voraus (wie v. 2 vgl. Exc. zu Rom 4<sup>21a</sup>), nähert den Begriff aber bereits der *ἐλπίς* (Exc. zu Rom 4<sup>21a</sup>). Wenn Paulus hier auch den Glauben als „bleibend“ fasst, so meint er sicher nicht die im citierten Exc. d erörterte specielle Bedeutung, sondern die allgemeine Fassung Exc. e *πίστις* als Stimmung des „neuen Lebens“. Dass dazu auch *ἐλπίς* passen solle, können wir nur durch hypothetische Konstruktionen, etwa Hoffnung auf weitere Entwicklung auch nach der Parusie, erzwingen. Ist es nicht einfacher, den Zusatz von *ἐλπίς* als durch die feste triadische Formel verursachte rhetorische Plerophorie zu fassen, der nicht gepresst, wohl aber nach v. 7 erklärt werden darf? Weniger passend scheint Schmiedels Vorschlag *μένει* unscharf zu

fassen = 'hat bleibenden Wert' ohne Reflexion auf die Parusie. **XIV 1** Mit der Ermahnung, nach dieser Liebe zu streben, biegt der Apostel wieder an 12<sup>31</sup> anknüpfend in den ruhigen Gang der vorigen Erwägungen ein. δὲ<sup>1</sup> leitet keinen scharfen Gegensatz ein: es ist = 'aber auch', δὲ<sup>2</sup> ist geradezu = 'und zwar', denn das προφητεύειν ist auch ein πνευματικόν. Die ganze folgende Ausführung ist der Begründung des Vorranges der Prophetie vor der Zungenrede gewidmet: aus der Beschreibung erkennen wir deutlich das Wesen beider Erscheinungen.

Das ZUNGENREDEN ist ein nicht für Menschen, sondern nur für Gott bestimmtes Sprechen v. 2. 28 oder genauer Beten, Singen, Danksagen (εὐχαριστεῖν) v. 14. 16. 17. Es dient dementsprechend auch nur der eigenen Erbauung und ist für die Gemeinde nutzlos v. 4. 6: das kommt daher, dass der Zungenredner wie einer, der eine fremde Sprache redet v. 10. 11 unverständliche, ja unartikulierte (ohne διαστολή) Laute von sich giebt v. 7. 9. 16, an deren Bildung der Verstand des Redenden keinen Anteil hat v. 14. 19. Eine erbauliche Wirkung kann dies Zungenreden nur haben, wenn entweder der Redner selbst oder ein anderer nachher seine Laute der Gemeinde deutet 5. 13. 27. 28. Wer die Erscheinung noch nicht kennt und in eine zungenredende Versammlung kommt, wird diese für verrückt halten v. 23. Diese Schilderung des Paulus erhält zugleich Erläuterung und Bestätigung durch zwei aus dem zweiten Jahrhundert stammende Berichte. Der Philosoph Celsus kennt aus eigener Erfahrung christliche „Propheten“ wie sie „noch jetzt“ in Phoenicien und Palästina ihr Wesen treiben. Sowohl in den Heiligtümern wie ausserhalb derselben kann man sie antreffen, ja sie ziehen bettelnd in den Städten und den Kasernen herum und „drehen sich wie Wahrsager“ (κινουῦνται ὡς θεοσίζοντες). Schnell sind sie mit ihrer gewöhnlichen Rede bei der Hand: »Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῶν· ἤγω δέ. ἥδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς ὧ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω, καὶ ὅψεσθέ με αὐθις μετ' οὐρανίου θυνάμεως ἐπανιόντα. μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ, καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάζουσι· τοὺς δ' ἐμοὶ πεισθέντας αἰώνιους φυλάξω«. . Ταῦτ' ἐπανατενιάμενοι προστεθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γινῶμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὐρεῖν δύναιτο, ἀσαφὴ γὰρ καὶ τὸ μὴ θέν, ἀνοήτῃ δὲ ἢ γόητι παντὶ περὶ παντός ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπῃ βούλεται, τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι (bei Origenes contra Celsum VII 8. 9). Also erst reden diese Propheten in deutlicher Sprache, aber in einer Form, die erkennen lässt, dass nicht sie selbst sprechen, sondern dass der Geist Gottes resp. Jesus Christus selbst das redende Subjekt ist. Schliesslich aber geht ihre Weissagung über in eine Folge von „unbekannten“ „wahnsinnigen“ und „völlig dunkeln“ Worten, „deren Sinn kein Verständiger ausfindig machen kann, denn sie sind undeutlich und ein Nichts und geben jedem Thoren oder Gauner allewege Anlass, das Gesagte sich anzueignen (d. h. auszudeuten), wie er will“. Also durch Bewegungen, wie die tanzenden Derwische, bringen sich diese Propheten in Ekstase, in der sie zuerst „weissagen“, dann etwas tun, was genau der paulinischen Schilderung des Zungenredens entspricht: sogar der Hermeneut fehlt nicht. Dass der Christenfeind Celsus nicht nur diesen für einen Gauner hält, sondern auch die „Propheten“ selbst als Betrüger entlarvt haben will, ändert nichts an der Treue des Bildes, ja es ist eine unbewusste Bestätigung von 14<sup>23</sup> (καίνοσθε), dass er die Glossolalie für πάροιστρα erklärt. Aehnliches berichtet Irenäus I 13<sup>3</sup> von dem gnostischen Magier Markos, der einen δαιμον πάρεδρος besitzt und ihn gelegentlich den von ihm betörten Frauen mitteilt, damit auch sie „prophezeien“. Er betet über seinen Prophetinnen und fordert sie schliesslich auf ἀνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφήτευσον: dieser Befehl wird so oft wiederholt, bis das Weib von seinen Worten erhitzt und mit hochklopfendem Herzen ἀποτολμᾷ λαλεῖν ληρώδῃ καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολημῶς ἄτε



ὅπο καὶ τοῦ τεθερμαμένη πνεύματος. (Vgl. Reitzenstein Poimandres S. 219 ff., wo der Zusammenhang dieser Stellen mit der hellenistischen Prophetie aufgezeigt wird. Weinle Wirkungen des Geistes S. 72 ff.) Vielleicht hängen, wie Weinle S. 77 annimmt, mit dieser Erscheinung des Stammelns sinnloser Worte in der ekstatischen Rede auch die sinnlosen Lautreihen (die sog. *voces mysticae*) zusammen, die zu der typischen Ausstattung der Zauberpapyri gehören: eine „Geistersprache“ sollen sie ja sicher darstellen und gelegentlich ist es uns noch möglich, die Reste verständlicher Worte in dem Unsinn zu erkennen. Listen solcher magischen *voces* in Pap. Lond. I p. 255 ff. und Cabrol Dictionnaire d'archéologie chrétienne I p. 137 ff. Als Beispiel diene Pap. Lond. I nr. 121 p. 102 v. 561 ff. Der gerufene Geist wird beschworen in die Seele des Jüngers zu fahren ἵνα τυπώσῃται τὴν ἀθάνατον μορφήν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφάρτῳ, ὅτι ἄδων καλῶ· ἰαω (= 𐤒𐤓) ἔλωαι (𐤒𐤓𐤁) μαρμαραχαδα (vgl. μαρμαίρω)· μενεφω· μερμαι. ἡωρ (𐤒𐤓): αἰω· ηρεφιε· φερεφω. χανδουχαμων. ερεπνευ (vgl. πνεῦμα). ζωνωρ. ακλευαμενηθωνι· καδελαπευ· ιωπλατινε· ρεαωθ· ιηι· ωηι· ασηρ· μεδχηγνωρ· αλαχαλ· περεχαηλ· σερενωφ· δουναξ· αναξιβρα (aus ἄναξ und βοῶ)· ερεβεβω· βεβωβια· ανησιοδευ (vgl. ἀνησί-δωρος und ὀδεύω) ἰαωα (= 𐤒𐤓)· ενιωεαλ (vgl. ἐνιοι und ἔαλω)· εμερω (vgl. ἡμερος?). μασαιανδσα· δεῦρό μοι κύριε usw. Wenn das „Zungenreden“ ähnlich klang, so versteht man die Bezeichnung γλώσσαις λαλεῖν ohne Weiteres. γλώσσα heisst ein unbekanntes oder ungebräuchliches Wort, sei es dass es aus der griechischen oder aus einer fremden Sprache stammt (vgl. 'Glossar, Glossem'. reiche Belege bei Heinrici S. 379 f.). Es war natürlich allgemeine Ansicht der christlichen Gemeinde, dass die „glossolalierenden“ Worte wirklichen „Geistersprachen“ angehörten, die eben der Hermeneut deuten konnte, weshalb also die Bezeichnung ganz korrekt ist. Von diesem niederen Charisma unterscheidet Paulus nun scharf die Gabe des PROPHETEN, während Celsus und Irenaeus (auch III 12<sup>15</sup> vgl. Act 10<sup>46</sup>) auch die Glossolalie als Tätigkeit des Propheten auffassen. Der Apostel setzt das προφητεῦν hier als das höhere in Gegensatz zum γλώσσαις λαλεῖν. Ueber das Wesen der Prophetie erfahren wir, dass sie ein Erbauungsmittel für die gläubige Gemeinde ist v. 12. 29, dass der Rede des Propheten, die im Gegensatz zur Glossolalie sich in verständlicher und vom Verstand regulierter Form bewegt v. 19, eine διάκρισις von seiten der Zuhörer folgt v. 29, d. h. dass die Gemeinde selbst unmittelbar in der Lage ist, zu entscheiden, ob das eben vernommene dem göttlichen Geiste entstammt oder nicht (vgl. 12 s. 10). Das Wort des Propheten wird auch den Ungläubigen, der zufällig in die Gemeindeversammlung kommen sollte, erschüttern, weil er seine innersten Gedanken blossgelegt und gerichtet fühlen wird v. 24. 25. Es ist wahrscheinlich, dass Paulus hier eine Anzahl verschiedener Erscheinungen als προφητεία zusammenfasst, die alle das Gemeinsame haben, dass ein Reden in verständlicher Sprache, nicht in γλώσσαις, stattfindet. Die nähere Erläuterung geben wieder Analoga aus der alten Kirche. Während die Häscher unten im Hause auf ihn warten, betet Polykarp im Oberstock stehend πλήρης ὢν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, οὕτως ὡς ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι, καὶ ἐκπλήττεσθαι τοὺς ἀκούοντας, πολλοὺς τε μετανοεῖν ἐπὶ τῇ ἐληλυθέναι ἐπὶ τοιοῦτον θεοπροπῇ πρεσβυτήν (Martyr. Polyc. 7): da ist also die Wirkung auf die Heiden ähnlich wie v. 25 geschildert. Ignatius schreibt an die Philadelphier (7 f.), dass er mitten in ihrer Versammlung geschrien habe μεγάλη φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· »τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτέρῳ καὶ διακόνοις« und weitere ähnliche Ermahnungen. Aehnlich Act 13<sup>2</sup> 21<sup>11</sup> I Tim 4<sup>14</sup> Apoc 2<sup>7</sup> 14<sup>13</sup> 22<sup>16</sup> ff.; vgl. auch Acta Perpetuae 7<sup>1</sup> (v. Gebhardt Ausgew. Märtyreracten p. 72). Daniel 4<sup>16</sup> LXX μεγάλως δὲ ἐθαύμασεν ὁ Δανιὴλ καὶ ὑπόνοια κατέσπευδεν αὐτόν· καὶ φοβηθεὶς τρόμον λαβόντος αὐτόν καὶ ἀλλοιωθείσης τῆς ὁράσεως αὐτοῦ, κινήσας τὴν κεφαλὴν, ὥραν μίαν ἀποθανύσας ἀπεκριθῆ μοι φωνῇ πρᾶξις. Henoch I 71<sup>11</sup> 91<sup>1</sup> Susanna 45. 46. Die ausgeprägte ekstatische Form hat sich erhalten z. B. bei den Propheten des Celsus (s. S. 140) und den Montanisten. Reiches Material sorgfältig erläutert bei Weinle Wirkungen des Geistes S. 78 ff. Ueber jüdische Parallelen Bousset Judentum<sup>2</sup> 453 ff. Griechisches bei Rohde Psyche<sup>2</sup> II im Index s. v. ἔκστασις.

2 meisten nach dem Prophezeien. Denn der Zungenredner redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott: denn niemand hört auf ihn, sondern  
 3 im Geist redet er Geheimnisvolles. Aber der Prophet redet zu Menschen  
 4 Erbauung, Trost und Zuspruch. Der Zungenredner erbaut sich selbst,  
 5 der Prophet erbaut die Gemeinde. Ich möchte, dass ihr alle in Zungen redet, lieber aber noch, dass ihr prophezeit! Der Prophet ist grösser als der Zungenredner, ausser wenn er die Deutung giebt, damit die  
 6 Gemeinde Erbauung empfangen. Nun aber, Brüder, wenn ich zu euch komme und in Zungen rede, was werde ich euch da nützen, wenn ich nicht zu euch rede in (Form einer) Offenbarung oder Erkenntnis  
 7 oder Prophezeiung oder Belehrung? Die unbelebten Dinge, welche Töne von sich geben, Flöte oder Kithara, wenn sie die Töne nicht deutlich unterscheiden, wie soll man da erkennen, was geblasen oder  
 8 gespielt wird? Und wenn die Trompete einen undeutlichen Ton von sich gibt, wer soll sich da kriegsbereit machen? So ist's auch mit euch; wenn ihr beim Zungenreden keine deutliche Rede von euch gebt, wie  
 10 soll man erkennen, was geredet wird? Ihr werdet ja in die Luft reden. Da giebt's ja so viele Arten von Sprachen in der Welt, und nichts ist  
 11 ohne Sprache. Wenn ich nun nicht die Bedeutung der Sprache kenne, werde ich dem Redenden unverständlich sein und der Redende für

2 οὐδαὶς ἀκούει: er spricht nicht unhörbar, wie 7—10 lehrt, sondern unverständlich v. 16. 5 Die Vermischung von ἐκτός εἰ und εἰ μὴ ist überaus häufig, s. Wetstein. Wie löst sich der Widerspruch dieses Verses mit 12 29.30? Hier ist der Fall angenommen, dass der Zungenredner selbst die Deutung giebt wie v. 13. 6 νῦν wieder logisch. ἐν nach Analogie von ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν Mc 3 23. Die Grenzen zwischen den vier genannten Formen der erbaulichen Rede sind fließend. 7 Der Satz ist zunächst so angelegt: τὰ ἄψυχα . . ἐὰν διαστολὴν μὴ ᾄῃ, ὅμως οὐ γνωσθήσεται: das ὅμως ist aber bereits an den Anfang gesetzt, und das οὐ γνωσθήσεται in eine rhetorische Frage verwandelt worden s. 15 2. διαστολή ist deutlich hier die Gliederung durch Unterschiede in Tonhöhe und Rhythmus. 8 ἀδελφον ist ebenfalls „unartikuliert“; das Wort um des Gegensatzes εὐσημον willen gewählt. In einem Falle v. 7 kann man die Melodie, im andern v. 8 das Signal nicht erkennen. 9 giebt die Anwendung auf die Glossolie, nicht etwa undeutliches Sprechen als allgemeines Beispiel. εἰς ἄνθρωπον = nicht zu Menschen. Lucretius IV 931 *ne uentis uerba profundam* reiche Belege für diese sprichwörtliche Redensart bei Otto Sprichwörter d. Römer 364. 10 Ein weiteres Beispiel, durch εἰ τύχοι angeknüpft: die Redensart ist völlig farblos geworden, unserm „etwa“ entsprechend: Beispiele bei Wetstein und zu 15 37. Ferner 'etwa' könnte man als Beispiel anführen d. h. 'wenn es zutreffen sollte'. φωνή für Sprache, weil er γλῶσσα hier als Terminus für Zungenreden braucht. οὐδὲν ergänze wohl γένος φωνῶν, aber möglich bleibt, dass Paulus hier sich nachlässig ausdrückt und etwa ἔθνος zu ergänzen ist. βάρβαρος φωνή nennt der Grieche jede ihm unverständliche Sprache. Aristophanes Vögel 199 erklärt der Wiedehopf, die Vögel verstehen jetzt die menschliche Sprache: ἐγὼ γὰρ αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας πρὸ τοῦ ἑδίδαξα τὴν φωνήν, wozu das Scholion: ἀντὶ τοῦ ἀφώνους ἢ ἀνηκούους ἀνθρώπων καὶ μὴ εἰδότες αὐτῶν τὴν φωνήν. Ovid Tristia V 10, 37 *barbarus hic ego sum, quia non intellegor ulli*. ἐν ἐμοί wie unser

mich. So ist's auch mit euch: da ihr (einmal) nach Geistesgaben strebt, <sup>12</sup> so sucht sie zur Erbauung der Gemeinde reichlich zu erhalten. Wer also in Zungen redet, soll beten, dass er es auch deute(n lerne). Denn wenn <sup>13</sup> ich in Zungenrede bete, so betet mein Geist, aber mein Verstand ist (da- <sup>14</sup> bei) unfruchtbar. Was soll ich denn also? Beten soll ich im Geiste, <sup>15</sup> beten aber auch mit dem Verstande, singen im Geist, singen aber auch mit dem Verstande. Denn, wenn du im Geiste den Segen sprichst, wie <sup>16</sup> soll der, welcher die Rolle des Laien inne hat, das Amen zu deinem Dankgebet sprechen, denn er weiss ja nicht, was du sagst? Du magst ja <sup>17</sup> schön danksagen, aber der andere wird nicht erbaut. Gott sei Dank, <sup>18</sup> ich rede mehr in Zungen, als ihr alle; aber in der Gemeindeversamm- <sup>19</sup> lung will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstand reden, damit ich auch andere unterweise, als tausend Worte in Zunge. Brüder, seid <sup>20</sup> nicht dem Verstande nach Kinder, sondern seid kindlich gegenüber der

‘in meinen Augen’, vor meinem Richterstuhl vgl. 6 2. **12** ζῆλωται vgl. 12 31. Der Plural πνευμάτων ist eigentlich inkorrekt, da der eine Geist alles wirkt <sup>12</sup> 11, es ist ebenso wie <sup>12</sup> 10 <sup>14</sup> 32 Hebr 1 7. <sup>14</sup> Apoc 22 6 Angleichung an den gewöhnlichen dem Juden wie dem Heiden geläufigen Sprachgebrauch (vgl. Exc. zu Rom 8 11 S. 42), der sich dadurch auch dem Christen rechtfertigt, dass ein Teil dieses Geistes ja sein individueller Besitz, also ‘sein Geist’ ist. **14** νοῦς s. Exc. zu Rom 7 13 ff. S. 37. Das negative ἀκαρπός ist nach seinem deutlichen Gegenteil προσεύξομαι resp. ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοί zu bestimmen: der νοῦς ist untätig und daher „unfruchtbar“ πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας. **15** τί οὖν ἐστίν; wie <sup>26</sup> Rom 3 9 <sup>6</sup> 15 <sup>11</sup> 7 leitet die Folgerung ein. **16—19** In echt paulinischer Weise wird nun nochmal wieder auf die Begründung zurückgegriffen und eine wiederholte Ermahnung angefügt. **16** ἰδιώτης ‘findet, wie unser Laie, seine nähere Bestimmung an dem jedesmaligen Contexte’ (Heinrici): hier also die nichtekstatischen Zuhörer, die übrige Gemeinde. ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον: vgl. Epictet II 4 5 ‘Wenn du ein Ehebrecher bist οὐδεμίαν χώραν δύνασαι ἀναπληρῶσαι ἀνθρωπικῇν, beispielsweise φίλου οὐ δύνασαι τόπον ἔχειν’. Hier = der die Rolle des Zuhörers innehat. Die Gemeinde spricht am Ende das Amen wie Apoc 5 14 <sup>7</sup> 12 <sup>19</sup> 4 Justin apol. I 65 3 67 5. Vgl. Ps. 105 48 II Esra 15 13 18 6 Deut 27 14—26. Rabbinische Stellen bei Wetstein z. St. Schoettgen Horae I 654 sq. Schürer Gesch. d. Volkes Israel II 458. **19** Der Gegensatz ἐν ἐκκλησίᾳ zeigt, dass Paulus die Glossolalie nur als private Andachtsübung im Kämmerlein hochschätzt vgl. v. 28. **20—25** Paulus argumentiert mit neuem Ansatz: In der Schrift ist gewissagt, dass die Zungenrede als göttliches ‘Zeichen’ erscheinen wird: aber auch dass ‘dieses Volk’ d. h. das verstockte Israel und jeder der ihm gleich ist nicht darauf hören, d. h. es nicht als göttlich anerkennen wird. Die Probe darauf könnt ihr täglich machen: ein Ungläubiger wird die Zungenredner für wahnsinnig halten. Die Glossolalie hat also in der göttlichen Heilsordnung nicht positiven Wert für die Erbauung der Gemeinde, sondern ist nur als σημεῖον d. h. als furchtbares Rätsel für die verstockten Ungläubigen von Gott geschickt. Daraus ergibt sich aber zugleich — und nun verlässt der Apostel die biblische Beweisführung und betritt ganz den Boden der Erfahrung und des gesunden Menschenverstandes — dass die Prophetie, welche auch auf Ungläubige eine herzbewegende Wirkung übt, etwas viel höheres sein muss. Die Einleitung bildet **20** eine Aufforderung zum



- 21 Schlechtigkeit, aber an Verstand Erwachsene! Im Gesetz steht geschrieben: »Durch Leute mit anderen Zungen und fremden Lippen will ich zu diesem Volke reden, und auch so werden sie mich nicht  
22 hören, spricht der Herr«. Also die Zungen sind ein Zeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen (bestimmt); das Prophezeien dagegen nicht für die Ungläubigen, sondern für die  
23 Gläubigen. Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkommt und alle in Zungen reden, und es kommen Laien oder Ungläubige herein,  
24 werden die nicht sagen, ihr wäret verrückt? Wenn aber alle prophezeien, und ein Ungläubiger oder Laie kommt herein, dann wird ihm  
25 von allen ins Gewissen geredet, von allen sein Urteil gesprochen, das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und dann wird er auf sein Antlitz fallen, Gott anbeten und bekennen, dass wahrhaftig Gott in

vernünftigen Nachdenken: Kindersinn möget ihr betätigen in sittlichen Fragen, aber wenn es sich um den Gebrauch des Verstandes handelt, müsst ihr euch als Erwachsene zeigen. τέλειος = „Erwachsen“ zu allen Zeiten ganz geläufig wie Eph 4<sup>13</sup> Hebr 5<sup>14</sup> vgl. zu 3<sup>2</sup>. 21 Als νόμος ist das ganze Alte Testament bezeichnet, denn die citierte Stelle ist Js 28<sup>11. 12</sup>: aber die LXX lautet διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἐτέρας ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ . . . καὶ οὐκ ᾗθέλυσαν ἀκοῦειν, also kann nicht die LXX citiert sein. Ebenso wenig aber ist es etwa eine eigene Uebersetzung des wesentlich zu LXX stimmenden Urtextes וכלשן שפה וכלשן אחרת ידבר אל העם הזה . . . וכי בלעני שפה וכלשן שפה וכלשן אחרת ידבר אל העם הזה . . . Dagegen berichtet Origenes Philocalia 9<sup>2</sup> (p. 55 Robinson) εὖρον γὰρ τὰ ἰσοδυναμοῦντα τῇ λέξει ταύτῃ ἐν τῇ τοῦ Ἀκύλου ἐρμηνείᾳ κείμενα, was zum mindesten beweist, dass der Wortlaut des Aquila dem Texte des Paulus näher kommt (er hatte z. B. sicher ἐτερόγλωσσος): ein Indicium mehr für die Vermutung, dass Paulus gelegentlich eine von LXX unterschiedene, auch Aquila bekannte Uebersetzung benutzt (s. Vollmer alttestam. Citate S. 28). Ihm selbst ist wohl die Umwandlung in die erste Person und das οὐδ' οὕτως zuzuschreiben. Aus dem Wortlaut des Citates darf man natürlich keine Folgerungen für das Wesen der Glossolie ziehen. Brauchbar erschien dem Paulus das Citat, weil ἐτερόγλωσσος darin vorkam, was er auf Glossolie deutete. 22 σημεῖον als göttliches Zeichen, das nicht verstanden wird auch Mat 12<sup>39</sup> σημεῖον Ἰωνᾶ (Heinrici). Hier sieht Paulus ganz von der ja eben concedierten Wertung der Glossolie als eines persönlichen Erbauungsmittels ab und fasst sie rein als ein Wunderzeichen, das Gott in die Welt geschickt hat, damit die Ungläubigen sich daran ärgern, was ihnen dann als Schuld angerechnet werden wird vgl. Rom 9<sup>18</sup> Mat 13<sup>13</sup> par. In der zweiten Satzhälfte, wo die Beziehung auf den Schriftbeweis ja aufgegeben ist, hat das zu ergänzende εἰς σημεῖον natürlich nicht diese präzise Bedeutung, sondern ist das Zeichen göttlicher Gnade, welches der Gemeinde verliehen ist. 23 ἰδιώτης ist, wie der Zusammenhang sicherstellt, hier jedenfalls (im Gegensatz zu 16) jemand, der das Zungenreden noch nicht kennt. Ein Mitglied der korinthischen Gemeinde kann es also nicht sein, ebenso wenig aber wegen v. 21. 22 etwa ein auswärtiger Christ; vielmehr wird dem Zusammenhang dieser Verse nur die Gleichsetzung von ἰδιώτης und ἄπιστος gerecht: die subjektive und objektive Bezeichnung des Nichtchristen. Beachtenswert ist, dass die Gemeindeversammlung also gelegentlich wohl auch Nichtchristen zugänglich ist: aus welchem Motiv, zeigt v. 25. 25 Wohl mit Recht findet Weinl Wirkungen des Geistes S. 183 hier die Geistesgabe geschildert, die

euch ist. Was soll es also, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, <sup>26</sup> so hat jeder sein Lied, jeder seine Belehrung, jeder seine Offenbarung, seine Zungenrede, seine Deutung: (aber das) alles soll zur Erbauung dienen. Wenn jemand in Zungen redet, (so nur) jedesmal zwei oder <sup>27</sup> höchstens drei und einer nach dem andern, und einer soll die Deutung geben. Wenn aber kein Dolmetsch da ist, soll (der Zungen- <sup>28</sup> redner) in der Gemeindeversammlung schweigen, und (nur) für sich und Gott reden. Propheten sollen zwei oder drei sprechen und die <sup>29</sup> andern sollen (die Rede) prüfen. Wenn aber einem andern (etwas) <sup>30</sup> offenbart wird, der da sitzt, so soll der erste schweigen. Denn ihr <sup>31</sup> könnt (recht wohl) einzeln prophezeien, damit alle (dabei) lernen und alle ermahnt werden. Und die Prophetengeister sind den Propheten <sup>32</sup> untertan, denn Gott ist nicht (ein Gott) der Unordnung, sondern des <sup>33</sup>

wir als 'Gedankenlesen' zu bezeichnen pflegen. V. **26** zeichnet den idealen Zustand (*ἕκαστος ἔχει*) und ist also doch indirekt Ausdruck des Wunsches: 'so soll es sein'. Oder ist der Satz bloss ungeschickt stilisiert und will sagen: 'Jeder, der einen Psalm oder eine Unterweisung usw. vortragen will, soll es zur Erbauung tun'; so dass also *ἕκαστος* durch *πάντα* wieder aufgenommen würde? Ueber Liederdichtung der Urgemeinde s. Weizsäcker Apost. Zeitalter s. <sup>2</sup> 557 ff.: er nennt als Beispiele u. a. Apoc 4 11 5 9. 10. 12. 13 11 17 ff. 15 3. 4 Luc 1. 2. **27** Es folgen nun die Anordnungen im Einzelnen. Das *ἕκαστος γλώσσαν ἔχει* wird nun für die praktische Anwendung reduciert: höchstens drei dürfen reden und nie ohne Hermeneuten. *ἀνὰ μέρος* 'abwechselnd' ist ganz üblich z. B. bei Aristoteles und Polybios. *εἰς* kann betont sein = 'nicht mehrere Ausleger' (Heinrici), weil die zuviel Zeit beanspruchen würden: aber *εἰς* kann ebensogut = betontem *τις* 'jemand' sein (Gegensatz *οὐδεὶς*). Letzteres scheint wegen v. 28 hier passender: es muss stets einer da sein, der die Glossolalie ausdeutet, sonst soll sie unterbleiben. **28** Vgl. v. 18. 19 *ἐν τῷ* d. h. zu Hause, nicht 'in der Gemeindeversammlung'. **29** Ebenso soll auch beim Auftreten von Propheten Mass gehalten werden: ihre Worte prüft die ganze übrige Gemeinde: wie Didache 11 7—12. **30** Also steht der Prophet, während die Gemeinde sitzt. **31** 'Ihr könnt ja alle zu Worte kommen, aber immer einer nach dem andern' (aber *πάντες* doch nur mit der v. 29 gegebenen Einschränkung). Das erste *πάντες* speciell nur auf die Propheten zu beziehen (Heinrici) geht wegen der folgenden *πάντες* nicht an: s. auch v. 5. **32** Und wenn ihr behauptet, der Geist lasse euch nicht schweigen (vgl. Mart. Polycarpi 7 *ὡς ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι*), so wisset dass echte Propheten Gewalt über ihren Geist haben, der ja **33<sup>a</sup>** von Gott ist und demnach der Ordnung nie widerstreben kann. *πνεύματα* s. zu 12. V. **33<sup>b</sup>—36** Anhangsweise wird die Beteiligung von Frauen an pneumatischem Sprechen grundsätzlich verboten.

Die vv. <sup>34—35</sup> werden in D und verwandten (abendländischen) Zeugen hinter v. 40 gesetzt. Die Umstellung ist leicht begreiflich, weil sie anscheinend hier den Zusammenhang der Anweisungen über Prophetie und Glossolalie, die v. 37—40 ja noch fortgeführt werden, störend unterbrechen. Man würde nie auf den Gedanken gekommen sein, den Tatbestand anders zu erklären, wenn nicht der Inhalt der Verse Bedenken erregte: hier ein absolutes Schweigegebot für die Frauen in der Gemeindeversammlung, dagegen c. 11 2—16 die Anweisung, die Frau habe sich beim Beten oder Prophezeien zu verschleiern — also indirekt doch eine Anerkennung ihres Rechtes zum öffentlichen Auftreten. Man hat den Widerspruch gelöst durch

34 Friedens. Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Weiber in den Gemeindeversammlungen schweigen: denn es kann ihnen nicht gestattet werden zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch 35 das Gesetz sagt. Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre Männer fragen. Denn es ist für ein Weib nicht anständig, 36 in einer Versammlung zu reden. Oder ist von euch das Wort Gottes 37 ausgegangen oder zu euch allein gekommen? Wenn einer ein Prophet oder Geistesbegabter zu sein glaubt, so muss er erkennen, dass, was 38 ich schreibe, des Herrn Gebot ist: wenn einer das aber nicht erkennt, 39 so wird er auch (von Gott) nicht erkannt. Also, meine Brüder, suchet 40 zu prophezeien, und das Zungenreden hindert nicht. Alles aber soll wohlانständig und der Ordnung nach geschehen.

15 Ich tue euch aber, ihr Brüder, das Evangelium kund, das ich

die Annahme, v. 34. 35 stammten nicht von Paulus, sondern seien eine alte nach I Tim 2 11. 12 gebildete Randbemerkung eines Lesers, die in den meisten Handschriften hinter v. 33, in D usw. hinter v. 40 in den Text gedrungen sei (so Schmiedel und Bousset: Heinrici hält die Verse für eine von Paulus selbst stammende Randnotiz). Nun ist es andererseits freilich möglich, die Vorschriften von c. 11 auf 'Hausgottesdienst' oder 'Teilversammlungen' zu beziehen und so den Widerspruch zu beseitigen: ἐν ἐκκλησίᾳ steht ja faktisch nicht da. Es ist das aber auch nur eine abstrakte Möglichkeit, und kein unbefangener Erklärer wird bei c. 11 an etwas anderes als die normale Gemeindeversammlung denken. Und ebenso steht es mit der anderen Vermutung, dass Paulus c. 11 zwar das προφητεῖν unter Einschränkung hinnehme, hier aber ein 'anderes Reden der Frauen', das wir positiv nicht näher bestimmen könnten, verbiete und das in Verbindung mit dem Missbrauch der Glossenrede stehe (Heinrici); Clemen Paulus I 73 denkt an das Verbot 'Kritik zu üben': möglich ist das, aber wenig überzeugend, denn die unanfechtbar richtige Stellung der Verse zwischen 33<sup>b</sup> und 36 lässt ein allgemeines Verbot ekstatischen und zugleich sonstigen erbaulichen (διδασκαλία, ἐμνηστεία, εὐχαριστία) Redens als das nächstliegende erscheinen. Ohne den Rückblick auf c. 11 würde auch niemand es anders aufgefasst haben. Es bleibt beim vollendeten Widerspruch: wer ihn dem Paulus nicht zutraut, mag v. 33<sup>b</sup> — 36 als interpoliert erklären, nicht aber bloss v. 34. 35 wegen D usw., denn auch die Berufung auf die kirchliche Sitte hat in 11 2. 16 ihre Parallele. Wer die zu 7 11 gegebene Erklärung für richtig hält, wird auch hier an die Möglichkeit eines Widerspruches beim Apostel glauben: c. 11 ist das 'Beten' und 'Prophezeien' der Frau ungern concediert, aber der Schleier unbedingt gefordert. Hier kommt die eigentliche Meinung des Apostels zu Tage: die Frau soll überhaupt schweigen: διδασκαλεῖν soll sie natürlich nicht, aber auch nicht einmal zum Zwecke des μαθεῖν darf sie öffentlich reden.

34 ὁ νόμος Gen 3 16 35 Paulus denkt also an Ehefrauen: daraus folgt nicht, dass unverheiratete öffentlich reden dürften! Ueber diese spricht er eben nicht. 35<sup>b</sup> ist allgemeine Anschauung der antiken (und nicht blos der antiken) Welt. 36 Scharf pointierter Schluss dieser Ausführungen, der wieder auf 33<sup>b</sup> zurückweist. V. 37—40 folgt der Abschluss des ganzen Abschnittes c. 12—14. Wenn einer sich diesen meinen Anordnungen gegenüber auf Offenbarungen des Geistes beruft, so mag er eine διάκρισις πνεύματος vornehmen: sagt ihm sein Geist, dass meine Vorschriften Gebote des Herrn sind (7 25. 40), dann hat er den echten Geist Gottes. 38 Erkennt er dies nicht an, so redet ein böser Geist aus ihm: Gott wird dann auch ihn nicht anerkennen (13 12). 39 Wiederholung dessen, was ihm das Wichtigste ist. XV Ohne



euch gepredigt habe, das ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch feststeht, durch das ihr auch gerettet werdet: Wie habe ichs euch verkündigt, wenn ihr es behalten habt — ihr müsstet denn umsonst gläubig geworden sein? Nun, ich habe euch als Hauptstück überliefert, was ich auch überkommen habe, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften, und dass er begraben wurde, und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift, und dass er gesehen

inneren oder äusseren Zusammenhang mit dem vorhergehenden folgt nun die Behandlung eines neuen Themas. Wir können auch hier nur wieder vermuten, dass der verlorene Brief der Korinther die Veranlassung zur Erörterung des Problems der leiblichen Auferstehung gegeben habe. 1 παραλάβετε muss hier das aktive 'annehmen' bedeuten, wenn nicht eine Tautologie zum vorhergehenden entstehen soll — und και verlangt eine Weiterführung des Gedankens. ἐστήκατε nicht zu pressen: in Wirklichkeit lässt das 'Feststehen' der Korinther, wie der bisherige Wortlaut des Briefes selbst zeigt, recht viel zu wünschen übrig. Es ist die theoretische Betrachtung, 'in welchem der Grund eures Glaubens liegt'. Daher auch γνωρίζω, obwohl es eigentlich nur ein Erinnern an Bekanntes ist. In 2 ist die Konstruktion schwierig. Die natürlichste Lösung scheint die zu sein, hinter σώζεσθε einen Punkt zu machen und das Folgende als Fragesatz zu fassen (wie Uebers.): so Joh. Chrysost. X 351<sup>e</sup> Montf. Also nur rhetorisches Umspringen aus der Aussageform in die bei Paulus so beliebte lebhafteste Frageform wie 147 Rom 10 6—8. ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστεύσατε wäre dann inhaltlich: 'falls ihr's nicht von euch geworfen habt'. Das mehrdeutige τίνι λόγῳ ist dann wie oft = *quo modo*. Die Mehrzahl der Exegeten construiert anders: 'durch die ihr auch gerettet werdet, wenn ihr festhaltet, mit was für Rede ich sie euch verkündigt habe — ihr müsstet denn fruchtlos gläubig geworden sein' (Schmiedel, ähnlich Bousset) oder 'ich tue euch kund das Evangelium . . nämlich in welcher Weise ich es euch verkündigte, wenn ihr nämlich (wie ihr es tut, es) festhaltet, es wäre denn, dass ihr umsonst gläubig geworden wäret' (Heinrici, ähnlich Bachmann). 3 ἐν πρώτοις = *in primis* 'hauptsächlich' vom Rang: Epictet Enchir. 20 Plato rep. VII 522<sup>e</sup>. παρέδωκα . . παρέλαβον wie 11 23: aber hier fehlt bezeichnender Weise ἀπὸ τοῦ κυρίου, denn Paulus giebt das Wissen der Urgemeinde und fügt sein eigenes hinzu. Christus ist 'für unsere Sünden' gestorben vgl. Rom 3 25 ff. 4 25 6 6—10 Gal 3 13. 14 II Cor 5 19. Eine Andeutung, wie Paulus dafür den Schriftbeweis geliefert hat, giebt Rom 4 25 (Js 53 4. 5. 12 so auch Act 8 32. 33 I Petr 2 24) und Gal 3 13 (Deut 21 23) 4 Den Schriftbeweis für die Auferstehung am dritten Tage giebt Paulus nirgendwo: aber er wird Mt 12 40 durch Jona 2 1. 2 und Act 2 25—28 13 35 durch Ps 15 8—11 geliefert: Act 13 34 wird auch Js 55 3 herangezogen. 5—8 Zu der grundlegenden Unterweisung, die Paulus den Korinthern einst gegeben hat, gehörte also auch ein historischer Beweis für die Auferstehung, der hier um seiner fundamentalen Bedeutung willen ausführlich wiederholt wird. Der Apostel zählt die ihm bekannten Erscheinungen des Auferstandenen auf und zwar in chronologischer (ἐπειτα . . ἔσχατον) Reihenfolge: es sind sechs: 1 dem Kephas, 2 den Zwölfen, 3 den Fünfhundert, 4 dem Jakobus, 5 allen Aposteln, 6 dem Paulus. Unsere Evangelien erwähnen 1: Luc 24 34, vielleicht auch der Schluss des Petrus vgl. 2: vielleicht Joh 20 19—23. (An dieser einzigen Stelle, wo er die Tradition der Urgemeinde wiedergiebt, gebraucht Paulus den Terminus οἱ δώδεκα). 5: man kann an Mt 28 16—20 Mc 16 14—19 Lc 24 36—48 denken (falls diese Stellen nicht

6 wurde von Kephias, dann von den Zwölfen. Dann wurde er von über  
 fünfhundert Brüdern auf einmal gesehen, von denen die Mehrzahl noch  
 7 jetzt leben, einige aber sind entschlafen. Dann wurde er gesehen von  
 8 Jacobus, dann von allen Aposteln, zuletzt von allen aber auch von  
 9 mir, wie der Fehlgeburt. Denn ich bin der letzte der Apostel, der  
 ich nicht wert bin, Apostel zu heissen, weil ich die Gemeinde Gottes  
 10 verfolgt habe. Durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin, und  
 seine Gnade gegen mich ist nicht vergeblich gewesen, sondern mehr  
 als sie alle habe ich gearbeitet, aber nicht ich, sondern die Gnade Got-  
 11 tes (,die) mit mir (war). Ob nun ich (es bin) oder jene: das predigen  
 12 wir und daraufhin seid ihr gläubig geworden. Wenn aber von Chri-  
 stus gepredigt wird, dass er von den Toten auferstanden ist, wie sagen

auf 2 zu beziehen sind), doch muss man sich klar machen, dass Paulus hier jedenfalls nicht die v. 5 genannten Zwölf, sondern einen weiteren Kreis versteht. Die uns sonst unbekannte Erscheinung 3 will v. Dobschütz „Ostern und Pfingsten“ mit dem Pfingstereignis Act 2 identifizieren, was aber grosse Schwierigkeiten hat (s. zu d. St.). Keine Parallele lässt sich zu 4, der Erscheinung an Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal 1<sup>19</sup> 2<sup>9.12</sup>), ausfindig machen. Auch 6 fehlt in den Evangelien, wird aber Act 9 ausführlich erzählt. Klar zu Tage liegt jedenfalls, dass die hier gebotene Tradition der Urgemeinde von der in den Evangelien reproducierten aufs stärkste abweicht. Näheres s. im Kom. zu den Auferstehungsberichten der Evangelien. 6 ἐφάπαξ wegen der grossen Zahl zugesetzt, natürlich ist er auch den Zwölfen und später ‘allen Jüngern’ ‘auf einmal’ erschienen. 6<sup>b</sup> betont die gute Bezeugung dieser Erscheinung. 7 ist der Ausdruck τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν mit Absicht gewählt und bereitet auf 8 vor. 8 Grundlegend ist für Paulus die Gleichartigkeit der ihm zu Teil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen mit den früheren. Erst erscheint der Herr den Söhnen, dann zuletzt dem Schmerzenskind des Hauses (daher der Artikel τῷ ἐκτρ.). Das tertium comparationis mit dem ἐκτρωμα ist das Anormale der Geburt und die Unreife des Geborenen im Vergleich mit den übrigen Söhnen: v. 9 wird das wenigstens etwas erläutert. Packend ist der Uebergang aus diesem Ausdruck der tiefsten Demut zu dem stolzen καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ. 10 κενός = erfolglos wie 58 Phil 2<sup>16</sup> I Thess 2<sup>1</sup> 3<sup>5</sup> vgl. Js 65<sup>23</sup>. Die Stelle lehrt keinen Synergismus, sondern ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί gehört zusammen als ob da stände ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί (wie der byzantinische Text sowohl wie ägyptische und lateinische Zeugen bieten). 11 In diesem Punkte könnte ihr euch nicht auf eine abweichende Tradition der Ur-apostel (ἐκεῖνοι) berufen: wir lehren einstimmig dasselbe und ihr seid auf diese Lehre hin seinerzeit Christen geworden. 12 Jetzt erst wird die These der bekämpften Gegner genannt, sie bezweifelten nicht speciell die Auferstehung Christi, sondern waren ganz allgemein der Ansicht: ‘es giebt keine Auferstehung der Toten’ (so auch v. 16. 29. 32). Wenn diese Leute die auch im Altertum häufige Auffassung von der völligen Vernichtung der Persönlichkeit durch den Tod vertraten, so bleibt es rätselhaft, wieso sie haben Christen werden können (v. 12 ἐν ὑμῖν). Auch hätte Paulus dann diese principielle Frage deutlich bezeichnen und auf sie eingehen müssen. Vielmehr werden jene Gegner an der ‘jüdischen’ Auferstehungslehre Anstoss genommen (vgl. Act 17<sup>32</sup>) und ihr gegenüber die griechische Lehre von der Unsterblichkeit nur der Seele betont haben. Heinrici hat (1880 S. 466) treffend auf Justin

denn einige unter euch, es gebe keine Totenaufstehung? Wenn es 13  
aber keine Totenaufstehung giebt, so ist auch Christus nicht aufer-  
standen. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist unsere Pre- 14  
digt ohne Inhalt und euer Glaube ohne Inhalt. Und wir werden als 15  
falsche Zeugen Gottes erfunden, weil wir bezeugt haben gegen Gott,  
dass er Christus auferweckt habe, den er nicht auferweckt hat, sinte- 16  
mal die Toten nicht auferstehen. Denn wenn die Toten nicht aufer-  
stehen, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus 17  
nicht auferstanden ist, so ist euer Glaube töricht, so seid ihr noch in  
euren Sünden. Dann sind auch die in Christus Entschlafenen verloren. 18  
Wenn wir allein in diesem Leben auf Christus unsere Hoffnung gesetzt 19  
haben, so sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen. Nun ist aber 20  
Christus von den Toten auferweckt, der Erstling der Entschlafenen.  
Denn da durch einen Menschen der Tod (gekommen ist), so auch durch 21  
einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle 22

dial. 80 p. 307<sup>a</sup> hingewiesen, wo der Apologet sich gegen „sogenannte Christen“ wendet, οὗ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν. Gegen einen blossen Unsterblichkeitsglauben wendet sich auch des Athenagoras Schrift de resurrectione carnis. 13—19 Paulus argumentiert nun von der v. 1—11 gewonnenen historisch unanfechtbaren Position aus, zunächst indirekt: wäre die Leugnung der Totenaufstehung berechtigt, so könnte auch Christus nicht auferstanden sein, woraus dann die Unwahrhaftigkeit der Apostel (v. 15) und die Unsinnigkeit des Christenglaubens überhaupt folgern würde (v. 17), der dann seine Hoffnung auf einen Toten gesetzt hätte (v. 18). Diese letzten Konsequenzen gehören nicht mehr zum logischen Beweis, sondern sind mehr bestimmt als ‘Enthymenata’ auf das Gemüt zu wirken. Mit v. 20 geht der logische Beweis weiter: nun ist aber die notwendige Folgerung aus eurem Satze falsch, ergo auch die Voraussetzung. 14 κενός wie v. 17 μάταιος ‘inhaltsleer’. V. 15 ff. giebt durch die Wiederholungen des gegnerischen Satzes als concessum ihm die lebhaftete Betonung: so spricht man beim Diktieren, es ist kein ‘Schriftstil’. 17 ‘Ihr seid noch in euren Sünden’, weil (s. Rom 4<sup>25</sup> 5<sup>11</sup>) die Auferstehung notwendiges Correlat zum Sühnetod ist: nur der erhöhte Christus spendet das die Sünde überwindende πνεῦμα. (Rom 14: Holtzmann neutest. Theol. II 113 f.). 18 κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ist cum grano salis gesagt, denn wenn es keinen auferstandenen = erhöhten Christus giebt, ist die ganze Vorstellung des ἐν Χριστῷ εἶναι (zu Rom 6<sup>11</sup>. Deissmann Die Formel in Christo Jesu 1892) ein Wahn. Korrekt wäre ‘die entschlafen sind in der Einbildung in Christus zu sein’. 19 So wie jene im Tode verloren, so wären wir im Leben zu beklagen, da wir einem Phantom nachjagten. 20—28 folgt nun der positive Beweis für die Auferstehung der entschlafenen Christen auf Grund der Erweckung Christi selbst. 20<sup>a</sup> krönt den v. 12—19 geführten indirekten Beweis. Aus der tatsächlich erfolgten Auferstehung Christi folgt zunächst die Möglichkeit einer Auferstehung auch für andere Tote. Mit 20<sup>b</sup> schickt Paulus sich an, die Wirklichkeit dieser Auferstehung zu erweisen. Zu ἀπαρχή vgl. Col 1<sup>18</sup> Act 26<sup>23</sup>. Christus ist der erste einer grossen Schar. Das folgert der Apostel 21—22 direkt aus der Parallelisierung Christi mit seinem ‘Typus’ Adam, die er hier wie nachher v. 45 ff. und Rom 5<sup>12</sup> ff. als bekannten Lehrsatz der Theologie vor-



sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden.  
23 Jeder aber in seiner Klasse. Der Erstling (ist) Christus, dann die Chri-

aussetzt. Rom 5 wird die Gewissheit der universalen Gnade, hier die der Auferstehung aus der Parallele erschlossen. 23—24 Das Verständnis der folgenden Ausführungen ist nicht absolut sicher zu stellen. Der Wortlaut sowohl wie die Art des Argumentierens in v. 22 gebietet zunächst, auch das zweite πάντες scharf zu fassen. Es sollen alle Menschen in Christus zum Leben erweckt werden, nicht bloß die als Christen gestorbenen. V. 23 belehrt darüber, dass man nun aber nicht erwarten dürfe, dass etwa jeder entschlafene Christ auch sofort (vgl. die zu v. 12 citierten Gegner Justins) oder 'nach drei Tagen' wieder lebendig werde: sondern alle zusammen werden sie auferstehen, sobald in der genau geordneten Abfolge der letzten Dinge die Reihe an sie kommt (vgl. 52, genauer I Thess 4 13—18 beschrieben); die Auferstehung erfolgt nach 'Klassen'. Der Wortlaut legt es nahe, in v. 23 ζωοποιηθήσεται durchweg zu ergänzen, also ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ . . ., εἶτα τὸ τέλος ζωοποιηθήσεται als drei gleichartige Glieder zu fassen, wobei τέλος dem ἀπαρχή gut entspricht: drei τάγματα, 1) Christus (mit dessen Auferstehung ja die 'Eschatologie' des Urchristentums bereits begonnen hat), 2) die Christen, 3) 'der Rest' d. h. die ungläubig gestorbenen Heiden und Juden, die nach Rom 11 32 5 12—18 auch am Ende noch der göttlichen Erbarmung teilhaftig werden sollen. Zu dieser Auffassung passt gut, dass dann der Nennung des τάγμα in Fall 2 und 3 beidemale sofort die Zeitangabe folgt 2) ἐν τῇ παρουσίᾳ und 3) ὅταν παραδίδοι usw. (bei 1 ist sie unnötig). Diese Erklärung setzt voraus, dass τὸ τέλος nicht bloß abstrakt 'das Ende, die Vollendung', sondern concret 'der Rest, der noch übrige letzte Teil der Menschheit' bedeute. Das scheint möglich, denn τέλος wird, wenn auch selten, gelegentlich concret gebraucht: Js 19 15 καφαλὴν καὶ οὐράν, ἀρχὴν καὶ τέλος. Aristoteles de generatione animalium I 18 p. 725<sup>b</sup>8 'aus dem Körper scheidet aus τὸ ἐκ τῆς τροφῆς γινόμενον τέλος' d. h. was schliesslich von der Nahrung noch übrig ist (= περίττωμα). Sachlich wäre der Hilfsgedanke zu ergänzen, dass die ungläubig verstorbenen im Jenseits noch vor ihrer Auferstehung bekehrt würden, so dass auch sie ἐν Χριστῷ auferweckt werden könnten: der 'pneumatische' Leib ist ja nach v. 44 f. Voraussetzung der Auferstehung und kann, weil er πνεῦμα ist, natürlich nur Christen zuteil werden. Eine weitere Stütze dieser Auffassung der Stelle ist der Umstand, dass Apoc 20 ebenfalls zwei durch das messianische 'Zwischenreich' getrennte Auferstehungen gelehrt werden. Dass Paulus in solchen Momenten, wenn er den Universalismus der Gnade predigt (wie Rom 5 12—18 11 32), sich in Widerspruch setzt mit der sonst bei ihm sich findenden Ansicht, die Ungläubigen seien 'Verlorene' I Cor 1 18 II Cor 2 15. 16 4 3 Phil 1 28 Rom 9 22, entspricht seiner unsystematischen, impulsiven Art des Denkens (vgl. Teichmann paul. Vorstellungen v. Auferstehung S. 107 ff.), dass er die Auferweckung der ungläubig Verstorbenen nur eben andeutet, von ihrer vorauszusetzenden Bekehrung völlig schweigt, erklärt sich aus der vorliegenden Aufgabe der Belehrung christlicher Zweifler. Fasst man aber τέλος in dem üblichen apokalyptischen Sinn 'Weltende' 1 8 10 11 Mt 24 13. 14 u. ö. auf, so verliert damit die Bezugnahme auf die Ungläubigen ihre beste Grundlage, obwohl sie sich auch so halten lässt als nicht ausgesprochene Selbstverständlichkeit (Schmiedel): man wird dann aber doch lieber das zweite πάντες v. 22 cum grano salis nehmen = 'alle Christen' und die so entstehende Ungleichheit der beiden πάντες als eine der vielen Sorglosigkeiten in der Ausdrucksweise des Apostels ansehen (Heinrici). Dann ist in v. 23 von zwei

sten bei seiner Ankunft, dann der Schluss, wenn er das Reich Gott und 24 dem Vater übergibt, nachdem er jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht vernichtet hat. Denn er muss Herrscher sein, bis »er legt alle 25 »Feinde unter seine Füße«. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. 26 Denn »alles hat er unter seine Füße getan«. Wenn es aber heisst, dass 27 »alles« (ihm) untergeordnet ist, so natürlich ausser dem, der ihm alles untergeordnet hat. Wenn ihm aber alles untergeordnet ist, dann wird 28 auch der Sohn selbst sich dem unterordnen, der ihm alles untergeord-

τάγματα, Christus und den Christen, die Rede — darnach kommt 'das Ende', welches ohne nähere Beziehung zum Hauptthema in einem kleinen apokalyptischen Excurs v. 23—28 beschrieben wird (vgl. etwa Phil 2 9—11). Der Vorzug dieser Erklärung besteht in der leichteren Fassung von τέλος und dem Vermeiden des Hilfsgedankens der Bekehrung der Ungläubigen im Jenseits, ihr Nachteil darin, dass v. 23 ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι seine Pointe verliert, wenn es eigentlich nur ein auferstehendes τάγμα, das der Christen, giebt: auch die unscharfe Fassung von v. 22 erweckt Bedenken. 24 καταργήσῃ hat hier den Wert des Futurum exactum. Unterworfen werden im messianischen Siegeskampf sowohl menschliche wie dämonische (v. 26) Gewalten. Das mit der Parusie beginnende messianische Zwischenreich endet mit der Vernichtung des Todes, wie Apoc 20 14 (vgl. Js 25 8 IV Esra 8 53 syr. Apoc. Baruch 21 23; auch Test. Levi 18. Bousset Judentum<sup>2</sup> 290), wodurch allen Auferstandenen ewiges Leben verbürgt wird. In diesem Zwischenreich findet das συμβασιλεύειν Χριστῷ der Christen statt (4 8 Rom 5 17 Apoc 3 21 20 6), die nun stets bei ihrem Herrn sind I Thess 4 17: in dieser Zeit werden sie auch 'die Engel richten' 6 3 Apoc 20 4. Ueber die jüdischen Quellen dieser apokalyptischen Vorstellungen s. zu Apoc 20 und Bousset Judentum<sup>2</sup> 330 ff. Weber jüd. Theol.<sup>2</sup> 372 ff. Dass der Messias am Ende des Zwischenreichs seine Herrschaft Gott übergeben wird, ist im interimistischen Charakter des Zwischenreichs begründet: IV Esra 7 29 wird sogar der Tod des Messias am Ende seiner Herrschaft angenommen. 25 δεῖ nach göttlicher Ordnung der letzten Dinge Mt 17 10 24 6 Joh 3 14 u. ö. Für den Kampf des Messias und seinen Ausgang sowohl, wie für die zeitliche Begrenzung seiner Herrschaft wird der Schriftbeweis erbracht aus Ps 109 1. Zu θῆ ist Christus Subjekt, wie v. 27<sup>a</sup> zu ὑπέταξεν: das zeigt 27<sup>b</sup> klar, denn die Korrektur wäre sinnlos, sobald Gott schon 27<sup>a</sup> als Subjekt gedacht wäre vgl. auch Phil 3 21. Das Citat begegnet noch Mat 22 44 (= Mc 12 36 Lc 20 42. 43) Hebr 1 13 und entspricht da dem Text der LXX: ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Die Variante des Paulus ἄχρι οὗ kommt sonst nicht vor, dagegen hat ὑπὸ τοὺς πόδας eine Parallele bei Mat ὑποκάτω τῶν ποδῶν. Dass schon die Juden Ps 109 messianisch deuteten, folgt aus Mt 22 44 par. 26 Die Besiegung des Todes ist die letzte Tat des Messias: danach erfolgt die Uebergabe der Herrschaft und die (durch Besiegung des Todes ermöglichte?) allgemeine Auferstehung. Der Tod personifiziert oft bei Juden (s. o.) und Griechen (Rohde Psyche II<sup>2</sup> 249 1. Usener Götternamen 368. Robert Thanatos Berl. Winckelmannsprog. 1879. Gruppe griech. Mythol. Index s. v. Thanatos). V. 27<sup>a</sup> liefert den Beweis für 26 aus dem Wortlaut von Ps. 8 7: πάντα, also auch der Tod. Analoge Schlussfolgerung aus derselben Stelle Hebr 2 8. Im Talmud Bab. Rasch haschanah f. 21<sup>b</sup> (III p. 349 Goldschmidt) wird Ps. 8 auf Moses bezogen, wie Sanhedrin f. 108<sup>b</sup> (VII 489 Goldschmidt) Ps. 109 1 auf Abraham. In 27<sup>b</sup> dann die Verwahrung gegen Missdeutung des πάντα: Gott natürlich ausgenommen. 28 Während beim Zwischenreich

29 net hat, damit Gott alles in allem sei. Denn was werden denn die tun, welche sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt 30 nicht auferstehen, was lassen sie sich denn noch für sie taufen? Wozu 31 schweben wir denn jede Stunde in Gefahr? Tag für Tag sterbe ich, Brüder, so wahr ich mich eurer in Christus Jesus meinem Herrn rühme. 32 Wenn ich nach Menschenweise in Ephesus den Tierkampf bestand, was nützt es mir? Wenn die Toten nicht auferstehen, dann »lasst uns

der Messias handelnd neben Gott tritt und ihn für den Betrachter sogar verdrängt, ist nachher wieder Gott allein Regent. Das an 8 6 Rom 11 36 anklingende Wort erhält besonderen Inhalt bei der Annahme einer v. 24 berücksichtigten ἀποκατάστασις πάντων. Auf die Formel hat die hellenistische Mystik eingewirkt (s. zu Rom 11 36). πάντα εἶναι τινι 'jemanden alles sein' ist geläufige Redensart s. Wetstein z. St. Eine Parallele Macrobius Sat. I 20 11 *Herculem hunc esse τὸν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἥλιον*. Corp. Inscr. Lat. X 3800 = Dessau Inscr. lat. sel. II 4362: *te tibi una, quae es omnia, dea Isis*. 29—34 Weitere Gründe für den Auferstehungsglauben aus Gemeindebrauch und aus der Lebenshaltung des Apostels: nicht logisch zwingend aber praktisch eindrucksvoll. 29 τί ποιήσουσιν; sentiitiöses Futurum Kühner-Gerth II 1 S. 171, 3.

Die Sitte der VICARIATSTAUFEN, d. h. dass man sich für einen ungetauft verstorbenen stellvertretend taufen liess, hat sich in Sekten noch lange gehalten. Joh. Chrysostomus z. St. (t. X p. 378<sup>o</sup> Montf.) berichtet von den Marcioniten: ἐπειδὴ γὰρ τις κατηχούμενος ἀπέλθῃ παρ' αὐτοῖς, τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύψαντες προσίασι τῷ νεκρῷ καὶ διαλέγονται καὶ πυνθάνονται, εἰ βούλοιο λαβεῖν τὸ βάπτισμα. εἴτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκρινομένου ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησὶν, ὅτι δὴ βούλοιο βαπτισθῆναι, καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος (= Catene 310). Epiphanius haer. 28, 6 kennt die gleiche Sitte als παράδοσις bei den Kerinthianern, auch Tertullian de resurr. 48 adv. Marc. V 10 weist auf sie hin. In Afrika spendete man (vgl. Philastrius haer. 49 über Montanisten) den Toten selbst Taufe und Abendmahl vgl. Conc. Carth. III (397) c. 6 *item placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur . . . deinde cavendum est, ne mortuorum etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat*. Aus der griechischen Welt käme als Parallele die stellvertretende Feier der Dionysischen Orgien für ungeweiht Verstorbene in Betracht Orphica fr. 208 Abel: ὄργια τ' ἐκτελέσουσι, λύσιν προγόνων ἀθεμίτων μαϊόμενοι vgl. Rohde Psyche<sup>2</sup> II 128<sup>6</sup>. Auch II Macc 12 43. 44 kann hierhin gezogen werden vgl. S. Reinach in Strena Helbigiana 245. Von einem stellvertretenden Taurobolium (Heinrici 476 Anm. 2) wissen wir nichts.

καὶ nach Fragewörtern steigernd s. Kühner-Gerth II 2 S. 255. 30 ἡμεῖς = ich. 31 ἀποθνήσκω 'bin ich in Todesgefahr' vgl. Rom 8 36 II Cor 4 11 11 23. ἡ ὑμετέρα καύχησις, ἣν ἔχω = der Ruhm, den ich mir an euch (durch eure Bekehrung 9 2 vgl. Rom 15 17) erworben habe. 32<sup>a</sup> κατὰ ἄνθρωπον (vgl. Rom 3 5) = wie ein gewöhnlicher Mensch, nicht im Hinblick auf meine göttliche Aufgabe. θηριομαχεῖν wörtlich zu nehmen geht darum nicht an, weil Paulus in der genauen Aufzählung seiner Leiden II 11 23—29 nichts von einem Tierkampf sagt, auch in Act nichts davon berichtet wird, und der Apostel als römischer Bürger überhaupt nicht ad bestias verurteilt werden konnte, ohne sein Bürgerrecht zu verlieren, während er es doch bei der Verhaftung in Caesarea noch besitzt. Vgl. Puchta Institutionen II<sup>8</sup> § 220, 1<sup>a</sup> (S. 120) Digest. 28, 1, 8 4 *Hi vero, qui ad ferrum aut ad bestias aut in metallum damnantur, libertatem perdunt* vgl. Dig. 48, 19, 29. Aufrührer konnten ad bestias verurteilt werden Dig. 48, 19, 38 2. Vgl. Momm-



»essen und trinken, denn morgen sind wir tot«. Irret euch nicht: 33  
 'Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten'. Werdet rechtschaffen nützlich- 34  
 tern und sündigt nicht: denn manche Leute haben keine Erkenntnis  
 von Gott: ich sag's euch zur Beschämung! Aber, wird man sagen, 35  
 wie stehen die Toten auf? Mit was für einem Leibe kommen sie? Du 36  
 Tor, was du säest, wird nicht lebendig gemacht, wenn es nicht stirbt,  
 und was du säest, ist nicht der zukünftige Leib, sondern ein nacktes 37  
 Korn etwa von Weizen oder sonst einer (Frucht). Gott aber giebt ihm 38  
 einen Leib, wie er will, und jeder der Samenarten einen besonderen  
 Leib. Nicht jedes Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist 39

sen röm. Strafrecht 925 ff. Es ist also bildlich zu fassen wie Ign. Rom 5 1 ἀπὸ  
 Συρίας μέρχι Πώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης . . δεδεμένους δέκα λεο-  
 πάροισι, ὃ ἐστὶν στρατιωτικὸν τάγμα. Paulus erwartet den Lohn bei der  
 Parusie. 32<sup>b</sup> Ueber die Verbreitung dieser, hier durch Js 22 13 belegten, Ge-  
 sinnung in der Kaiserzeit vgl. E. Maass Orpheus 207 ff. z. B. Buecheler  
 Carm. epigr. 187<sup>2</sup> *quod comedi et ebibi tantum meu(m) est* (ebenda 182.  
 244) 189 *si quid vis facere, te vivo fac dulciter* (vgl. 84. 85. 109. 185.  
 186. 190 u. ö.). Belege aus Schriftstellern bei Wetstein z. St., am bekann-  
 testen Horaz Carm. I 4, II 3, IV 7. 33 μὴ πλανᾶσθε s. zu 6 9. Der jam-  
 bische Trimeter φθείρουσιν ἡθὴ χρησθ' ὁμιλίας κακαί stammt aus Menanders  
 Komödie Thais (fr. 211 Fragm. Com. Graec. Meineke) und ist sprichwört-  
 lich geworden. Sinn: wenn ihr mit Leuten verkehrt, welche die Auferste-  
 hung läugnen, wird man die Folgen bald an euren Sitten merken. 34 Er-  
 wacht aus eurem Rausche: die γνώσις eurer Verführer ist in Wahrheit ἀγνωσία,  
 deren man sich zu schämen hat. Wenn die Gegner die zu 12 charakteri-  
 sierte aus Justin belegte Ansicht vertreten, so werden sie genau genommen  
 von der Polemik v. 21—34 nicht getroffen, da ja die Seele auch ohne Auf-  
 erstehung des Leibes Lohn oder Strafe erhalten kann. Aber für Paulus ist  
 ein Fortleben nach dem Tode ohne Leib undenkbar, deshalb kann er so wie  
 in v. 32 argumentieren. Mit v. 35 beginnt die Erörterung über das Wie der  
 Auferstehung im Einzelnen, speciell über den Auferstehungsleib. An dem  
 Gleichnis vom Samenkorn wird zunächst 36 die Notwendigkeit des Todes  
 (wie Joh 12 24), sodann 37—38 der Vorgang der Bekleidung mit dem neuen  
 Auferstehungsleibe erläutert. Nicht dieser irdische Leib steht auf, sondern  
 wir erhalten einen neuen Körper. Verwandte Gedanken finden sich nicht,  
 wie man vielfach angenommen hat, in den eleusinischen Mysterien (Rohde  
 Psyche<sup>2</sup> I 291 ff.), wohl aber bei alten Rabbinen: Meir hat (um 150) mehr-  
 fach unter Anlehnung an Ps. 71 (72)<sup>16</sup> auf die Frage, ob die Toten nackt  
 oder bekleidet auferstehen, geantwortet *Wenn das Weizenkorn, welches  
 nackt begraben wird, mit vielen Gewändern bekleidet hervorkommt, um  
 wie viel mehr die Frommen, die in ihren Kleidern begraben werden.*  
 (Sanhedrin f. 91<sup>a</sup>) vgl. Bacher Aggada d. Tanaiten II 67 ff. ebenda S. 343 f.  
 ein anderes Gleichnis Wetstein z. St. und zu Joh 12 24. Aber Paulus fasst  
 hier den himmlischen Leib als die Bekleidung der 'nackten' Seele (II Cor 5 3),  
 die ihr altes Kleid in der Erde lässt. Die Möglichkeit der Beschaffung eines  
 aus völlig anderer Substanz bestehenden Leibes wird im Folgenden nur an  
 der Tatsache erwiesen, dass wir ja aus Erfahrung Leiber der verschieden-  
 sten Substanzen kennen. εἰ τύχοι wie Cleanthes fr. 529 v. Arnim (bei Sextus  
 adv. math. IX 89): ζῷον ζῆου κρεῖττόν ἐστιν, ὥς ἵππος χελώνης εἰ τύχοι, καὶ  
 ταῦρος ὄνου καὶ λέων ταύρου. 39 Schon die Fleischessubstanz der irdischen

das der Menschen, ein anderes Fleisch das des Viehes, ein anderes  
 40 Fleisch das der Vögel, ein anderes das der Fische. Und es giebt himm-  
 lische Leiber und irdische Leiber. Aber anders ist der Glanz der himm-  
 41 lischen und anders der der irdischen. Anders ist der Glanz der Sonne  
 und anders der Glanz des Mondes und anders der Glanz der Sterne.  
 42 Denn ein Stern übertrifft den andern an Glanz. So ist's auch mit der  
 Auferstehung der Toten. Es wird gesäet vergänglich und steht auf  
 43 unvergänglich, es wird gesäet in Unehre und steht auf in Glanz, es  
 44 wird gesäet in Schwachheit und steht auf in Kraft, es wird gesäet ein  
 seelischer Leib und steht auf ein geistlicher Leib. Wenn es einen see-  
 45 lischen Leib giebt, so giebt es auch einen geistlichen. So steht auch  
 geschrieben: »Es ward der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele,  
 46 »der letzte Adam zum lebenspendenden Geist«. Aber nicht zuerst das  
 geistliche, dann das seelische, sondern (erst) das seelische, dann das

Lebewesen variiert mannigfach, 40 davon ist die Lichtsubstanz der Himmels-  
 leiber wieder verschieden. Zu ἡ τῶν ἐπιγείων ist nach mechanischer Syntax  
 δόξα zu ergänzen: aber uneigentlich zu verstehen, denn die Erdenleiber haben  
 keine δόξα, sondern σάρξ vgl. Phil 3 21. 41 Aber auch die lichten Leiber  
 der Gestirne sind der Substanz nach verschieden, auch diese Lichtsubstanz  
 hat Abstufungen. Paulus denkt die Gestirne als lebende, mit einem Licht-  
 leib bekleidete Wesen, wie die meisten seiner Zeitgenossen (Wendland Kul-  
 tur 65. 96) z. B. Philo de gigantibus 8 p. 263 καὶ γὰρ οὗτοι (sc. οἱ ἀστέρες)  
 ψυχαὶ εἶλαι δι' ὧν ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι. de plant. 12 p. 331 ζῶα γὰρ καὶ  
 τούτους (sc. τοὺς ἀστέρας) νοεῖν δι' ὧν φασὶν οἱ φιλοσοφῆσαντες. de opif.  
 mundi 73 p. 17 de somniis I 135 p. 641 (Everling paulinische Angelologie  
 45 ff. Bousset Judentum<sup>2</sup> S. 370 f.). δόξα = Lichtglanz ist wohl auf dem  
 Boden der LXX erwachsen und ausserhalb der Bibel bisher nicht nachge-  
 wiesen vgl. Nägeli Wortschatz des Paulus 61 1. 42 Auf dieser Mannigfaltig-  
 keit der Gott zur Verfügung stehenden Formen beruht die Möglichkeit der  
 Totenaufstehung. 42—44 Gesät wird ein mit den Unvollkommenheiten  
 der σάρξ behafteter Leib, auferstehen wird ein Leib aus himmlischem πνεῦμα  
 (zu den Gegensätzen s. Holtzmann neutest. Theol. II 56 ff.). Da der Christ  
 das πνεῦμα aber bereits seit der Taufe hat, so trägt er diesen pneumatischen  
 Leib unsichtbar bereits auf Erden in und unter seinem Fleischesleib: dadurch  
 erklärt sich die 6 13—17 ausgesprochene Vorstellung ungezwungen. ψυχικός =  
 σαρκικός s. zu 2 14, hier um der Anknüpfung an Gen 2 7 willen gewählt.  
 44<sup>b</sup> ist nicht Folgerung aus dem bisher gesagten, sondern These, die im fol-  
 genden bewiesen wird. In v. 45—49 wird Adam wieder wie 22 Rom 5 12 ff.  
 als Typus Christi gefasst. Die ganze Beweisführung ruht auf Gen 2 7 καὶ  
 ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρό-  
 σωπον αὐτοῦ πνοήν (var. πνεῦμα bei Philo) ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος  
 εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Diese Stelle paraphrasiert Paulus in v. 45 (vielleicht auf  
 Grund einer anderen Uebersetzung als der LXX): er findet darin nicht die  
 Schöpfung eines, sondern zweier Adams ausgesprochen, eines pneumatischen  
 und eines psychischen. Die Reihenfolge der beiden Schöpfungen ist aber,  
 entgegen dem Wortlaut von 7<sup>b</sup> so zu bestimmen, dass zuerst der psychische  
 Adam geschaffen wurde, wozu 7<sup>a</sup> die exegetische Handhabe bietet. Dieser  
 erste, 'irdische' Mensch ist aber der Typus des zweiten, 'himmlischen' Menschen.

Einen Unterschied zwischen dem ERSTEN UND ZWEITEN MENSCHEN kennt  
 auch Philo: legum allegor. I 31 p. 49 bemerkt er zu Gen 2 7: Διττά ἀνθρώπων γέννη·

geistliche. Der erste Mensch ist von Erde irdisch, der zweite Mensch 47 ist vom Himmel. Wie der irdische (Mensch), so sind auch die irdischen 48 (Menschen), und wie der himmlische (Mensch), so sind auch die himmlischen (Menschen beschaffen); und wie wir das Bild des irdischen ge- 49 tragen haben, werden wir auch das Bild des himmlischen tragen. Das 50 sage ich (euch) aber, Brüder, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, noch die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit ererben wird. Siehe ich sage euch ein Geheimnis: nicht alle werden 51

ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήινος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς (Gen 1 27) φθαρτῆς καὶ συνόλου γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήινος ἐκ σποράδος ὄλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη usw. Ebenso de opif. mundi 134 p. 32 ἐναργέστατα καὶ διὰ τοῦτου (den Wortlaut von Gen 27) παρίστησιν, ὅτι διαφορὰ παρμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον (Gen 1 27). ὁ μὲν γάρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει usf. Weiteres bei Gfrörer Philo I 267 f. 407 f. Philo unterscheidet also die Schöpfung des 'ersten Adam', welche Gen 1 27 erzählt wird von der Gen 27 berichteten Erschaffung des 'zweiten Adam' und löst so mit rabbinischer Kunst das Rätsel, welches die zweimalige Erzählung der Menschenschöpfung seit alters aufgegeben hat. Der 'erste Mensch' ist der 'Ideal-mensch', die platonische 'Idee des Menschen', der 'zweite Mensch' ist der historische Adam, welcher sündigte und der leibliche Stammvater der Menschheit wurde. Aehnliche Spekulationen finden sich in jungen rabbinischen Quellen vgl. Schöttgen horae I 670 ff. Bousset Judentum<sup>2</sup> 405 ff. zeigt, dass Philo hier die im Judentum seiner Zeit vielfach auftauchende Idee von einem idealen Urmenschen zur Exegese von Gen 1. 2 benutzt. In dem Theologumenon vom 'Menschensohn'-Messias finden wir dann diesen Idealmenschen himmlischer Herkunft mit der jüdischen Messiasvorstellung verschmolzen (Bousset<sup>2</sup> S. 301 ff.), was bei Philo nicht der Fall ist. Ueber den Zusammenhang dieser Vorstellungen mit einem in hellenistischer Zeit weitverbreiteten Mythos vom Urmenschen s. Bousset<sup>2</sup> 405 ff. und besonders Reitzenstein Poimandres 81 ff. Nun ist aber sowohl bei Philo wie sonst im Judentum der erste Mensch stets das höhere, der zweite das niedere Wesen, also gerade umgekehrt wie bei Paulus, wo der 'zweite Mensch' der Messias ist: so lässt sich v. 46 vortrefflich als Polemik gegen die landläufige Ansicht verstehen. Ferner ist der exegetische Beweis des Apostels allein auf Gen 26, nicht auf Gen 1 27 und 26 gestellt. Daraus ist klar, dass Paulus den ihm aus dem Judentum bekannten Gedanken hier eigenartig und völlig selbständig verwertet.

47 Dass der erste Mensch χοϊκός sei, folgt aus Gen 27<sup>a</sup>, aber die himmlische Herkunft des zweiten Menschen ist jenem Theologumenon entlehnt: in diesem Zusammenhang würde Paulus sie mit seiner durch das Wort πνεῦμα ζωοποιῶν Gen 27 bewiesenen pneumatischen Natur begründet haben. Die Argumentation 48—49 setzt wieder (vgl. 15 22 Rom 5 12) die vorbildlich mystische Bedeutung der beiden Adams für die Menschheit voraus. Deutlich Phil 3 21 Jesus Christus μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν (= τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ) σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (= τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). V. 50 bringt in prägnanter Form das Facit der bisherigen Erörterungen, den darin zum Ausdruck kommenden Grundsatz. Im folgenden 51—53 wird dann ausgeführt, wie dieser Grundsatz auch an denen sich erfüllen wird, welche lebend der Parusie beiwohnen werden. 51 πάντες οὐ umgestellt für οὐ πάντες, weil auf 'alle' der Ton liegt. πάντες<sup>2</sup> = Tote und



52 wir entschlafen, aber alle werden wir verwandelt werden, in einem Moment, in einem Augenblick, beim (Ton) der letzten Posaune. Denn die Posaune wird schallen, und die Toten werden auferstehen unver-  
 53 gänglich, und wir werden verwandelt werden. Denn es muss dies Vergängliche die Unvergänglichkeit anziehen und dies Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen. Wenn aber dies Vergängliche die Unvergänglichkeit anzieht, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht, dann wird er-  
 54 füllt das Wort, das geschrieben steht: »Der Tod ist verschlungen in  
 55 lebende. 52 ἀτομος von der Zeit Aristoteles Physica 5 p. 235<sup>b33</sup> 236<sup>a6</sup>

u. ö. Nägeli Wortschatz S. 31. Das geläufige ῥιπή Bewegung in der Verbindung mit ὀφθαλμοῦ ist singular. Die ἐσχάτη σάλπιγξ ist wohl nicht 'der letzte von mehreren (sieben) Posaunenstößen', sondern 'der am letzten Ende ertönende Posaunenstoß', wegen des folgenden σαλπίζει γάρ, καὶ . . . , wofür man im andern Fall erwarten würde ἔβδoμον γάρ σαλπίζει, καὶ . . . Aus I Thess 4<sup>16</sup> lässt sich nichts schliessen. ἄφθαρτοι d. h. schon verwandelt beim Posaunenstoß. Dieselbe Reihenfolge auch I Thess 4<sup>16.17</sup>, wo aber von der Verwandlung nichts gesagt ist. Diese ist innerhalb der paulinischen Gedankenwelt aber durch den v. 50 ausgesprochenen Grundsatz notwendig bedingt: die σὰρξ geht zu Grunde und wird völlig durch πνεῦμα ersetzt (s. zu Rom 8<sup>11</sup> S. 41 f.): So trifft also 53 der Ausdruck ἐνδύσασθαι die Sache nicht genau, weil der Fleischesleib nicht bloß eine neue Qualität annimmt, sondern verschwindet.

In der jüdischen Litteratur findet sich die Vorstellung von der AUFERSTEHUNG der Toten relativ spät, häufiger erst seit dem II Jh. v. Chr., mit mancherlei Modificationen. Neben dem einfachen Gedanken an Wiederbelebung der in den Gräbern schlummernden Leiber (IV Esra 7<sup>32</sup> Orac. Sibyll. IV 180 ff. Bacher Aggada d. Tannaiten I 19) begegnen wir auch einer der paulinischen verwandten Vorstellungreihe Apoc. syr. Baruch 49—51: *50 Sicherlich giebt die Erde alsdann die Toten zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren, indem sie nichts ändert an ihrem Aussehen, sondern wie sie sie empfangen hat, ebenso giebt sie sie zurück. . . 51 Und nachdem der festgesetzte Tag vorübergegangen ist, alsdann wird sich hernach das Aussehen derer, die sich verschulden, verwandeln und auch die herrliche Erscheinung derer, die recht handeln. Denn das Aussehen derer, die jetzt gottlos handeln, wird schlimmer gestaltet . . . auch die herrliche Erscheinung derer, die jetzt auf Grund meines Gesetzes gerecht gehandelt haben . . . deren Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen, und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich verwandeln in ihre leuchtende Schönheit, so dass sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt, die ihnen alsdann verheissen ist. . . Und es wird sie auch nicht die Zeit altern lassen, denn in den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein. Und sie werden verwandelt werden zu allen möglichen Gestalten, die sie sich wünschen: von der Schönheit bis zur Pracht und von dem Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit usw.* Den Posaunenschall als Zeichen des Endes kennt auch IV Esra 6<sup>23</sup>: von sieben Posaunenstößen, welche die einzelnen Akte der Auferstehung begleiten, berichten die Othioth des Rabbi Akiba 17<sup>c</sup> (Weber jüd. Theol.<sup>2</sup> 369 vgl. weiter Bousset Antichrist 166). Vom strahlenden Glanz der Seligen redet auch Dan 12<sup>3</sup> Sap 3<sup>7</sup> Henoch 51<sup>5</sup> 108<sup>11-14</sup> IV Esra 7<sup>97.126</sup>, von ihren unvergänglichen, herrlichen Kleidern Henoch 62<sup>15</sup> Ascensio Isaiae 9<sup>1</sup> ff. (vgl. Apoc 3<sup>4</sup> f. 6<sup>11</sup> 7<sup>9</sup> II Cor 5<sup>3</sup> ff.): s. Bousset Judentum<sup>2</sup> 318 f. und zum Ganzen S. 309 ff. E. Teichmann paul. Vorstellungen v. Auferstehung u. Gericht 53 ff. 37 ff.

55 Hier benutzt Paulus nicht die LXX, welche lautet Js 25<sup>8</sup> κατέπειν ὁ θάνατος ἰσχύσας und Hos 13<sup>14</sup> ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον

»den Sieg, Tod wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?« — Der 56 Stachel des Todes, das ist die Sünde, und die Kraft der Sünde liegt im Gesetz — Gott aber sei Dank, der uns den Sieg giebt durch unsern 57 Herrn Jesus Christus. Also, meine geliebten Brüder, seid fest, unwan- 58 delbar, wachset in der Arbeit des Herrn allewege, da ihr wisst, dass euer Mühen im Herrn nicht vergeblich ist.

Was die Sammlung für die Heiligen betrifft, so sollt ihr es ebenso 16 machen wie ich es für die Gemeinden von Galatien angeordnet habe. Jeden ersten Wochentag mag jeder von euch bei sich in die Sparbüchse 2 legen, was er vermag, damit die Sammlungen nicht (erst) stattfinden, wenn ich komme. Wenn ich aber hinkomme, dann werde ich Leute, die 3 ihr für gut befinden werdet, mit Briefen hinschicken, um euer Geschenk nach Jerusalem zu bringen. Wenn es aber der Mühe wert ist, dass 4 ich selbst reise, dann sollen sie mit mir reisen. Ich werde aber zu 5 euch kommen, wenn ich durch Macedonien gereist bin. Denn durch

σου, ἄδῃ; wie er denn das Ganze für einen einheitlichen Spruch zu halten scheint. Js 25 8 lautete bei Theodotion κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος und Aquila καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νίκος, so dass wahrscheinlich Paulus und Theodotion auf dieselbe Uebersetzung zurückgreifen. S. Vollmer alttest. Citate S. 24 f. Dass die Deutung des Apostels dem alttestamentlichen Zusammenhang widerspricht, wird uns nicht Wunder nehmen. V. 56 ist eine exegetische Anmerkung, ein kleiner Excurs, in welchem die Rom 7 7 ff. behandelten Gedanken gestreift werden. Der — wenn man will 'nüchterne' — Einschub hat seine Parallele in Rom 7 25 (wo ich zu Unrecht umgestellt habe). Die Danksagung v. 57 kehrt zu 55 zurück und schliesst feierlich die ganze Erörterung über die Auferstehung ab (vgl. Rom 11 33 ff.): nur 58 eine Ernennung zur Ständhaftigkeit folgt noch, wieder charakteristischer Weise von der Dogmatik auf die Ethik hinüberleitend. Tut christliche Taten, denn ihr werdet euren Lohn dafür erhalten (v. 32). Vergeblich wäre die Mühe, wenn es keine Auferstehung gäbe. XVI Als letztes Thema schliesst sich die Behandlung der Kollekte für Jerusalem an, von der auch Rom 15 26 II Cor 8—9 Gal 2 10 Act 24 17 (11 29) die Rede ist. 1 Das früher für speciell biblisch gehaltene Wort λογεία (so) = 'Kollekte' begegnet nicht selten auf den Papyri s. Deissmann Bibelstudien 139 ff. Neue Bibelst. 46 ff. Dittenberger Syll. II 9 29 100 P. Tebt I 58 55 II 298 34. 36 554. Ueber die Anweisung an die Galater wissen wir nichts näheres. 2 μία σαββάτου 'der erste Tag der Woche'. μία für πρώτη ist wohl Hebraismus vgl. Num 1 1. 18 II Esr 10 17 Mt 28 1 Mc 16 2 Lc 24 1 Joh 20 1. 19 Act 20 7 Tit 3 10 Apoc 9 12 Blass Gram. § 45, 1. σαββατον = 'Woche' Mc 16 9 Lc 18 12, öfter σαββατα Mt 28 1 Mc 16 2 Lc 24 1 Joh 20 1. 19 Act 20 7. εὐοδοῦσθαι hier = 'gewinnen' im Geschäft oder sonst wie. 3 δι' ἐπιστολῶν eigentlich 'durch Vermittlung von B.' werde ich sie nach J. empfehlen. 4 Die Korinther brauchen also nicht zu fürchten, dass Paulus den Dank der Jerusalemer für sich allein einheimst: sie sollen auf jeden Fall die Gabe selbst überbringen. Aber nur wenn die Summe ansehnlich ist, wird der Apostel selbst die Gesandtschaft führen, sonst tut's auch ein Brief. 5—9 Die nächsten Pläne: Paulus will bis zum jüdischen 'Pfingsten' (Lev 23 16) in Ephesus bleiben, von wo aus also unser Brief geschrieben ist, dann durch Macedonien langsam predigend reisen, um endlich längere Zeit, womöglich den Winter, in Korinth zu bleiben: er denkt

6 Macedonien reise ich durch, bei euch aber werde ich womöglich bleiben oder auch den Winter zubringen, damit ihr mich dann weiter geleitet, wohin ich reisen werde. Denn ich will euch nicht (blos) eben auf der Durchreise sehen, denn ich hoffe einige Zeit bei euch zu bleiben, wenn es der Herr zulässt. Ich werde aber in Ephesus bis Pfingsten bleiben. Denn es hat sich mir eine grosse und wirksame Tür eröffnet, und viele Gegner. Wenn aber Timotheus kommt, so seht zu, dass er ohne Furcht bei euch sein kann, denn er arbeitet des Herrn Werk ebenso wie ich; es soll ihn also niemand gering achten: und gebet ihm in Frieden das Geleit, damit er zu mir komme, denn ich erwarte ihn mit den Brüdern. Was den Bruder Apollos angeht, so habe ich ihn oft gebeten, mit den Brüdern zu euch zu gehen, aber er wollte jetzt durchaus nicht kommen, wird aber kommen, wenn es ihm gelegen ist. Wachtet, stehet fest im Glauben, seid mannhaft und stark!

14 15 Alles was ihr tut, geschehe in Liebe. Ich bitte euch aber, Brüder: Ihr kennt ja das Haus des Stephanas, dass er der Erstling von Achaia ist, und dass sie sich zur Dienstleistung für die Heiligen dargeboten haben: 16 ordnet euch solchen Leuten auch unter und jedem, der mit ihnen Arbeit und Mühe teilt. Ich freue mich aber, dass Stephanas und Fortunatus und Achaicus bei mir sind, weil diese euren Mangel ersetzt

also etwa im Spätherbst dort einzutreffen. Die Situation entspricht dem in Act 19 den Mittelpunkt der 'dritten Missionsreise' bildenden Aufenthalt in Ephesus. 7 *ἐάν ὁ κύριος*: vgl. zu 4 18. 9 *θύρα*: dasselbe Bild II Cor 2 12 Col 4 3. Epiktet braucht die Redensart *ἡ θύρα ἡνοικταί* oft in dem Sinne 'ich bin frei, überall hinzugehen' (s. Schenkl Index s. v. *θύρα*). 10—11 Timotheus ist schon abgereist (4 17), wird aber erst nach Ankunft des Briefes eintreffen: er hat wohl in Macedonien zu tun vgl. Act 19 22. Die Autorität des jugendlichen Gehilfen (I Tim 4 12) ist schwach, zumal bei einer Gemeinde, der auch Paulus 'mit Furcht' genahet war 2 3. Paulus erwartet ihn 'mit den Brüdern', also wohl ausser Erastus (Act 19 22) noch anderen, zurück. 12 Apollos hat sich dieser Gesandtschaft nicht anschliessen wollen: aus c. 1—4 ergibt sich, warum Paulus ihn besonders gern jetzt in Korinth gesehen hätte. Weshalb er durchaus nicht mitreisen wollte, können wir nicht wissen. V. 13—14 machen den Eindruck, als hätte Paulus hier den Schluss beginnen wollen. Dann folgen Nachträge: 15—16 Stephanas und sein Haus (d. h. vielleicht die beiden in v. 17 noch genannten), die ersten in Korinth bekehrten 1 16 (vgl. Rom 16 5) sind für die Interessen der Gemeinde tätig, wie ihre Reise zu Paulus beweist. Die Ermahnung in v. 16 zeigt, dass sie auch in Korinth die Geschäfte der Gemeinde besorgen, vielleicht ihr Haus zur Versammlung hergeben, deshalb also auch Anordnungen treffen müssen. Hier liegen die Wurzeln des Amtes der *διάκονοι*, welches ja Rom 16 1 auch in Korinths Hafenstadt Kenchreae bekannt ist. Vgl. zu Phil 1 1. 17 Die drei Gesandten haben vermutlich den Brief der Gemeinde überbracht, auf den I Cor die Antwort giebt. Mit den Leuten der Chloë sind Stephanas und Genossen nicht zu identifizieren, weil 1 11 deutlich *ὁ Χλόης* von dem *οἶκος Στεφανᾶ* 1 16 getrennt wird. Den Sinn von 17<sup>b</sup> können wir nur aus v. 18 erschliessen, da er durch die Situation bedingt ist. Die Wendung auch II Cor 8 14 9 12 11 9 Phil 2 30 Col 1 24. 'Sie haben mir



haben; denn sie haben meinen und euren Geist beruhigt. Solche Leute müsst ihr anerkennen.

Es grüssen euch die Gemeinden von Asia. Es grüsst euch im Herrn vielmals Aquila und Prisca samt ihrer Hausgemeinde. Es grüssen euch alle Brüder. Grüsset einander mit dem heiligen Kuss.

Dieser Gruss ist von meiner, des Paulus, Hand. Wenn einer den Herrn nicht liebt, sei er verflucht. Maranatha. Die Gnade des Herrn Jesu sei mit euch. Meine Liebe ist mit euch allen in Christus Jesus.

gegeben, woran ihr es fehlen liasset' d. h. 18 Beruhigung über unser gegenseitiges Verhältnis. Euch haben sie beruhigt, denn ihr wisst, dass sie mir Klarheit bringen, nicht, weil ich eure Gesinnung durch sie kennen lerne.

Ἀπολλῶς ist in Aegypten beliebte Kurzform für Ἀπολλώνιος oder sonst einen Apollohaltigen Namen. Er begegnet z. B. PTeht 34, PHibeh I 97, und oft in der Kaiserzeit POxy I BGU II III, Corp. Inscr. Lat. III Suppl. 6580 II 29 auf einer alexandrinischen Veteranenliste (*M. Aurelius Apollos*) und in der falsch latinisierten Form *Apollus* in Rom CIL VI 4483<sup>ab</sup> 22429. Στεφανᾶς ist ebenfalls seltene Kurzform etwa zu Στεφανηφόρος: Corp. Inscr. Graec. II 3378 ein Σεβᾶτος Στεφανᾶς in Smyrna. *Fortunatus* ist überaus häufiges Cognomen (z. B. CIL III p. 1095, Suppl. p. 2392) I Clem 65 wird ein Fortunatus nach Korinth geschickt. Ebenso ist Ἀχάκιος nicht selten CIG 1296. 3376. CIA III 1030<sup>34</sup> 1138<sup>15</sup> 1199 III<sup>18</sup> 1255<sup>a 10</sup> Thesaurus ling. lat. I p. 384.

19 *Asia proconsularis* ist gemeint. Ueber Aquila und Prisca s. Exc. zu Rom 16 24. Ferner Act 18 II Tim 4 19. Der Zusatz παρ' οἷς καὶ ξενοῖσθαι in D E etc. wird aus Rom 16 4 gefolgert sein. 20 s. zu Rom 16 16. Es folgt 21—24 ein eigenhändiger Gruss des Paulus, ebenso wie Gal 6 11 ff. II Thess 3 17 Col 4 18 (vielleicht auch Rom 16 17—20). ἀνάθεμα s. z. Rom 9 3. μαρاناθα ist aramäisch (vgl. Nöldeke in Gött. Gel. Anz. 1884 S. 1023. Zahn Einleitung I<sup>3</sup> 216 ff.), kann aber verschieden aufgelöst werden: מרנא מרנא = ὁ κύριος ἡμῶν ἤλθῃ wie Joh. Chrysostomus (X 410<sup>c</sup> M. Catene) erklärt; so fasst es auch die Peschito. Oder mit vollem Suffix מרנא מרנא 'unser Herr komm' (vgl. Apoc 22 20), was als Gebet der jerusalemischen Urgemeinde in der Ursprache beibehaltene liturgische Formel geworden zu sein scheint: s. auch Didache 10 6. Es ist Bitte um die Parusie.

## BEILAGEN

4 C. Musonii Rufi reliquiae (ed. O. Hense 1905 p. 67 ff.) XIII<sup>a</sup> ἐκ τοῦ τί κεφάλαιον γάμου. Βίου καὶ γενέσεως παίδων κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου. Τὸν γὰρ γαμοῦντα, ἔφη, καὶ τὴν γαμουμένην ἐπὶ τούτῳ συνιέναι χρή ἐκάτερον θατέρῳ, ὥσθ' ἅμα μὲν ἀλλήλοις βιοῦν, ἅμα δὲ ποιεῖσθαι, καὶ κοινὰ δὲ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα. μεγάλη μὲν γὰρ γένεσις ἀνθρώπου, ἣν ἀποτελεῖ τοῦτο τὸ ζεῦγος. ἀλλ' οὕτω τοῦτο ἱκανὸν τῷ γαμοῦντι, ὃ δὴ καὶ δῖχα γάμου γένοιτ' ἂν συμπλεκομένων ἄλλως, ὥσπερ καὶ τὰ ζῷα συμπλέκεται αὐτοῖς. δεῖ δὲ ἐν γάμῳ πάντως συμβίωσιν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους, καὶ ἐρρωμένους καὶ νοσοῦντας καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, ἧς ἐφειμένους ἐκάτερος ὥσπερ καὶ παιδοποιίας εἰσιν ἐπὶ γάμον. ὅπου μὲν οὖν ἡ κηδεμονία αὕτη τέλειός ἐστι, καὶ τελέως αὐτὴν οἱ συνόντες ἀλλήλοις παρέχονται, ἀμιλλώμενοι νικᾶν ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον, οὗτος μὲν οὖν ὁ γάμος ἡ προσήκει ἔχει καὶ ἀξιοζήλωτός ἐστι· καλὴ γὰρ ἡ τοιαύτη κοινωνία· ὅπου δ' ἐκάτερος σκοπεῖ τὸ ἑαυτοῦ μόνον ἀμελῶν θατέρου, ἡ καὶ νῆ Δ' ὁ ἕτερος οὕτως ἔχει, καὶ οἰκίαν μὲν οἰκεῖ τὴν αὐτήν, τῇ δὲ γνώμῃ βλέπει ἔξω, μὴ βουλόμενος τῷ ὁμόζυγι συντείνειν τε καὶ συμπνεῖν, ἐνταῦθ' ἀνάγκη φθεῖρεσθαι μὲν τὴν κοινωνίαν, φαύλως δὲ ἔχειν τὰ πράγματα τοῖς συνοικοῦσιν, καὶ ἡ διαλύονται τέλεον ἀπ' ἀλλήλων ἢ τὴν συμμονὴν χεῖρω ἐρημίας ἔχουσιν.

XIII<sup>b</sup> Διὸ χρή τοὺς γαμοῦντας οὐκ εἰς γένος ἀφορᾶν εἰ ἐξ εὐπατριδῶν, οὐδ' εἰς χρήματα εἰ πολλά κέντηνται τινες, οὐδ' εἰς σώματα εἰ καλὰ ἔχουσιν. οὔτε γὰρ πλοῦτος οὔτε κάλλος οὐτ' εὐγένεια κοινωνίαν μᾶλλον αὖθις πέφυκεν, ὥσπερ οὐδ' ὁμόνοιαν, οὐδ' αὖ τὴν παιδοποιίαν κρείττω ταῦτα ἀπεργάζεται· ἀλλὰ σώματα μὲν πρὸς γάμον ἀποχρῶντα τὰ ὑγιῇ καὶ τὴν ιδέαν μέσα καὶ αὐτουργεῖν ἱκανά, ἃ δὴ καὶ ἐπιβουλεύοιτ' ἂν ὑπὸ τῶν ἀκολάστων ἦττον, καὶ ἐργάζοιτο μᾶλλον ὅσα σώματος ἔργα, καὶ παιδοποιοῖτο μὴ ἐνδεώς. ψυχὰς δὲ ἐπιτηδειοτάτας εἶναι νομιστέον τὰς πρὸς σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ὅλως πρὸς ἀρετὴν εὐφροεστάτας. ποῖος μὲν γὰρ γάμος χωρὶς ὁμονοίας καλός; ποία δὲ κοινωνία χρηστή; πῶς δ' ἂν ὁμονοήσαιεν ἀνθρωποὶ πονηροὶ ὄντες ἀλλήλοις; ἢ πῶς ἀγαθὸς πονηρῷ ὁμονοήσαιεν; οὐδέν γε μᾶλλον ἢ ὀρθῶς ξύλῳ στρεβλὸν συναρμόσειεν ἄν, ἢ στρεβλὰ ἄμφω ὄντα ἀλλήλοις. τὸ γὰρ δὴ στρεβλὸν τῷ τε ὁμοίῳ τῷ στρεβλῷ ἀνάρμοστον καὶ τῷ ἐναντίῳ τῷ εὐθεῖ ἔτι μᾶλλον. ἔστι δὴ καὶ ὁ πονηρὸς τῷ τε πονηρῷ οὐ φίλος οὐδ' ὁμονοεῖ καὶ πολὺ ἦττον τῷ χρηστῷ.

5 Inschrift von Lanuvium, Corp. Inscr. XIV 2112 = Dessau inscr. lat. sel. 7212 = Bruns Fontes iuris Romani antiqui<sup>6</sup> S. 345 ff. Die Inschrift trägt das Datum 9. Juni 136 p. C. und giebt die Statuten eines Collegiums der 'cultores Dianae et Antinoi', welches eine Sterbekasse mit gemeinsamen Gedächtnismahlen der Mitglieder bildet. Die wichtigsten Bestimmungen des Statuts sind folgende:

### *Lex collegi.*

20 § 1 [Placu]it universis, ut, quisquis in hoc collegium intrare voluerit,

- dabit kapitulari nomine HS C n(ummos) et v[ini] boni amphoram; item in menses sing(ulos) a(sses) V<sup>1</sup>.*
- § 2 *Item placuit, ut quisquis mensib(us) contin[uis se]x non pariaverit et ei humanitus acciderit, eius ratio funeris non habebitur, etiamsi [test]amentum factum habuerit<sup>2</sup>.*
- § 3 *Item placuit: quisquis ex hoc corpore n(ostro)<sup>3</sup> pariatu[s] decesserit, eum sequentur ex arca HS CCC n(ummi), ex qua summa decedent exequiari nomine HS L n(ummi), qui ad rogos dividuntur;<sup>25</sup> exequiae autem pedibus fungentur<sup>4</sup>.*
- § 6 *Item placuit: quisquis ex quacumque causa mortem sibi adsciveri[t],<sup>11 5</sup> eius ratio funeris non habebitur.*
- § 7 *Item placuit, ut quisquis servus<sup>5</sup> ex hoc collegio liber factus fuerit, is dare debebit vini [bo]ni amphoram.*
- § 8 *Item placuit: quisquis magister suo anno erit ex ordine a[lbi] ad cenam faciendam, et non observaverit neque fecerit, is arcae inferret HS XXX n(ummos); | insequens eius dare debebit, et is eius loco<sup>10</sup> restituere debebit<sup>6</sup>.*
- § 9 *Ordo cenarum: VIII id. Mar. natali Caesenni . . . . patris.  
V K. Dec. nat(ali) Ant[inoi].  
Idib. Aug. natali Dianae et collegi.  
XIII K. Sept. nat[is] Caese[n]ni Silvani fratris.  
pr. N[on] . . . . natali Corneliae Proculae matris.  
XIX K. Ian. n[at] Caes[en]ni Rufi patr(oni) munic[ipi]<sup>7</sup>.*
- § 10 *Magistri cenarum ex ordine albi facti qu[od] ordine homines quaterni ponere debeb[unt]: | vini boni amphoras singulas et panes a(ssium) II qui numerus collegi fuerit, et sardas [nu]mero quatuor, strationem, caldam cum ministerio<sup>8</sup>.*
- § 11 *Item placuit, ut quisquis quinquennalis in hoc collegio factus fuerit, is a sigillis eius temporis, quo quinquennalis erit, immunis esse debebit, et ei ex omnibus divisionibus partes dupl[as] dari. Item scri-*

<sup>1</sup>) Das Eintrittsgeld (*capitularium*) beträgt 100 Sesterzen (= 20 M.) und ein Fass Wein, der Monatsbeitrag 5 as, also im Jahre 60 as = 15 Sesterzen (= 3 M.).

<sup>2</sup>) Wer mit den Beiträgen ein halbes Jahr im Rückstand ist (*pariare* = die Schuld 'begleichen') und plötzlich stirbt, erhält kein Sterbegeld. <sup>3</sup>) D. h. aus unserer Körperschaft.

<sup>4</sup>) Für das verstorbene Mitglied zahlt die Kasse 300 Sesterzen (= 60 M.), wovon 250 für das Begräbnis verwendet werden, während 50 am Scheiterhaufen des Toten (als *exequiarium*) unter die Mitglieder verteilt werden, welche ihrem Genossen, und zwar zu Fuss, die letzte Ehre geben. <sup>5</sup>) Also waren viele Sklaven in diesem Verein.

<sup>6</sup>) Das Amt eines *magister*, der die Mahlzeiten auszurichten hat, geht reihum nach der Reihenfolge der Mitgliederliste (*album*) und trifft jedes Jahr vier Mann (§ 10): wer sich seinen Verpflichtungen (§ 10) entzieht, muss 30 Sesterzen zahlen, und der nächste in der Reihe tritt an seine Stelle.

<sup>7</sup>) Es werden gefeiert durch ein festliches Mahl der Gründungstag des Dianatempels (Wissowa Rel. 201. 405), der zugleich als Stiftungsfest des Vereins gilt, der Geburtstag des im Jahre 130 verstorbenen heroisierten Antinous, des Lieblings Hadrians, ferner die Geburtstage der Eltern und des Bruders des Stifters, die offenbar verstorben sind, sowie der Geburtstag des Stifters des Vereins L. Caesennius Rufus, welcher wie im Beginn der Inschrift berichtet ist, das finanzielle Rückgrat der Genossenschaft geliefert hat.

<sup>8</sup>) Die *magistri cenarum* müssen liefern: pro Kopf ein Brot à 2 as (= 10 Pf.), vier Sardellen, die Ausschmückung des Speisesaales, namentlich die Polster zum Liegen, warmes Wasser und Bedienung.



20 *bae et viatori a sigillis vacantibus partes ex omni divisione ses-*  
*quip[las] | dari placuit<sup>1</sup>.*

§ 12 *Item placuit, ut quisquis quinquennialitatem gesserit integre, ei ob*  
*honorem partes se[sequi]plas ex omni re dari ut et reliqui recte*  
*faciendo idem sperent<sup>2</sup>.*

§ 13 *Item placuit, si quis quid queri aut referre volet, in conventu refe-*  
*rat, ut quieti e[st] hilares diebus sollemnibus epulemur.*

6 Mit dieser Inschrift ist verwandt die Lex Collegi Aesculapi et Hygiae (v. J. 153) von Rom: CIL VI 10234 = Dessau 7213 = Bruns<sup>6</sup> 148 S. 348 ff. Auch in ihr werden regelmässige Mahlzeiten der Genossenschaft angeordnet, bei denen Geld, Brot und Wein verteilt wird; unter den Feiertagen erscheinen auch der *dies violarum* (22. März) und der *dies rosarum* (11. Mai), die bekannten Totengedenktage (Marquardt Staatsverwaltung<sup>2</sup> III 311).

7 Dessau 7215 = Ephemeris epigr. VIII 210. Inschrift bei S. Omero in Picenum:

*Ob merita Claudiae Hedones et memoriam Ti. Claudii Himeri fili*  
*eius cultores Herculis universi iurati per I(ovem) O(ptimum) M(aximum)*  
*Geniumque imp(eratoris) Caesaris Nervae Traiani Aug(usti) Ger(manici)*  
*ita censuerunt: placere sibi posterisque suis, uti quodannis in perpetuum*  
*VI idus Febr. natale Ti. Claudii Himeri colerent vescerenturque in tem-*  
*plo Herculis . . . u. s. w.*

8 Das Testamentum Galli: CIL XIII 5708 = Dessau 8379 = Bruns<sup>6</sup> 99 S. 275 ff. Der Testator ordnet den Bau einer Gedächtnishalle für sich an, vor welcher der Altar mit seinen Gebeinen Platz finden solle. Das ganze soll von Gartenanlagen umgeben sein. *Omnes autem liberti mei et liber-*  
 35 *tae] | quos et vivos et quos hoc testamento manumisi, stipem conferant*  
*quotannis singul[i] nummos . . . . . Et] Aquila nepos meus et [heres eius]*  
*praestent quotanni[s] nummos . . . .] ex quibus edulia [quisque sibi] paret*  
*et potui, quod profanetur<sup>3</sup> infra ante cellam memoriae, quae est Litavic-*  
 40 *rarum<sup>4</sup>, et ibi consumant . . . . .<sup>5</sup> morenturque ibi donec eam summam*  
*consumant. Vicibus ex se curatores ad hoc officium nominent, qui id*  
*officium annu[um] habeant, habeantque potestatem exigendi hos nummos,*  
*mandoque hanc curam Prisco, Phoebo, Philadelpho, Vero. Pos[t] obitum*  
*me[um] [i] curatoresque ita nominati [sacrificent] quotannis in ara quae*  
*s[upra] s[cripta] est kalendis Aprilibus Maiis Iuniis Iuliis August[is]*  
*Octobri[bus].*

9 Inschrift von Thera Inscr. Graec. XII 3 nr. 329 Ἐδοξε τῷ κοινῷ  
 τοῦ Ἀνθιστήρος τοῦ Πυθοχρήστου. Ἐπειδὴ Ἀργεά ἡ Δίωνος φιλόδοξος οὔσα  
 5 καὶ δηλομένα | τὰς ἰδίας καλοκἀγαθίας μνάμαν ἀπολείπειν ἐς πάντα τὸν χρόνον  
 ἐπαγγέλλεται τῷ κοινῷ δραχμὰς πεντακοσίας, ὥστε ἐπάγεσθαι ἀ[εὶ] τὰν ἐ[β]δό-  
 10 μαν αὐτὰς τε καὶ τὰς θυγατρὸς | Ἰσθμῶς κατὰ κοινόν· δεδόχθαι ἀποδεξαμένους  
 τὰν ἐπαγγελίαν τὸ μὲν ἀργύριον ἐγδανείσαι τὸς ἐπισκό[πος] Δίωνα καὶ Μελέτι-  
 15 πον ἐπὶ ὑ[ποθέμα]τι ἀξιοχρεῶι, ἀπὸ δὲ τοῦ πίπ[τοντος] | διαφόρου συναγεσθαι  
 τὰν [συναγωγὰν] κατὰ τ[ῆ] γ[ε]γρ[αμμένα].

<sup>1</sup>) Die eigentlichen Beamten, die auf fünf Jahre gewählt werden und daher *quinquennales* heissen (obwohl der Titel oft rein formelhaft auch für Beamte mit andrer Zeitdauer gebraucht wird) sind von den regelmässigen Beiträgen (*sigillum*) befreit und erhalten bei Geldverteilungen (wie in § 3) das Doppelte (vgl. I Tim 5<sup>17</sup>). Die auf Lebenszeit fungierenden Hilfsbeamten, der Secretär und der Ausläufer sind auch von Beiträgen frei und erhalten 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub>-fache Sporteln. <sup>2</sup>) Nach Ablauf der Amtszeit bezahlen die Beamten ihre Beiträge wieder, erhalten aber bei Sportelverteilung 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Teil. <sup>3</sup>) Geweiht werden soll. <sup>4</sup>) Unbekannter Ortsname. <sup>5</sup>) Hier war eine Geldsumme genannt.

Beschluss der Gemeinde des (Gottes oder Heros) Anthister Sohnes des Pythochrestos (oder: dessen Kult vom Pythischen Apoll angeordnet ist):

Da Argea, Tochter des Dion, weil sie ehrliebend ist und ein Andenken ihrer Trefflichkeit für alle Zeit hinterlassen (dor. = ἀπολείπειν) will (dor. δῆλομαι), und deshalb der Gemeinde 500 Drachmen aussetzt, um regelmässig ihr und ihrer Tochter Isthmo Wochengedächtnis (? oder Namenstag?) von Gemeindewegen zu begehen: so haben wir beschlossen die Stiftung anzunehmen, und die Verwalter Dion und Melehippos sollen das Geld auf ein sicheres Pfand ausleihen und von den fälligen Zinsen die Versammlung den Bestimmungen entsprechend abhalten.

10 Das berühmteste Beispiel einer solchen Stiftung liefert die grosse, gleichfalls auf Thera gefundene Inschrift Inscr. Graecae XII 3 n. 330 = CIG II 2448 = Cauer delectus inscr. dial.<sup>2</sup> 148, das 'Testament der Epikteta'. Hier wird eine Kultgenossenschaft für festliche Begehung des Gedächtnisses der Epikteta und ihrer Familie gestiftet und die Statuten sowohl wie die Formalitäten des Opfers ausführlich mitgeteilt. Weitere Beispiele solcher Stiftungen CIG 3028. 3417 JG XII 1 n. 155. Bull. de corr. hell. X (1886) p. 382. Vgl. Rohde Psyche II 344 5, Marquardt Staatsverwaltung III 311 4. Eine ganze, reich mit Kunstwerken und Inschriften ausgestattete Anlage für den Gedächtniskult der Verstorbenen beschreibt OBenndorf Das Heroon von Gjölbaschi.

11 Das Testament Epikurs ist bei Diogenes Laërtius X 16—22 erhalten und lautet in seinem uns angehenden Teile (Usener Epicurea S. 165 f.):

18 ἐκ δὲ τῶν γινομένων προσόδων τῶν δεδομένων ἀφ' ἡμῶν Ἀμυνομάχῳ καὶ Τιμοκράτῃ κατὰ τὸ δυνατόν μεριζέσθωσαν, μεθ' Ἑρμάρχου σκοπούμενοι, εἰς τε τὰ ἐναγίσματα<sup>1</sup> τῷ τε πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἡμῖν εἰς τὴν εἰδισμένην ἀγεσθαι γενέθλιον ἡμέραν, ἐκάστου ἔτους τῇ προτέρᾳ δεκάτῃ τοῦ Γαμηλιῶνος<sup>2</sup>, ὥσπερ καὶ εἰς τὴν γινομένην σύνοδον ἐκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου μνήμην κατὰ <τὰ> τεταγμένα<sup>3</sup>. συντελείτωσαν δὲ καὶ τὴν τῶν ἀδελφῶν ἡμέραν τοῦ Ποσειδεῶνος. συντελείτωσαν δὲ καὶ τὴν Πολυαίνου τοῦ Μεταγεινιῶνος καθάπερ καὶ ἡμεῖς.

12 Canonum eccles. latinorum reliquia (in Didascaliae Apostolorum fragmenta Ueranensia latina ed. Edm. Hauler I 1900) p. 113 f.

*Catecuminus in cena dominica non concumbat*<sup>4</sup>.

*Per omnem vero oblationem memor sit, qui offert*<sup>5</sup>, *eius, qui illum vocavit*<sup>6</sup>; *propterea enim depraecatus est, ut ingrediatur sub tecto eius.*

*Edentes vero et bibentes cum honestate id agite et non ad ebrietatem et non, ut aliquis inrideat*<sup>7</sup>, *aut tristetur, qui vocat vos, inuestra inquietudine, sed ut oret, ut dignus efficiatur, ut ingrediantur sancti ad eum. 'Vos enim', inquit*<sup>8</sup>, *'estis sal terrae'.*

*Si communiter vero omnibus oblatum fuerit, quod dicitur Graece apoforetum, accipite ab eo*<sup>9</sup>; *si autem, ut omnes gustent, sufficienter*<sup>10</sup> *gustate, ut et superet*<sup>11</sup>, *et quibuscumque voluerit, qui vocavit vos, mittat*

<sup>1</sup>) Totenopfer.

lion, vgl. Rohde Psyche I 235 1.

<sup>2</sup>) Also Totenopfer an Epikurs Geburtstag d. 10 Game-

Freunde und Schüler (οἱ συμφιλοσοφούντες) ein Gedächtnismahl für ihren Meister und seinen Freund Metrodoros.

<sup>4</sup>) D. h. er darf nur stehend an der Agape teilnehmen.

<sup>5</sup>) Der den Becher 'darbringt' d. h. aus ihm trinkt, der Terminus vom Opfer genommen.

<sup>6</sup>) D. h. des Gastgebers, der die Agape veranstaltet, damit die Gäste dabei für ihn beten.

<sup>7</sup>) sc. *vos*.

<sup>8</sup>) sc. *scriptura sancta*

Mt 5 13.

<sup>9</sup>) Wenn nicht im Hause des Sponsors gegessen wird, sondern ihr die Esswaren zum Mitnehmen in eure Häuser (als ἀποφορητά) bekommt.

<sup>10</sup>) D. h. bis ihr satt seid, nicht mehr.

<sup>11</sup>) Damit übrig bleibt und der Gastgeber die

*tamquam de reliquiis sanctorum et gaudeat in fiducia.*

*Gustantes autem cum silentio percipiant, qui vocati sunt, non contententes verbis, sed<sup>1</sup> quae hortatus fuerit episcopus, et si interrogaverit aliqui, respondeatur illi. et cum dixerit episcopus verbum, omnis cum modestia laudans eum taceat, quandiu<sup>2</sup> iterum interroget.*

*Etiam si absque<sup>3</sup> episcopo in cena adfuerint fideles, praesente presbytero aut diacono, similiter honeste percipiant. festinet autem omnis sive a praesbytero sive a diacono accipere benedictionem<sup>4</sup> de manu.*

*Similiter et catechumini exorcizatum<sup>5</sup> id ipsi accipiat.*

*Si laici fuerint in unum, cum moderatione<sup>6</sup> agant. laicus enim benedictionem facere non potest<sup>7</sup>.*

*Unusquisque in nomine domini edat. hoc enim deo placet, ut aemulatores etiam apud gentes simus<sup>8</sup>, omnes similes et sobrii.*

*Viduas, si quando quis vult, ut aepulentur, iam maturas aetate dimittat eas ante vesperam<sup>9</sup>. Si autem non potest propter clerum, quem sortitus est<sup>10</sup>, escas et vinum dans eis dimittat illas, et apud semet ipsas, quomodo illis placet, de re sumescant.*

13 Tertullian Apologeticum 39 giebt im Gegensatz zu diesen schon in erstarrende Formen übergehenden Paragraphen der Kirchenordnung eine lebendige Schilderung aus der Blütezeit des Agapenwesens.

*Coena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur, quod dilectio penes Graecos<sup>11</sup>. quantiscumque sumptibus constet, lucrum est, pietatis nomine facere sumptum<sup>12</sup>, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus, non qua penes vos parasiti adfectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes deum maior est contemplatio mediocrium. Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate<sup>13</sup>: quod sit de religionis officio, nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit. Non prius discumbitur, quam oratio ad deum praegustetur. editur, quantum esurientes capiunt, bibitur, quantum pudicis utile est. ita saturantur, ut qui meminerint, etiam per noctem adorandum deum sibi esse, ita fabulantur, ut qui sciant, dominum audire<sup>14</sup>. post aquam manualet et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium, deo canere: hinc probatur, quomodo biberit. aequae oratio convivium dirimit. Inde disceditur, non in catervas caesionum nec in classes discursationum nec in eruptiones lasciviarum, sed ad eandem curam modestiae et pudicitiae, ut qui non tam coenam coenaverint quam disciplinam.*

Reste anderen schenken kann.

<sup>1)</sup> erg. *audientes*.

<sup>2)</sup> bis.

<sup>3)</sup> ohne.

<sup>4)</sup> τὴν εὐλογίαν d. h. das Eucharistiebrod, welches ausser den zur Sättigung dienenden, vom Gastgeber gespendeten Speisen genossen, aber von dem vorsitzenden Kleriker verteilt wird.

<sup>5)</sup> *panem exorcizatum* d. h. Brod, welches nicht in der Messe consecrirt, sondern über dem nur der Exorcismus gesprochen ist, bekommen die Katechumenen statt der nur den Getauften zustehenden εὐλογία.

<sup>6)</sup> D. h. sie sollen sich bescheiden und sich nicht herausnehmen, Eucharistiebrod zu verteilen.

<sup>7)</sup> Nachlässige Aussprache für *potest*.

<sup>8)</sup> Die Aegypt.

Kirchenordnung hat den Sinn richtig bewahrt: 'damit die Heiden uns beneiden'. Der Lat. las ζῆλωται statt ζῆλωτοι.

<sup>9)</sup> So soll er nur ältere Witwen (keine jungen) einladen und sie vor dem Dunkelwerden nach Hause schicken.

<sup>10)</sup> Wenn er als Kleriker keine Frauen in seinem Hause beherbergen darf, so soll er ihnen ἀποφορητά geben.

<sup>11)</sup> Also ἀγάπη.

<sup>12)</sup> Vgl. Beilage 12 Anm. 6<sup>1</sup>.

<sup>13)</sup> D. h.

ihr könnt von dem Motiv, welches den Gastgeber zur Veranstaltung einer Agape drängt, auf deren Verlauf einen Schluss ziehen.

<sup>14)</sup> Vgl. Beilage 12.





## AN DIE KORINTHER II

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsruss 1 1—2.

Dank zu Gott für den erfahrenen Trost in der Trübsal, der auch den Korinthern in ihrem Leid zuteil werden wird 1 3—7 und für Rettung aus Todesgefahr in Asien 1 8—11.

Meine Aufrichtigkeit ist nicht zu bezweifeln 1 12—14, sobald ihr die näheren Umstände kennt, welche mich zum Aufgeben der früheren Reisepläne veranlassten 1 15—22. Nur aus Schonung für euch bin ich nicht wieder nach Korinth gekommen 1 23—2 3, und mein unter Tränen geschriebener Brief war ein Beweis meiner Liebe: darum verzeiht auch meinem Beleidiger 2 4—11. Selbst meine gesegnete Wirksamkeit in Troas habe ich aufgegeben, um Titus entgegenzureisen, der Nachrichten von euch brachte 2 12—17.

Damit will ich mich nicht selbst empfehlen, denn ihr seid mein Empfehlungsbrief 3 1—3. Mein Selbstvertrauen stammt aus meinem hohen Beruf, dessen Herrlichkeit höher ist wie selbst die des Moses 3 4—18. Diesem Amt habe ich ehrlich und ohne Verhüllungskünste oder Selbstsucht gedient 4 1—6, mein Leib geht freilich dabei der Auflösung entgegen, aber mein Blick ist auf das Ewige gerichtet 4 7—18. Wir erwarten ja dereinst einen neuen, himmlischen Leib und werden vor Christi Richterstuhl den Lohn unsrer Taten empfangen 5 1—10. Dieses Gericht mir vor Augen haltend widme ich Gott und euch all mein Tun 5 11—13, alles Irdische, selbst der Christus auf Erden, liegt hinter mir: wir Christen sind eine neue Schöpfung 5 14—17 infolge des durch Gott gewirkten Versöhnungswerkes 5 18—19. Um Christi willen bitte ich euch, lasst euch versöhnen 5 20—6 2. Alles das tun wir unter Gefahren fröhlich durch Gottes Kraft 6 3—10.

Ich habe frei heraus geredet, nehmt es freundlich auf 6 11—13 und bessert euch, indem ihr die Befleckung durch Verkehr mit den Ungläubigen vermeidet 6 14—7 1.

Ich versehe mich zu euch alles guten 7 2—4 und die erfreulichen Nachrichten, die Titus von eurem Betragen brachte, haben mich getröstet 7 5—7. Jener betrübliche Brief hat in euch eine heilsame Sinnesänderung hervorgerufen 7 8—12, so hoffe ich von euch das Beste 7 13—16.

Die Macedonier haben eifrig und reichlich für die Kollekte gesammelt 8 1—5: das Gleiche tut auch ihr nun nach Christi Vorbild nach Massgabe der Gleichheit 8 6—15. Titus mit zwei andern Brüdern wird zu euch kommen und alles vorbereiten, ehe ich mit den Macedoniern eintreffe 8 16—9 4. Macht mir vor diesen keine Schande und gebt reichlich und fröhlich 9 5—7, Gottes Lohn wird nicht ausbleiben 9 8—15.

Zwingt mich nicht bei meinem bevorstehenden Aufenthalte, kraftvoll aufzutreten 10 1—6: ich bin wahrlich nicht geringer wie gewisse andere Leute, die sich in

mein gottgegebenes Missionsgebiet eindringen 10<sup>7</sup>—18. Ich eifre um euch, aber ihr hängt den 'Ueberaposteln' an, die euch ein falsches Evangelium in schöner Rede predigen. Ich war freilich demütig und bin euch nie zur Last gefallen, aber das ist mein Ruhm. Jene sind Lügenapostel und Satansdiener! 11<sup>1</sup>—15. Jene Narren, die euch berauben, hört ihr gern: so hört auch mich 'Narren' an 11<sup>16</sup>—20. Was sie als ihre Vorzüge aufzählen, dessen kann ich mich auch rühmen, und darüber hinaus meiner zahllosen Leiden im Dienste Christi 11<sup>21</sup>—33. Auch von Offenbarungen weiss ich zu sagen 12<sup>1</sup>—5, freilich habe ich dafür auch unter einem 'Dorn im Fleisch' schwer zu leiden 12<sup>6</sup>—9, aber gerade meiner Schwachheit will ich mich rühmen 12<sup>10</sup>. Bin ich nicht euer echter Apostel 12<sup>11</sup>—13? Habe ich euch je übervorteilt 12<sup>14</sup>—18? Ich verteidige mich damit nicht vor euch, sondern will euch ins Herz reden. Denn ich fürchte, ich finde euch bei meiner Ankunft noch in euren Sünden ohne Busse. Dann werde ich euch mit Gottes Kraft strafen ohne Schonung: also lasst euch durch diesen Brief warnen 12<sup>19</sup>—13<sup>10</sup>. Schlussermahnung, Gruss und Segensspruch 13<sup>11</sup>—13.

---

LITTERATUR: Die Kommentare von HEINRICI, SCHMIEDEL und BOUSSET wie bei I Cor. Ferner AKLÖPPER Kommentar über das zweite Sendschreiben an die Gemeinde in Korinth 1874. Kopfleiste S. 165: Akrokorinth und Altkorinth.

---

Paulus, Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und der 1  
 Bruder Timotheus der Gemeinde Gottes in Korinth samt allen Heiligen  
 in ganz Achaia: Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater 2  
 und dem Herrn Jesus Christus. Gelobt sei Gott, der Vater unsres 3  
 Herrn Christi, der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes, der 4  
 uns tröstet bei all' unsrer Trübsal, so dass wir (unsrerseits wiederum)  
 trösten können die, welche sich in jeglicher Trübsal befinden, mit dem  
 Troste, mit dem wir selbst von Gott getröstet werden. Denn wie die 5  
 Leiden Christi reichlich über uns kommen, so wird auch durch Chri-  
 stus reich unser Trost. Und wenn wir in Drangsal sind, so ist es zu 6

**I 1—2** Der Eingangsgruss ist analog dem von I Cor gebildet: die Bezeichnung der korinthischen Gemeinde ist kürzer gehalten, woraus man keinerlei Schlüsse auf eine besondere Absicht des Apostels ziehen darf vgl. Gal 1 1 I Thess 1 1. Als Mitbriefsteller (s. zu I 1 2) wird statt Sosthenes jetzt Timotheus genannt, der also wieder bei Paulus ist. Statt des allgemeinen ἐν παντί τόπῳ von I erscheint das spezielle ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ (vgl. 9 2), d. h. auch die Christen im Peloponnes (wenn es da welche gab) und bis hinauf nach Epirus und Thessalien werden begrüsst. Vgl. Marquardt Staatsverwaltung I 330 f. Pauly-Wissowa Realenc. I 193 f. Da Korinth die Hauptstadt der Provinz ist, in welcher der Prokonsul residiert (Act 18 12 Marquardt röm. Staatsverwaltung I 332), bildet seine Gemeinde anscheinend eine Zentrale für die übrigen in der Provinz vertretenen Christen, also auch z. B. für die Gemeinde von Athen. Hier liegen die Wurzeln der späteren Metropolitanverfassung. **3—7** Statt einer in den sonst bei Paulus üblichen Formen sich bewegenden Danksagung (wie in I) haben wir hier eine ganz speziell auf die momentanen Verhältnisse zugeschnittene Fassung vor uns. **3** Zum Eingang εὐλογητός usw. vgl. Eph 1 3 I Petr 1 3; sonst stets εὐχαριστῶ, εὐχαριστοῦμεν. ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κ. ἡ. Ἰ. X. (vgl. Eph. 1 3) wird man am liebsten fassen als 'Gott, der zugleich der Vater unseres Herrn J. C. ist' (wie Col 1 3), aber die Uebersetzung 'der Gott und Vater unseres Herrn J. C.' bleibt durchaus erwägenswert wegen Eph 1 17 Joh 20 17 Apoc 3 12, und weil Paulus auch sonst im Gruss einen Genitiv (μου) zu θεός hinzusetzt; er fehlt nur I II Thess (II Tim). οἰκτιρμοί s. zu Rom 12 1. 'Vater der Barmherzigkeit' ist Semitismus = 'von dem die B. kommt' d. h. 'uns zu teil wird' Ex 34 6 Ps 24 6 68 17 u. ö. Wie θεός παρακλήσεως gemeint ist, zeigt v. 4 f. **4** ἡμᾶς = mich. **5** τὰ παθήματα τοῦ Χ. 'was Ch. gelitten hat, muss ich auch leiden'; zum Gedanken vgl. 4 10 Phil 3 10 und zu Rom 8 17. περισσεύει εἰς ἡμᾶς wie 9 8<sup>a</sup> Rom 5 15 Eph 1 8. παρ. ἡμῶν = 'der mir zuteil wird'. **6** 'Wenn ich leide, so geschieht dies nur, damit [ich und durch mich] ihr getröstet und [durch



eurem Trost und Heil, und wenn wir getröstet werden, so ist es zu eurem Trost, der sich wirksam erweist im Ertragen derselben Leiden, 7 die auch wir leiden. Und unsre Hoffnung für euch steht fest, denn wir wissen, dass ihr mit uns wie im Leiden so auch im Troste Gemeinschaft habt. Denn wir wollen euch nicht in Unkenntnis lassen, ihr Brüder, über unsre Drangsal, die uns in Asia betroffen hat, dass uns da eine Last übers Mass, über unsre Kraft hinaus auferlegt wurde, 9 so dass wir sogar am Leben verzweifelten. Ja, wir hatten bei uns selbst schon das Todesurteil gesprochen, so dass wir nicht mehr auf uns selbst vertrauten, sondern (nur noch) auf Gott, der die Toten auf-

euer mutiges Ausharren gerettet werdet; wenn ich Trost empfangen, so geschieht es, damit ich ihn an euch weitergebe und er sich bei euch durch das Ertragen der Leiden wirksam erweist' (vgl. Rom 5 4). Die Uebertragung des Trostes denkt sich Paulus vielleicht nicht durch Briefe, sondern durch mystische Fernwirkung auf die mit ihm ἐν Χριστῷ vereinigte Gemeinde bewirkt (Bousset). Der Text ist übrigens schon früh durch das Ueberspringen eines Schreibens von dem ersten παρακλήσεως auf das zweite entstellt: man hat das Uebersprungene am Rande nachgetragen, dann ist es später an falscher Stelle hinter v. 7 βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν mit entsprechender Aenderung eingestellt worden. So mag die durch B (und ähnlich DEFGKL u. a.) vertretene Lesart hW in Nestles Apparat entstanden sein. Wenn Paulus so nachdrücklich hier und v. 7 die Leiden der Korinther den seinen gleichsetzt, so bestätigt das die schon durch I 10 13 nahegelegte Vermutung, dass auch in Korinth bereits die Christen verfolgt wurden. 7 Dass es sich nicht um zukünftige, bloss gefürchtete, Leiden der Korinther handelt (Heinrici Schmiedel), zeigt das Präsens κοινωνοί εστε und v. 6 τῆς ἐνεργουμένης, auch 7 4. Die ganze Parallele in v. 6. 7 hat überhaupt nur Sinn, wenn Leiden und Trost bei beiden gleichzeitig sind. Natürlich liegt in ἐλπίς ein Hinweis auf die Zukunft: Paulus hofft, dass die Korinther auch in Zukunft aushalten werden, wie er fest überzeugt ist (εἰδότες), dass die Korinther jetzt gleichzeitig mit ihm aushalten. 8 ὑπὲρ δυνάμιν vgl. I 10 13. Es ist bezeichnend für unsere Unkenntnis des Lebens des Paulus, dass wir die hier erwähnte Todesgefahr 'in Asia' nicht bestimmen können. Das Ereignis muss vor ziemlich kurzer Zeit stattgefunden haben, da die Korinther hier die erste genauere Nachricht erhalten: also kann es nicht die I 15 32 erwähnte sein. Der Ausdruck πάσχημα τοῦ Χριστοῦ legt nahe, an eine Verfolgung um Christi willen zu denken: vielleicht ist es bei dem Aufstand des Demetrius Act 19 21—41 für Paulus doch nicht so harmlos abgegangen, als in Act geschildert wird. An einen Schiffbruch (11 25), der dann an der asiatischen Küste stattgefunden haben müsste, zu denken legt ἐν Ἀσίᾳ zum mindesten nicht nahe. 9 ἀπόκριμα ist Terminus technicus 'Bescheid, den eine Gesandtschaft erhält' vgl. Dittenberger Syll. 368 5 Or. 335 95. 119 494 18 mit den Anm. Nägeli Wortschatz 30. Vgl. Theodoret ἀπόκριμα δὲ θανάτου τὴν τοῦ θανάτου ψῆφον ἐκάλεσε (III 291 Sch.). Sinn: 'ich hatte mir klar gemacht, dass nach menschlichem Ermessen mein Tod unvermeidlich sei, derart, dass ich mein Vertrauen nur noch auf Gottes wunderbare Hilfe setzen konnte, nicht mehr auf mein eigenes Handeln'. ἵνα schwerlich 'damit' ('denn wir sollten lernen, unser Vertrauen nicht auf uns selbst zu stellen' Bousset) sondern consecutiv (Blass § 69, 3). τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, Bousset verweist auf das „Achtzehnbittegebet“ § 2 *gepriesen seist du, Jahve, der lebendig*

erweckt. Und der hat uns denn auch aus solchem Tode errettet und <sup>10</sup> wird uns retten: zu ihm hoffen wir, dass er uns auch ferner retten wird, wobei auch ihr mitwirken werdet durch Gebet für uns, damit <sup>11</sup> von vielen Personen für die uns widerfahrene Gnade durch viele der Dank erklinge für uns.

Denn dies ist unser Ruhm, das Zeugnis unsres Gewissens, dass <sup>12</sup> wir in Schlichtheit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes gewandelt sind in der Welt, zumal aber bei euch. Denn wir schreiben euch nichts anderes, als was ihr <sup>13</sup> (darin) lest und auch (daraus) versteht, ich hoffe aber, dass ihr es voll-

*macht die Toten* (Fiebig, Berachoth S. 26), es ist also jüdische liturgische Formel. **10** Paulus fährt fort: und die Wahrheit dieser Bezeichnung habe ich damals an mir erfahren, da ich schon geradezu tot war. *θανάτου* sagt er absichtlich statt 'Todesgefahr', weil er sich bereits als νεκρός angesehen hat. Das καὶ ῥύσεται ist, weil es gleich in erweiterter Form wiederkehrt, anstössig und deshalb von manchen Zeugen (AD\*) weggelassen, von andern (D<sup>o</sup> Lateiner, Syrer, byz. Text) ins Präsens ῥύεται korrigiert worden; aber die Ueberlieferung guter Zeugen (SBC copt.) wird wohl ganz richtig sein. Es lässt sich als paraphrastische Diktatdublette vortrefflich verstehen. Vgl. <sup>11</sup> b und zu I 116. Der Apostel ist zur Zeit ja auch noch in Gefahr v. 4 f. Der Sinn von v. **11**<sup>a</sup> ist klar: (Gott wird mich auch in Zukunft retten) und auch ihr könnt dazu durch eure Fürbitte beitragen. Weniger deutlich ist <sup>11</sup> b: διὰ πολλῶν ist inhaltlich Wiederaufnahme von ἐκ πολλῶν προσώπων, wie τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα in ὑπὲρ ἡμῶν seine Parallele hat: also wieder eine Dublette. πρόσωπον = 'Person' ist in der Kaiserzeit ganz geläufig: vgl. Schlossmann, Persona und πρόσωπον S. 42 ff. und Zeitschr. f. Rechtsgesch. rom. 1906 S. 358. Das χάρισμα ist die Rettung. Die Konstruktion εὐχαριστεῖν τι = 'für etwas danken' ist bisher nur durch Hippokrates epist. 17, 46 Hercher belegt. **12—2, 17** folgt sofort eine Reihe von Bemerkungen des Apostels, die sein Verhalten gegen Vorwürfe der Korinther verteidigen. Da wir die zugrunde liegenden Ereignisse gar nicht kennen, ist es unmöglich, alle Anspielungen zu verstehen und das Gewicht der einzelnen Worte richtig einzuschätzen: es ist deshalb grosse Zurückhaltung in der Erklärung geboten. **12** Sinn: 'ich rühme mich, dass mir mein Gewissen bezeugen kann, dass ich zu euch stets aufrichtig gewesen bin'. γὰρ beweist als stereotype Uebergangspartikel nichts für einen logischen Zusammenhang mit v. 11. Man kann zwischen den Lesarten ἀγίοτητι S\*ABC ua. und ἀπλότητι S<sup>c</sup> mit Lat. u. Syr. schwanken: es kann die Lesart von S\*ABC ua. aus einem alten Schreibfehler entstanden sein: ΑΠΛΟΤΗΤΙ, verschrieben ΑΠΟΤΗΤΙ gelesen als ΑΓΙΟΤΗΤΙ. Natürlich kann man aber auch in umgekehrter Reihenfolge ἀγίοτητι zu ἀπλότητι werden lassen: Der Zusammenhang empfiehlt die Lesart ἀπλότητι als Original aufzunehmen, trotz der besseren Bezeugung von ἀγίοτητι. τοῦ θεοῦ: Gegensatz σαρκι:κῆ. 'Sämtliche drei ἐν bezeichnen das geistige Element, in welchem seine Lebensführung sich bewegte' resp. nicht bewegte Eph 2 3 II Petr 2 18 (Heinrici). V. **13** zeigt die Tendenz dieses Satzes: also sind meinem Charakter entsprechend auch meine Briefe nicht zweideutig. ἀναγινώσκετε und ἐπιγινώσκετε vgl. 3 2 Verstärkung des Begriffs. ἦ καὶ erklärend. ἕως τέλους ist hier deutlich Gegensatz zu <sup>14</sup> ἀπὸ μέρους, also 'vollkommen'; so gebraucht Polybius εἰς τέλος oft. Die Korinther haben ihm also vorgeworfen, aus berechnender Klugheit in seinen Briefen mit seiner Meinung nicht klar

- 14 kommen verstehtet werdet, wie ihr ja auch uns (wenigstens) teilweise verstanden habt, (nämlich) dass wir ein Ruhmestitel für euch sind, so  
 15 wie auch ihr für uns am Tage unsres Herrn Jesu. Und in dieser Zuversicht wollte ich erst zu euch kommen, damit ihr zum zweiten Mal die  
 16 Gnade empfanget, und über euch nach Macedonien durchreisen, und dann wieder von Macedonien zu euch kommen und mich von euch  
 17 nach Judaea geleiten lassen. Bin ich bei diesem Entschluss etwa leichtsinnig verfahren? Oder stelle ich meine Erwägungen unter fleischlichem Gesichtspunkte an, so dass bei mir sich Ja Ja und Nein Nein  
 18 (zusammen)fände? Bei Gottes Treue, mein Wort euch gegenüber ist

herauszukommen, sondern zweideutig zu schreiben: worauf sich das bezieht, zeigt v. 17. **14** 'Hoffentlich werdet ihr meine Briefe allmählich völlig richtig beurteilen lernen, so wie ihr meine Persönlichkeit ja auch bereits wenigstens teilweise richtig zu beurteilen gelernt habt: so viel nämlich habt ihr doch schon gemerkt, dass ihr auf mich als euren Lehrer dereinst bei der Parusie stolz sein dürft, ebenso wie ich auf euch'. Ob die Korinther in diesen Worten nicht wieder einen neuen Beweis für seine σοφία σαρκική gesehen haben? Beschränkte Leute halten oft Ironie für Zweideutigkeit. ἀπὸ μέρους meint wohl nicht 'einen Teil der Korinther' sondern 'einen Teil des Paulus': ganz verstehen sie ihn doch nicht. κ. ὑμῶν ἐσμεν 5 12. ὑμεῖς ἡμῶν ist doch nur Zukunftshoffnung, vgl. 3 2 7 4 I Thess 2 19 Phil 2 16. **15–16** Als Paulus den hier dargelegten Reiseplan fasste, war sein Verhältnis zur Gemeinde also noch relativ ungetrübt (so wie es jetzt wieder ist), d. h. die in 2 1. 4–5 erwähnte λύπη war noch nicht eingetreten. πρότερον: ehe er nach Macedonien ging: I 16 5 hatte er noch die umgekehrte Reihenfolge vor. Möglich bleibt aber die Beziehung von πρότερον zu ἐβουλόμην = 'früher wollte ich so, nachher aber habe ich geändert'. Die δευτέρα χάρις ist ein 'zweiter Aufenthalt' des Apostels, mit dem sich selbstverständlich Gnadenwirkungen verbinden vgl. Rom 1 11 15 29. Da nun Paulus in unserm Briefe einen (von der Gemeindegründung an gerechnet) dritten Besuch in Korinth ankündigt 12 14 13 1. 2, so liegt es nahe, δευτέραν auf den zweiten zu beziehen: Paulus war von Asia aus direkt nach Korinth gereist mit dem v. 15 f. skizzierten Plane (so dass die Korinther also die δευτέρα χάρις wirklich erhalten haben): dort kam aber alles anders, als er erwartet hatte, und er reiste ἐν λύπῃ sofort nach Asia zurück, ohne die Reise nach Macedonien und den versprochenen dritten Aufenthalt (πάλιν διελθεῖν) in Korinth auszuführen. Sprachlich möglich bleibt die Deutung der δευτέρα χάρις auf den geplanten, aber nicht ausgeführten Aufenthalt bei der Rückreise von Macedonien (Schmiedel). 'Ich wollte erst zu euch kommen, damit ihr (nachher) noch ein zweites (d. h. absolut gerechnet 'drittes') Mal mich bei euch hättet'. Aber dann bleibt die Stellung des Satzes ἵνα δευτ. vor καὶ δι' ὑμῶν statt hinter ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς überaus hart. Ueber diese Reiseprobleme vgl. K. König, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 S. 481 ff. **17** 'War das vielleicht leichtsinnig oder mit hinterhaltiger Berechnung geplant?' κατὰ σάρκα = σοφία σαρκική v. 12. Das zunächst unverständliche ἵνα ἥ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ wird durch v. 19 klar: 'so dass ich zu den Leuten gehörte, die zu gleicher Zeit Ja und Nein sagen'. Also dem Sinne nach das Gegenteil von Jac 5 12; aber die Hauptsache 'zugleich' ist nicht gesagt. **18** Da von πιστὸς ὁ θεός ein Satz mit ὅτι abhängt, so muss diese Formel (I 1 9 10 13 I Thess 5 24 II Thess 3 3 I Joh 1 9) hier Schwurbetuerung sein



nicht Ja und Nein (zugleich). Denn Gottes Sohn Christus Jesus, der 19 unter euch durch uns gepredigt ist, durch mich und Silvanus und Timotheus, war nicht Ja und Nein, sondern in ihm ist ein Ja (Wirklichkeit) geworden. Denn für alle Verheissungen Gottes ist in ihm 20 das Ja: deshalb (erklingt) auch durch ihn das Amen Gott zum Preise durch uns(ern Mund). Der uns aber mit euch (zusammen) auf Christus 21 gegründet und uns gesalbt hat, das ist Gott (selbst), der uns auch versiegelt und uns das Angeld des Geistes in unsere Herzen gegeben hat.

Ich rufe aber Gott zum Zeugen an für meine Seele, dass ich 23

‘So wahr Gott treu ist’, ‘Bei Gottes Treue’ (Bousset). Dies wohl richtiger als πιστός = ‘der Bürge’, was an sich unbedenklich wäre, also etwa = ‘Gott ist mein Zeuge’. Zum Gedanken vgl. v. 23. 19 Das Aufzählen der Namen soll nachdrücklich an die Zeit der ersten Begeisterung und Liebe erinnern. Der verbindende Gedanke zwischen v. 18 und 19 ist ‘wie der Herr, so der Knecht’ (Bousset). 20 Constr. πάσαις ταῖς ἐπαγγελίαις θεοῦ, ὅσαι περ εἰσίν, γίνεταί ἐν αὐτῷ τὸ ναί. Das letzte Wort wird näher erläutert: Jesus war das Ja, d. h. die Erfüllung in Person, insofern in ihm sich jede Verheissung Gottes erfüllte vgl. Rom 15 8. Nun nimmt der Apostel Bezug auf die Gemeindesitte des Amensprechens, wohl die I 14 16 erwähnte. Das Amen der Gemeinde ist durch Christus gewirkt (vgl. I 12 3<sup>b</sup> Rom 8 15), der das personifizierte Ja ist: es erklingt aus unserm, der Christen Munde (δὲ ἡμῶν), Gott zum Preise. Anders Schettler Durch Christus 45 f., der auch wie Heinrici Schmiedel u. a. δὲ ἡμῶν auf die Wirksamkeit des Paulus und der Seinen bezieht. So bestätigt die Gemeindesitte, dass Christus das Ja ist; vgl. zu Rom 8 15. 21 Aus 5 5 (4 6) ergibt sich, dass θεός (ἐστιν) Prädikat ist. Gedankenfortschritt: Und mit diesem personifizierten Ja hat uns kein Geringerer als Gott selbst aufs innigste vereinigt: und deshalb sind wir einer Lüge nicht fähig; 23 zum Zeugen rufe ich diesen selben Gott an. βεβαιῶν vgl. I Cor 1 6. 8 Col 2 7 (anders Rom 15 8). ἡμᾶς σὺν ὑμῖν ist nur nachdrückliche Betonung der Gemeinsamkeit dieser Erfahrung. χρίω sonst im Neuen Testament nur von Jesus gebraucht Act 4 27 10 38; Luc 4 18 Hebr 1 9. Dagegen wie hier I Joh 2 20 ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἀγίου 2 27. σφραγίζω von Jesus Joh 6 27, von den Christen Eph 1 13 4 30 Apoc 7 3 ff. vgl. σφραγίς Rom 4 11. ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος II Cor 5 5 Eph 1 14 (da in Verbindung mit ἐσφραγίσθητε); vgl. das hiermit gleichbedeutende ἀπαρχή τοῦ πνεύματος Rom 8 23, denn *arra* oder *arrabo* (Thesaurus ling. lat. II 633) heisst das ‘Angeld’ beim Kauf. Sämtliche Ausdrücke bezeichnen ‘wir sind Christen geworden’: Christ wird man aber durch die Taufe, für die seit Hermas Sim IX 16 3—5 17 4 II Clem 7 6 8 6 die Bezeichnung σφραγίς sicher nachweisbar ist. Gregor v. Nazianz or. 40, 4 p. 693<sup>a</sup> Bened. führt auch χρίσμα als Bezeichnung für die Taufe an, jedoch ist für gewöhnlich dieser Name der seit Tertullian de bapt. 7 Clem. Recogn. III 67 Didasc. apost. fragm. Veron. p. 111, 28 Hauler Acta Thomae 27 p. 142 10 ff. Bonnet und Const. Apost. III 16 (vgl. Harnack zu II Clem 7 6) uns sicher bezeugten Salbung vorbehalten, welche unmittelbar der Taufe folgt (Bingham origines t. IV p. 141. 303 ff.) vgl. auch Kopt. Gnost. Schriften p. 188 15 ff. 305 19 ff. Schmidt. Dadurch wird wenigstens die Möglichkeit nahe gelegt, dass auch Paulus die Worte nicht rein bildlich, sondern mit Bezug auf eine bereits in Korinth vorhandene Bezeichnung des Taufaktes hier anwendet. 23 Nicht aus Furcht oder σοφία σαρκική, sondern um die Korinther zu schonen hat Paulus sein

(nur) aus Schonung für euch nicht mehr nach Korinth gekommen  
 24 bin. Nicht als ob ich ein Herr über euren Glauben wäre, sondern ich  
 bin (nur) ein Mitarbeiter an eurer Freude, denn ihr steht ja im Glau-  
 2 ben. Ich habe mir aber dies vorgenommen, nicht noch einmal unter

Versprechen baldiger Wiederkunft nicht wahr gemacht; er wollte ihnen die heftige Szene ersparen, die notwendig sonst hätte erfolgen müssen. Aber sofort fällt ihm die Missdeutung, der das eben hingeschriebene Wort *φειδόμενος* ausgesetzt sein kann, schwer aufs Herz, und er korrigiert sich selbst, wie Rom 1 11. 12. 24 οὐχ ὅτι 3 5 Phil 4 17 II Thess 3 9 u. ö. 'ich will damit nicht sagen, dass'. Der dem *φειδόμενος* entsprechende Sinn des *κυριεύμενος* ist klar, aber wir erwarten etwa: 'ich will damit nicht sagen, dass ich als euer Herr darüber zu befinden hätte, ob ihr durch Schonung in Freude oder durch schonungslose Zurechtweisung in Trauer zu versetzen seid: ich bin ja nur Mithelfer, nicht Herr'. Statt dessen taucht das dem Zusammenhang fremde *πίστεως* auf: es ist einer der häufigen Fälle, dass eine Nebenvorstellung unvermutet den Gedankengang des Paulus unterbricht. So wird ein wahrscheinlich auch sonst dem Apostel gemachter Vorwurf, er sei ein „Glaubenstyran“ von ihm zurückgewiesen (vgl. I 7 35 II 10 8 13 10) und zugleich den Korinthern das Zeugnis ausgestellt, dass ihr Christentum von Entstellungen frei ist. *συνεργός* ist der Gegensatz zu *κύριος*, *χαρά* der zu dem folgenden *λύπη*. II 1 ἔκρινα wie I 2 2. Die nächstliegende Fassung des folgenden ist 'ich wollte nicht ein zweites Mal unter betäubenden Umständen nach Korinth kommen', so dass vorauszusetzen ist, Paulus sei bereits einmal ἐν λύπῃ dagewesen (s. zu 1 15). Da damit natürlich nicht der erste Aufenthalt gemeint sein kann, bei dem die Gemeinde gegründet wurde, muss es der zweite v. 15 erwähnte gewesen sein. Heinrici, der nicht an diesen „zweiten“ Besuch (s. zu 13 1) glaubt, konstruiert *πάλιν* allein zu ἐλθεῖν 'ich wollte nicht ein zweites Mal zu euch kommen — und zwar dann ἐν λύπῃ', was an sich sprachlich möglich ist; aber dass die Verbindung *πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν* viel näher liegt, ist unbestreitbar.

Der ZWISCHENBRIEF. Paulus erwähnt im Zusammenhang mit der *λύπη* hier v. 3–9 und 7 8–12 einen an die Korinther gerichteten Brief. Dass *ἐγγραφα* nicht das Präteritum des Briefstils und der gemeinte Brief nicht unser II Cor sein kann, geht aus 7 9 zur Genüge hervor. Der Brief hat bei den Korinthern *λύπη* hervorgerufen 7 8. 9, was zwar nicht die vornehmliche Absicht des Apostels war, da er ihnen vor allem seine Liebe zeigen wollte 2 4, aber als Durchgangsstufe zur Sinnesänderung von ihm doch freudig begrüsst wird 7 8. 9. Auch Paulus selbst war in grosser Betrübnis und hat den Brief unter vielen Tränen geschrieben 2 4. Einer der Gedanken von 1 23 2 1–4 war in ihm (wörtlich?) ausgesprochen. Speziell war in dem Schreiben die Rede von einem Gemeindemitglied, welches sich eine *ἀδικία* gegen Paulus hatte zu schulden kommen lassen 7 12 und ihn, eigentlich aber die gesamte Gemeinde, dadurch betrübt hatte 2 5. Betreffs dieses Mannes hatte Paulus der Gemeinde geschrieben, um von ihr den Beweis ihrer gehorsamen Gesinnung gegen ihren Apostel zu erhalten 2 9 7 12. Auf diesen Brief hin ist die Bestrafung des Betreffenden von der Majorität der Gemeinde beschlossen worden, und Paulus bittet nun, ihm zu verzeihen, und ihn nicht weiter zu betrüben. Dieser vor II Cor liegende Brief kann nun nicht I Cor sein: denn 1) das 2 3 erwähnte Zitat findet sich nicht darin. 2) Der *ἀδικήσας* muss den Paulus persönlich gekränkt haben, denn das οὐκ ἐμέ — ἀλλὰ πάντας ὑμᾶς hat nur Sinn, wenn für die oberflächliche Auffassung eben nur Paulus, nicht aber die Gemeinde gekränkt war. Auch 7 12 wehrt die rein persönliche Betrachtungsweise in einer Formel, die deutlich zeigt, dass man aus dem Tatbestande zunächst an rein privaten Zwist zu denken

betrübten Umständen zu euch zu kommen. Denn wenn ich euch betrübe, ja wer soll mich dann anders erfreuen als der, der von mir betrübt wird? Und gerade dies habe ich euch geschrieben, dass ich nicht bei meinem Kommen Betrübnis erlebe, an denen, von welchen mir Freude widerfahren müsste. Hege ich doch zu euch allen das Zutrauen, dass meine Freude euer aller (Freude) ist. Denn aus vieler Trübsal und Herzbeklemmung habe ich euch unter vielen Tränen ge-

berechtigt sein konnte. Es kann also nicht, wie viele Forscher (z. B. auch Heinrici) annehmen, der Blutschänder von I 5 gemeint sein, der denn doch in erster Linie, sogar nach heidnischer Anschauung, Gott beleidigt hatte, am allerwenigsten aber doch gerade den Paulus; dementsprechend hatte der Apostel in I Cor ja auch seine Ausschließung aus der Gemeinde und Auslieferung an den Satan verlangt. Und da sollte eine einfache „Zurechtweisung“ — mehr heisst ἐπιτιμία nicht — genügt haben, und Paulus soll es auch mit der Forderung der Exkommunikation, auf der die ganze alte Kirche in solchem Falle stets streng beharrt hat, gar nicht so schlimm gemeint, sondern nur einen Versuch gemacht haben, ob die Gemeinde ihm wohl gehorchen werde — was sie dann übrigens gar nicht getan hätte?! Er soll jetzt schon ermahnen, den Blutschänder ja nicht zu betrüben zu machen? Alle diese Züge, die bei einer rein persönlichen Beleidigung den Charakter des Apostels höchlichst ehren, werden zu eben so vielen Zeichen sittlicher Laxheit — und das gar den Korinthern gegenüber! — und σοφία σαρκική (I 12), wenn hier vom Blutschänder die Rede ist. Dies letzte Argument erscheint mir durchschlagend, und erhält dadurch seinen Hintergrund, dass man 3) überhaupt den I Cor nicht so charakterisieren kann, wie Paulus 24 7 sf. von „jenem Briefe“ redet. Wegen 1), 2) und 3) kann auch der hypothetische sog. „Vierkapitelbrief“ 10—13 (s. zu 10 Anf.) hier nicht in Frage kommen. Es ist also zwischen I und II Cor noch ein Brief geschrieben worden, der uns nicht erhalten ist.

**2—3** Sinn: 'ich wollte nicht nochmals Betrübnis bei euch sehen, denn hätte ich, wie es notwendig gewesen wäre, euch durch meine Strafpredigt in Betrübnis versetzt, so würde ich ja gerade diejenigen traurig gemacht haben, an denen ich gerne Freude gehabt hätte, und mich demnach auch selbst der Fröhlichkeit beraubt haben: deshalb eben zog ich es vor, euch nur brieflich zu betrüben'. Diese Absicht, so meint Paulus, ging klar aus dem Wortlaut des Briefes hervor: Ja, τοῦτο αὐτό (als Objekt gefasst) macht es höchst wahrscheinlich, dass Paulus hier wörtlich aus dem Briefe zitiert. Da nun τοῦτο αὐτό sowohl rückwärts (Rom 13 6 II Cor 5 5 7 11 Gal 2 10) wie vorwärts (Rom 9 17 Phil 1 6 Col 4 8 Eph 6 22) weisen kann, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, wo denn das Zitat steckt. Es kann v. 3<sup>a</sup> ἔνζα usw. sein, möglich bleibt auch einer der vorangehenden Gedanken: entweder v. 2, oder aber etwa οὐ βούλομαι πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἔλθειν v. 1 oder φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἔρχομαι εἰς Κόρινθον 1 23. Bei dem häufig sprunghaften Gedankenfortschritt des Paulus wird man sich hüten müssen, die logische Schraube zu fest anzuziehen. Fasst man τοῦτο αὐτό als Adverbium 'nur, lediglich' (verstärktes μόνον) ich schrieb nur, um nicht kommen zu müssen (Wendland), dann ist kein Zitat anzunehmen. Aus der liebenswürdigen Wendung v. 2. 3 folgt nicht etwa, dass beim vorigen Besuch die λύπη des Paulus auch lediglich ein Reflex der Zerknirschung der Gemeinde gewesen sei: das lehrt v. 5 7 12. καὶ vor Fragepartikeln gern, vgl. Blass § 77, 6. Der Begriff λύπη knüpft auch die folgenden Verse an. Ich wollte bei euch keine neue λύπη erleben, 4 denn ich hatte deren schon genug. Und trotzdem war mein Brief — ebenso wie mein Nichtkommen — ein Beweis meiner Liebe zu



schrieben, nicht damit ihr betrübt würdet, sondern damit ihr die Liebe erkennen solltet, die ich ganz besonders gerade zu euch hege. Wenn aber jemand Betrübnis verursacht hat, so hat er nicht mich betrübt, sondern — zum Teil (wenigstens), um nicht zu viel zu sagen — euch alle. Für den Betreffenden genügt diese Zurechtsweisung von seiten der Mehrzahl (der Gemeinde), so dass ihr im Gegenteil ihm lieber verzeihen müsst und ihn trösten, dass der Betreffende nicht von allzu-grosser Betrübnis verzehrt wird. Deshalb ermahne ich euch, ihm gegenüber Liebe walten zu lassen: denn zu dem Zweck habe ich ja auch geschrieben, damit ich euch auf die Probe stellte, ob ihr in allen Dingen gehorsam seid. Wem ihr aber etwas verzeiht, (dem verzeihe) auch ich; denn auch was ich verzeihe — wenn ich etwas zu verzeihen habe — (geschieht) um euretwillen vor dem Angesicht Christi, damit wir nicht vom Satan überlistet werden, denn wir kennen seine Anschläge gar wol.

12 Als ich aber nach Troas kam zur Verkündigung des Evangeliums

euch. V. 5 ist inhaltlich aufs engste verwandt mit 7<sup>12</sup>. Jene λύπη des Paulus war verursacht durch eine ihm von einem Einzelnen zugefügte ἀδικία: worin diese bestand, kann, wer Lust hat, zu raten versuchen — er braucht schwerlich zu fürchten, dass wir noch einmal die richtige Auflösung erfahren. „Eigentlich wollte Paulus nur sagen: nicht mich hat er betrübt, sondern euch alle. Allein dies hätte eben die Minorität verletzt; deshalb schiebt er sofort ein ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ, schliesst aber den Satz doch so, wie er ursprünglich angelegt war“ (Schmiedel). ἐπιβαρῶ, ein ziemlich seltenes, aber bei Paulus auch I Thess 2<sup>9</sup> II Thess 3<sup>8</sup> vorkommendes Wort, ist in seiner Bedeutung umstritten. Die seit Joh. Chrys. t. X p. 459<sup>a</sup> vielfach begegnende Ergänzung von τὸν λυποῦντα ‘um jenen nicht noch schwerer zu belasten’ gibt keinen befriedigenden Sinn. Wenn Paulus sagt ‘er hat nicht nur mich, sondern die ganze Gemeinde betrübt’, so ist die ‘Belastung’ des Frevlers damit so erheblich gesteigert, dass die Subtraktion der Minorität dem gegenüber nicht erheblich ins Gewicht fällt, jedenfalls nicht einfach gleich μὴ ἐπιβαρεῖν ist. Deshalb empfiehlt sich, hier ἐπιβαρεῖν absolut zu nehmen ‘um nicht eine (zu grosse) Last von Worten aufzutürmen’, d. h. ‘um nicht zu viel zu sagen’ (so Schmiedel, Heinrici), obwohl Belege für diesen Sprachgebrauch fehlen. 6 αὐτῇ, von der ihm Titus berichtet haben muss 7<sup>13</sup> und die ihm das Wesentliche, die Anhänglichkeit der Gemeinde (7<sup>12</sup>), ihrer Mehrzahl nach wenigstens, verbürgt. 7 Also hat die Zurechtsweisung der Gemeinde auch bereits Eindruck auf den Betreffenden gemacht, er ist ἐν λύπῃ. 8 κυρώω ist technischer Ausdruck ‘beschliessen’. Lasst jetzt Liebe walten; das steht mit meiner (im Zwischenbrief ausgesprochenen) Forderung strenger Bestrafung nicht in Widerspruch, denn damals wie jetzt wollte ich nur eure Gesinnung erproben, nicht an dem Beleidiger Rache nehmen. 10 εἴ τι κεχάρισμαι, da ja genau genommen die Gemeinde, nicht ich, gekränkt war. ἐν προσώπῳ Χ.: ich bin im Geiste vor Ch. hingetreten und habe ihn zum Zeugen meiner Verzeihung angerufen. 11 Wahrscheinlich ‘denn jeder Unfriede bietet dem Satan eine Handhabe, die christliche Gemeinde zu verstören’ (Bousset verweist auf 11<sup>13</sup>). Möglich auch die Beziehung auf einen Gedanken wie I 5<sup>5</sup> ‘damit er nicht von der Gemeinde ausgestossen eine Beute des Satans wird’ (vgl. Heinrici). 12—13 Jetzt knüpft

Christi und sich mir eine Tür im Herrn auftat, hatte ich keine Ruhe <sup>13</sup> in meiner Seele, weil ich meinen Bruder Titus nicht vorfand, sondern ich sagte ihnen Lebewohl und ging weg nach Macedonien. Gott aber sei Dank, der uns überall in Christus herumführt und den Duft seiner <sup>14</sup>

Paulus wieder an den Hauptgedanken an, der 1 <sup>15. 16</sup> begonnen hatte und 1 <sup>23</sup> weitergeführt war. Meine Zuneigung zu euch könnt ihr auch daraus ersehen, dass ich auf eine reiche Wirksamkeit in Troas verzichtete, um dem Titus (vgl. 7 <sup>6 ff.</sup>) entgegenzureisen, der Nachrichten von euch brachte. Diese Gedankenreihe wird erst 7 <sup>5</sup> wieder aufgenommen. Ueber die Person des Titus vgl. zu Tit 1 <sup>1</sup>. θύρας vgl. I 16 <sup>9</sup>. αὐτοῖς nach dem Sinn konstr. 'den Leuten von Troas'. ἡ Τρωάς ist sonst meist die Landschaft Troas, doch scheint hier wie Ach 16 <sup>8. 11</sup> 20 <sup>5. 6</sup> die Hafenstadt Alexandria Troas gemeint zu sein: so auch Plin. n. h. V 124 Itin. Anton. p. 334 vgl. Pauly-Wissowa Real-Enc. I 1396. 14 θριαμβεῖν τινά heisst wie Col 2 <sup>15</sup> zunächst 'jemand im Triumphzug aufführen': so Plutarch Thesei et Rom. comp. 4 p. 38<sup>a</sup> καὶ βασιλεῖς ἐθρίαμβευσσε καὶ ἡγεμόνας. Agesil. et Pomp. comp. 3 p. 663<sup>b</sup> Arat. 54 p. 1052<sup>c</sup> u. ö., auch passivisch θριαμβεῖσθαι. Daraus wurde das abgeschwächte θριαμβεῖν λόγους 'mit Worten prahlen' Tatian p. 27 <sup>15</sup> Schwartz. Aber nicht nur vom Aufführen im Triumph wird θριαμβεύω τινα gebraucht, sondern auch vom öffentlichen Herumführen eines Verbrechers durch die Strassen Anastas. Sinait. Hexaemeron XII Migne gr. 89, 1052<sup>b</sup> Vita Amphilocheii Migne gr. 39, 25<sup>c</sup>. Indem man nun das Moment des Fortbewegens beiseite liess und nur das ehrenrührige der Situation betonte, entwickelte sich die Bedeutung 'jemand beschämen, der Verachtung aussetzen' Gregor Naz. or. 40, 27 p. 712<sup>d</sup> Leontios Leben des Joh. d. Barmh. S. 35 <sup>23</sup>. In einer andern Entwicklungsreihe verschwanden jedoch die Momente des Triumphes wie der Beschämung, und es blieb nur das des öffentlichen Einherführens; das ist die Bedeutung, die an unserer Stelle dem Zusammenhang gerecht wird, so dass θριαμβεῖν = πάντοτε περιάγειν wäre. Ein Recht, diese sonst nicht bezeugte Bedeutung anzunehmen, gibt die Tatsache, dass sie in noch weiter abgeschwächter Form nachweisbar ist: Suidas erklärt s. v. θριαμβεύσας durch δημοσιεύσας und das s. v. im Sinne von *erulgare* gebrauchte ἐξεφοίτα durch ἐθρίαμβευσσε. Auch Theodoret fasst unsre Stelle so (III 299 Sch.) τῇδε κάκεισε περιάγει (ἡμᾶς ὁ θεός) δῆλous ἡμᾶς ἀπασιν ἀποφαίνων. Doch bleibt die Möglichkeit bestehen, dass wir zu erklären haben 'der mich (als seinen Gefangenen) allenthalben in seinem Triumphzuge aufführt' (Heinrici Bousset); auch die sonst nicht zu belegende Bedeutung 'der uns triumphieren lässt' (Schmiedel) kann nicht als sicher ausgeschlossen gelten. Der Gedanke an seine Erfolge in Troas, die Reise nach Macedonien, die guten Nachrichten aus Korinth legen ihm den Dankesruf auf die Lippen: der Nachdruck liegt auf dem πάντοτε = ἐν παντί τόπω. Der seltsame Ausdruck ὁμῇ τῆς γνώσεως pflegt damit erklärt zu werden, dass durch das Bild des Triumphes (θριαμβεῖν) die Vorstellung der Weihrauchdüfte nahegelegt sei, welche den Triumphzug zu begleiten pflegten. Nun ist aber, wie gezeigt, θριαμβεῖν hier wahrscheinlich in abgeschwächter Bedeutung gebraucht, und das Verbrennen von Weihrauch ist keineswegs, wie man anzunehmen scheint, eine gewöhnliche Begleiterscheinung des Triumphzuges. Wissowa schreibt mir dazu: „Dass vor dem Wagen des Triumphators Träger von Rauchgefässen gingen, begegnet m. W. nur Appian Pun. 66 bei der Schilderung des Triumphes des jüngeren Africanus. Da unter den zahlreichen Triumphbeschreibungen, die wir haben, dieser Zug nur an dieser einzigen Stelle erwähnt wird, möchte ich ihn nicht für so wesent-

- 15 Erkenntnis durch uns an allen Orten offenbart; denn wir sind Christi Wolgeruch für Gott, unter den Geretteten und unter den Verlorenen, den einen ein Duft vom Tode zum Tode, den andern ein Duft vom Leben zum Leben. Und wer ist für eine solche Aufgabe befähigt?
- 17 — Denn wir treiben nicht wie die Meisten ein Handelsgeschäft mit dem Worte Gottes, sondern wie aus lauterem Herzen, sondern wie aus Gott reden wir vor Gott in Christus.

lich halten, dass die Nennung der ὁσμὴ in der Nachbarschaft des Begriffes θριαμβεύειν gleich darauf zu deuten wäre“. Einstweilen bleibt die Formel ὁσμὴ τῆς γνώσεως für uns ein Rätsel. 15 Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ bringt den Gedanken von 14<sup>b</sup> wenig verändert: 'ich bin zur Ehre Gottes der Träger des Christusduftes, der sich also ausbreitet unter denen, die sich bekehren lassen wie unter den Widerwilligen'. Χριστοῦ εὐωδία inhaltlich gleich ὁσμὴ τῆς γνώσεως θεοῦ, syntaktisch beides analog ῥόδου εὐωδία. J. Weiss Aufg. d. neut. Wiss. S. 32 streicht τῷ θεῷ. 16 Den einen erwächst aus diesem Duft das ewige Leben, den andern der Tod; zum Gedanken vgl. I Petr. 2 7 Rom 9 18 II Cor 4 3 Phil 1 28. Es ist vielleicht nicht nötig, die Formel ἐκ—εἰς zu pressen, was hier genau wie Rom 1 17 zu komplizierten Hilfskonstruktionen führt z. B. 'diejenigen, die „vom Tode“ herkommen, dem Tode ihrer Eigenart nach verfallen sind (die Prädestinierten Rom 9), treibt der Wohlgeruch des Evangeliums nun definitiv in den Tod hinein' (Bousset). Vielmehr scheint die Formel ἐκ—εἰς oder ἀπὸ—εἰς (II Cor 3 18) eine, wenn man will „rethorische“, Redewendung zu sein, welche lediglich die stufenweise Erreichung des Ziels bis zur Vollendung ausdrückt. Also hier ein Geruch, der den einen zuwider ist und sie von Tod zu Tod treibt, d. h. bis zur vollen Auswirkung der Vernichtung; den Gläubigen dagegen ein Hauch, der sie von Leben zu Leben führt. So 3 18 von einer (Form der) Verklärung zur andern; so Rom 1 17 'bis zum vollen Erstarken des Glaubens, von einer Glaubensstufe zur andern' vgl. auch 4 17 κατὰ—εἰς. Lässt man mit den abendländischen und syrisch-byzantinischen Zeugen beide ἐκ fort, so entsteht der einfache Gedanke, dass dieser Christusduft den einen ein zum Tode führender (und daher so genannter) Todesgeruch, den andern ein Lebensgeruch zum Leben ist. Dazu bieten jüdische Schriften — freilich erst vom Talmud abwärts — zahlreiche Belege, welche das Gesetz als einen Lebensgeruch für die Frommen, als einen Todesgeruch für die Unfrommen resp. Heiden bezeichnen (z. B. Taanith f. 7<sup>a</sup> Goldschmidt III 422. *Wer sich mit der Gesetzeslehre um ihrer selbst willen befasst, für den ist sie ein Balsam* (resp. *Arzenei* ⲙⲉⲛⲉ) *des Lebens . . . wer sich aber mit der Gesetzeslehre nicht um ihrer selbst willen befasst, für den wird sie ein Balsam des Todes.* Joma 72<sup>b</sup>: das ganze Material bei Schoettgen I 683 und Wettstein z. St., s. auch Levy neuhebr. Lex. s. v. ⲙⲉⲛⲉ, ⲙⲙⲉⲛⲉ). Und wie muss der Mann beschaffen sein, welcher Träger einer so hohen Aufgabe sein will? Antwort: 17 So wie ich! Ganz werden wir es nie verstehen können, was die Gedanken des Paulus so ruckartig auf dies allerpersönlichste Moment hingezwungen hat: wir müssten zu dem Zweck in seine Seele vielleicht tiefer hineinblicken können, als etwa in die unserer besten Freunde — und wir müssten die Umstände, unter denen der Brief verfasst ist, genau kennen: von beiden Möglichkeiten sind wir weit entfernt. Soviel nur können wir sagen, dass er seine persönliche Vollwertigkeit zu verteidigen Ursache gehabt hat: vgl. zu cap. 11 7—12 11. *καπηλεύειν* mit geistigen Gütern ist eine geläufige Redensart der Griechen: Beispiele in Menge bei Wettstein z. St. Heinrich



Fangen wir (schon) wieder an uns selbst zu empfehlen? Oder <sup>3</sup> haben wir etwa, wie gewisse Leute, Empfehlungsbriefe an euch oder von euch nötig? Unser Brief seid ihr, der in eure Herzen einge- <sup>2</sup> graben ist und von allen Menschen verstanden und gelesen werden kann, die ihr vor aller Augen dasteht als ein von uns besorgter Brief <sup>3</sup> Christi, der geschrieben ist nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste

1880 II S. 150 f. Der Sinn ist stets, dass der Betreffende die Philosophie usw. nur des materiellen Nutzens, nicht um der Sache willen lehrt; dass er die Lehre auch verfälscht, pflegt gewöhnlich nicht gemeint zu sein, obwohl die Minderwertigkeit der ganzen Handlungsweise natürlich auch die Qualität des Dargebotenen verringert. So muss auch hier der Nachdruck darauf liegen, dass 'die Mehrzahl' der sogenannten 'Apostel' (man darf das οἱ πολλοί nicht pressen, da Paulus im Affekt redet) das Evangelium treibt, um sich ein gutes Leben zu verschaffen: genau dasselbe sagt Paulus 11 13. 20 von ihnen. ὡς hier nicht 'wie' im Gegensatz zur Wirklichkeit, sondern 'wie einer handelt, der ἐξ εὐκρινίας handelt'. εὐκρινία bezeichnet den Gegensatz zur Gesinnung, nicht ohne weiteres auch zur Lehre der Gegner. Seine Worte stammen von Gott, sie bewegen sich in der Wirkungssphäre Christi, er ist sich bei seiner Predigt bewusst, vor Gott zu reden. **III 1—3** Der Vorwurf, er preise sich selbst an, muss dem Paulus also aus Korinth entgegengeklungen sein: 4 <sup>2</sup>—5 10 <sup>18</sup> nimmt gleichfalls darauf deutlich Rücksicht. Er antwortet: Das habe ich gerade euch gegenüber doch wahrlich nicht nötig — bei 'gewissen Leuten' ist das ja anders, und so gibt er den Vorwurf an die Gegner zurück. Höchst wirkungsvoll ist es, dass er hier die ironische Polemik mit einer kurzen Wendung erledigt, um desto vollere Töne für die Schilderung seines Verhältnisses zu den Korinthern anzuschlagen. **1** Den Uebergang zum folgenden bildet der Begriff des Empfehlens: andere Leute lassen sich ja sogar Empfehlungsbriefe ausstellen. συστατική ἐπιστολή ist Terminus technicus für 'Empfehlungsbrief', der in der antiken Welt eine vielleicht noch etwas grössere Rolle spielt als heutzutage. Ein Beispiel ist Phm. Vgl. auch Rom 16 <sup>1</sup>. 2 I Cor 16 <sup>10</sup>. 11 II Cor 8 <sup>22</sup> ff. Col 4 <sup>7</sup>—9 Eph 6 <sup>21</sup>. 22. Lietzmann Gr. Papyri Nr. 3 = P. Oxyr. II 292 Deissmann Licht von Osten 109. 129. Die Gegner sind also mit Empfehlungsbriefen (vgl. 10 <sup>12</sup>. 18) einflussreicher Männer oder Gemeinden nach Korinth gekommen. „Nachdem aber συστ. ἐπιστ. erwähnt sind, nimmt der Satz 'Selbstempfehlung habe ich vor euch nicht nötig' die Gestalt an: 'Mein Empfehlungsbrief seid ihr'. Das ist aber ein Brief von den Korinthern, nicht an sie. Also war ἡ ἐξ ὑμῶν als Uebergang nötig, auch wenn die Judaisten sich von den Korinthern keine συστ. ἐπ. hatten ausstellen lassen, ist also kein Beweis, dass dies geschehen sei" (Schmiedel). Die in 2 <sup>17</sup> begonnene Gegenüberstellung des Verhaltens geht also weiter. **2** Mein Empfehlungsbrief an alle Menschen ist in eure Herzen geschrieben und kann von jedermann gelesen werden, denn alle Welt sieht, dass ihr Christen geworden seid (vgl. I Thess 1 <sup>8</sup> Rom 1 <sup>8</sup>). Das ist ein klares Bild; es muss also mit Σ καρδίας ὑμῶν gelesen werden, statt des ἡμῶν fast aller Zeugen: in solchem Falle beweisen die Handschriften nichts, da Paulus *imōn* diktiert hat. Bei der Lesart ἡμῶν steht der korinthische Empfehlungsbrief im Herzen des Paulus, wo ihn freilich niemand lesen kann (Schmiedel). Der Plural καρδίας beweist aber nichts dagegen, vgl. 7 <sup>3</sup>. Die Worte ἐν γερ. ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν sind also fortführende Korrektur: der Brief seid ihr, d. h. er steht in euren Herzen. **3** Diesen Empfehlungsbrief hat Christus diktiert, ich habe nur die Feder geführt.

des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln, die menschliche Herzen sind.

4 Ein solches Vertrauen aber haben wir durch Christus zu Gott.  
 5 Nicht als ob wir von uns aus befähigt wären, etwas zu erwägen wie  
 6 von uns aus, sondern unsre Befähigung (stammt) von Gott, der uns  
 auch fähig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstaben, sondern des Geistes: denn der Buchstabe tötet, aber der Geist  
 7 macht lebendig. Wenn aber (schon) der Dienst des Todes, (dessen Urkunde) in Buchstaben auf Stein eingegraben (war), zur Herrlichkeit gelangte, derart dass die Kinder Israel Moses nicht ins Antlitz blicken

Das Bild 3<sup>b</sup> wird aber nun durch eine Reminiszenz an Ex 32<sup>16</sup> 34<sup>1</sup> gestört. in die sich noch eine Anspielung an Ez 11<sup>19</sup> 36<sup>26</sup> hineinmischt: das Gesetz war freilich auf steinerne Tafeln geschrieben, aber für Briefe benützt man doch Papyrus! Den verlockenden Ausweg, Paulus nehme das Bild von den zahlreichen Briefen und Ehrendekreten, die öffentlich auf Marmortafeln ausgestellt waren, verbietet das koordinierte οὐ μέλανι. J. Weiss Aufg. d. neut. Wiss. S. 32 streicht mit Schmiedel 2 ἐνεγεγραμμένη ταῖς καρδίαις ἡμῶν, 3 καρδίαις, Wendland möchte (wie auch Westcott und Hort vorschlagen) das zweite πλαξίν streichen. Zum Gedanken vgl. Hirzel Νόμος ἄγραφος (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Kl. Bd. 20, I. 4 Mein ausgesprochenes stolzes Selbstvertrauen (in 2<sup>14</sup>—17 wie 3<sup>2</sup>—3) ist keine 'Selbstempfehlung', die ich vor euch wahrlich nicht nötig habe, sondern 5 stammt aus meinem mir von Gott verliehenen herrlichen Beruf: ich bin ja ein διάκονος τῆς δόξης. Dieser letzte Gedanke wird v. 6—18 durchgeführt. 4 πρὸς τὸν θεόν vgl. Rom 15<sup>17</sup>. 'Ich habe das Vertrauen zu Gott, dass er mir durch Christus den erwähnten Erfolg gibt'. 5 ἱκανοί, ἱκανότης weisen auf 16<sup>b</sup> zurück. Also bezieht sich λογίσασθαι auf die apostolische Wirksamkeit, ὡς hier pleonastisch wie auch 2<sup>17</sup> ἀλλ' ὡς. und oft; also ὡς ἐξ ἑαυτῶν nur diktatmäßige Wiederholung des ἀφ' ἑαυτῶν. 6 Der Begriff der καὶνὴ διαθήκη (Mt 26<sup>28</sup> Mc 14<sup>24</sup> Lc. 22<sup>20</sup> I Cor 11<sup>25</sup> Hebr 8<sup>8</sup> 9<sup>15</sup> 12<sup>24</sup>) im Gegensatz zur παλαιᾷ διαθήκῃ (II Cor. 3<sup>14</sup> vgl. Rom 7<sup>6</sup> Gal 4<sup>24</sup>) ist erwachsen aus der (bereits v. 3 angespielten) Stelle Jer 38<sup>31</sup>—33. Es ist richtig, dass διαθήκη beinahe stets 'Testament' heisst, wie Deissmann Licht v. Osten 243 nachdrücklich betont: aber diese Bedeutung kann es in der LXX an den häufigen Stellen, die von einer διαθήκῃ Gottes mit den Menschen reden, nicht haben, also ebensowenig an den dadurch beeinflussten neutestamentlichen. Ein 'Testament' tritt erst in Kraft, wenn sein Verfasser tot ist (Hebr 9<sup>17</sup>), was auf die διαθήκαι Gottes nicht passt. Für die von Deissmann aufgestellte Bedeutung 'einseitige Verfügung' kenne ich keine Belege. Wir haben uns also an das hebräische ברית zu halten und 'Bund' zu übersetzen: einen Beleg für diesen Sprachgebrauch liefert wenigstens Aristophanes Vögel 440: Pisthetairos weigert sich, mit den Vögeln zu verhandeln, „ἦν μὴ διαθωνταί γ' οἶδε διαθήκην ἐμοί, *mich nicht zu beissen*“ usw. Vgl. über διαθήκη im Hebräerbr. Riggensbach in Theol. Stud. f. Th. Zahn S. 294. F. O. Norton a lexicogr. and hist. study of Διαθήκη Chicago 1908 ist mir nicht zugänglich. Das ἀλλά bezeichnet das folgende als das Höherstehende, der Satz mit γάρ gibt die Begründung dafür. Ob γράμματος und πνεύματος von διακόνους oder διαθήκης abhängig ist, lässt sich auch durch v. 7 διακονία τοῦ θανάτου nicht sicher entscheiden, ist auch inhaltlich gleichgiltig. γράμμα = Gesetz (wie Rom 2<sup>27</sup>—29 7<sup>6</sup>) = Tod (Rom 7<sup>7</sup> ff.) = κατὰκρισις v. 9. 7 Wenn schon Moses, der Diener des vergänglichen

konnten wegen der Herrlichkeit seines Antlitzes, die (doch) vergänglich war, wie sollte da nicht vielmehr der Dienst des Geistes in Herrlichkeit sein? Denn wenn der Dienst der Verurteilung Herrlichkeit<sup>9</sup> (bringt), (wie) viel mehr ist der Dienst der Gerechtigkeit überreich an Herrlichkeit. Ja, das (durchs Gesetz) Verherrlichte ist in diesem Falle<sup>10</sup> (so gut wie) gar nicht verherrlicht wegen der überragenden Herrlichkeit (des Evangeliums). Denn wenn schon das Vergängliche in Herrlichkeit<sup>11</sup> (strahlte), wie vielmehr (ist) das Bleibende in Herrlichkeit. Da wir nun<sup>12</sup> eine solche Hoffnung haben, reden wir ganz frei und (brauchen es)<sup>13</sup> nicht wie Moses (zu machen, der) eine Decke auf sein Antlitz legte, damit die Kinder Israel nicht das Ende des vergänglichen (Glanzes) sehen sollten. Aber es wurden (dazu auch noch) ihre Sinne geblendet.<sup>14</sup> Denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke auf der Verlesung des Alten Testamentes (liegen), ohne dass sie aufgehoben würde, weil sie (nur) durch Christus vernichtet wird: sondern bis heute liegt, so<sup>15</sup>

Buchstabenbundes in göttlichem Glanze strahlte (Ex 34 30), um wie viel mehr werden wir Diener des Geistesbundes verherrlicht werden! **8** *μᾶλλον* schillert in der doppelten Bedeutung: 'um wie viel sicherer' (Rom 5 15) und 'in wie viel höherem Grade' (9 *πρισσεύει*). *ἔσται* braucht nicht notwendig auf die Parusie zu gehen, denn auch v. 12 *ἐλπίζα* ist nicht rein futurisch: also Futurum der logischen Folgerung vgl. Blass § 64, 6. **9** *δικαιοσύνη* natürlich die Rom 1 17 gemeinte: da das evangelische *δικαιοῦν* wertvoller ist als das mosaische *κατακρίνειν*, so ist auch die *δόξα* entsprechend höher. **10** Ja, die mosaische *δόξα* ist der überschwänglichen *δόξα* des Evangeliums gegenüber sogar gleich Null. *καὶ γὰρ* steigernd vgl. Kühner-Gerth II 337 Anm. 1. *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* vgl. 9 3 Act 19 27 Polyb. XVIII 18, 2 J. Weiss Aufg. d. neut. Wiss. S. 32 streicht *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* als Glosse zu *ἐνεκεν*. *ὑπερβαλλούσης* vgl. Lebas-Waddington Voyage en Asie min. V n. 1620 17 *τὸ ὑπερβάλλον τῆς δόξης* und Wetstein z. St. Die Behauptung von v. 10 wird ähnlich wie in v. 7—9 begründet in v. 11. *διὰ δ.* = *ἐν δ.* mit dem beliebten Wechsel der Präposition vgl. zu Rom 3 30 I Cor 12 8. **12** *ἐλπίζα* umfasst wohl das Ganze v. 7—11 dargelegte: 'dass mein Amt *ἐν δόξῃ* ist, die, jetzt noch latent, sich in Zukunft offenbaren wird, und dass diese *δόξα* bleiben wird'. Die *παρρησία* besteht im freimütigen Aussprechen dessen, was v. 4 als die *πεποίθησις* bezeichnet ist. 'Ich kann frei reden und brauche mir nicht wie Moses das Haupt zu verhüllen, denn meine *δόξα* ist nicht vergänglich wie die des Moses'. **13** Vgl. Ex 34 29—35. Dass Moses den Schleier angelegt habe, damit die Israeliten nicht das Schwinden des Glanzes merken sollten, widerspricht unzweifelhaft der Absicht (nicht unbedingt dem Wortlaut) des alttestamentlichen Erzählers: es ist eine Deutung des Paulus, bestimmt die Minderwertigkeit des mosaischen Gesetzes darzutun. Den indirekten sittlichen Vorwurf gegen Moses, er habe das Volk also wissentlich getäuscht, mag man der Denkweise des Apostels entsprechend dadurch mildern, dass er den Vorgang als einen Ausfluss göttlicher Fügung behandelt (Bousset nach Heinrici). Nur halte man sich gegenwärtig, dass Paulus nichts davon andeutet und vielleicht beim Diktieren dieser Verse gar nicht darüber nachgedacht hat. **14—15** Moses hätte diese Vorsicht aber gar nicht nötig gehabt, denn ihr Sinn ist so verstockt, dass sie bis zum heutigen Tage noch nicht die Wahrheit schauen können. Das Bild vom Schleier wird nun weiter



16 oft Moses verlesen wird, eine Decke auf ihrem Herzen, »aber wenn  
 17 »er sich zum Herrn wendet, wird die Decke weggenommen«. Der  
 Herr aber ist der Geist: und wo der Geist des Herrn (ist, da ist) Frei-  
 18 heit. Wir alle aber spiegeln mit hüllenlosem Antlitz die Herrlichkeit  
 des Herrn wieder, und werden (so) zu demselben Bilde (wie er) ver-  
 wandelt von einer Herrlichkeit zur andern, weil (dies) vom Herrn  
 des Geistes (kommt).

benutzt, aber in freier Variation: dieser selbe Schleier, welcher die Minderwertigkeit des Alten Testaments verbirgt, liegt auch auf den Worten des heiligen Buches, wenn es vorgelesen wird (v. 14) und auf den Herzen der Zuhörer (v. 15). Der Terminus *παλαιὰ διαθήκη* (zu 6) erscheint hier zuerst. Das Bild 'dieselbe Decke liegt auf der Vorlesung' ist nicht gut, aber jeder verständige Leser empfindet, was gemeint ist. Die natürlichste Auffassung der Constr. *μὴ ἀνακ.*, *ὅτι* gibt die Uebers. oben: *καταργεῖται* sc. *τὸ κάλυμμα* entspricht v. 16<sup>b</sup>. Wenn das *καταργεῖται* mit *καταργουμένου* v. 13 parallel stehen sollte, muss erklärt werden: 'weil es, das Alte Testament, durch Christus beseitigt wird', aber man fragt dann vergebens nach dem logischen Zusammenhang zwischen dem Nichtaufheben der Decke und der Beseitigung des Alten Testaments. Die Auffassung 'indem nicht offenbart wird, dass sie (die Decke — oder 'es', das Alte Testament) durch Christus beseitigt wird' erscheint nicht richtig, weil *ἀνακαλύπτειν* hier wie v. 18 vom Aufheben der Decke gebraucht sein wird: der Acc. absol. *ἀνακ.* liesse sich schon tragen. Die Catene 370<sup>9</sup> bezieht *ἀνακ.* auf *τὸ κάλυμμα* und ergänzt einen Zwischengedanken; auch diese Erklärung ist sehr erwägenswert: *μὴ ἀνακαλυπτόμενον, εἰς τὸ γινῶναι αὐτοὺς, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται ὁ νόμος.* 15 Auf den Herzen der Hörer liegt ein Schleier, welcher 16 fällt, sobald der Hörer sich zum Herrn wendet, ebenso wie des Moses Schleier weggenommen wurde, sobald er zum Herrn hineinging Ex 34<sup>34</sup>. Das Zitat ist frei nach LXX *ἥνικα δ' ἂν εἰσπορεύετο Μωσῆς ἐναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιηρείτο τὸ κάλυμμα.* V. 17 ist wieder einer jener Zwischensätze (s. zu I Cor. 15 56), die den Gedankenfortschritt in einer für uns schwer begreiflichen Weise unterbrechen: v. 18 schliesst direkt an v. 16 an und folgert ganz logisch den Besitz der *δόξα κυρίου* — und davon ist doch die Rede — für 'uns alle', die wir uns zum Herrn hingewendet haben. Hätte Paulus den Umweg über *πνεῦμα* vermieden und einfach gesagt *ὁ δὲ κύριος ἡ ἐλευθερία ἐστίν*, so wäre die Stelle nicht zu der unverdienten Ehre gekommen, ein locus classicus für die Christologie resp. Trinitätsfrage zu werden. Dass Paulus den Herrn hier „mit dem heiligen Geiste identifiziere“, ist ein sehr missverständlicher Ausdruck: das geht mit völliger Klarkeit aus dem folgenden *πνεῦμα κυρίου* hervor. Der Herr ist seinem Wesen nach 'das bekannte Pneuma, von dem ich so oft spreche', und spendet es denen, die 'sich zu ihm wenden': wer das *πνεῦμα* hat, ist *ἐν Χριστῷ* = *ἐν πνεύματι*, wobei trotzdem Christus Persönlichkeit und *πνεῦμα* Substanz bleibt (Holtzmann neutest. Theol. II 80). Wer nun das *πνεῦμα κυρίου* erhält, hat auch dessen vornehmste Gabe, die *ἐλευθερία*. Den Begriff der *ἐλευθερία* braucht Paulus Rom 6 18. 22 8 21 Gal 5 1 mit Beziehung auf die 'Freiheit vom Gesetz und Sünde', I Cor 9 19 10 29 als 'Freiheit von menschlichen Rücksichten': dies würde zur *παρρησία* v. 12 hinleiten können, aber die Rückbeziehung auf diese Stelle in v. 18 am Ende empfiehlt die Auffassung nach Analogie von Rom 8 21 *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* als Gegensatz zu der Gebundenheit unter das vergängliche Gesetz. V. 18 führt v. 16 weiter: Wenn der Mensch sich zum Herrn wendet, fällt der Schleier

Drum, weil wir (denn) diesen Dienst durch (Gottes) Barnherzigkeit **4** haben, verzagen wir nicht, sondern haben der verborgenen Schändlichkeit **2** abgesagt und wandeln nicht in Bosheit noch verfälschen wir Gottes Wort, sondern durch die offene Verkündigung der Wahrheit empfehlen wir uns jedem menschlichen Gewissen vor Gott. Und wenn unser **3** Evangelium doch (noch manchen) verborgen ist, so ist das (nur) bei den Verlorenen der Fall, bei den Ungläubigen, deren Sinne der Gott **4**

von seinem Angesicht: der Glanz der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  κυρίου kann nun ungehindert sein Gesicht bestrahlen und wird von diesem wiedergespiegelt. So bei aktivischer Auffassung des Mediums  $\kappa\alpha\tau\omicron\pi\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  = 'wie ein Spiegel aufnehmen': dass diese möglich ist, ergibt sich daraus, dass Joh. Chrys. X p. 486 e. und Theodoret III 307 sie voraussetzen, wie ja öfter im Hellenistischen das Medium für das Aktivum eintritt (s. Blass § 55, 1): belegen lässt sie sich aber nicht, denn  $\kappa\alpha\tau\omicron\pi\rho\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  heisst sonst immer (s. Sophocles Greck Lex.) 'sich im Spiegel beschauen',  $\kappa\alpha\tau\omicron\pi\rho\acute{\iota}\zeta\omega$  ist 'reflektieren'. Wäre die übliche Bedeutung hier gemeint, so hiesse es 'wir schauen die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel' (wie I Cor 13 12), also unvollkommen, was die Spitze des Gedankens hier abstupfen würde.  $\mu\epsilon\tau\alpha\mu\omicron\rho\phi\omicron\upsilon\kappa\iota$  'etwas durch Veränderung annehmen' wie öfter  $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\upsilon$  Kühner-Gerth II 563<sup>c</sup>.  $\acute{\alpha}\pi\omicron$   $\delta$ .  $\epsilon\iota\varsigma$   $\delta$ , 'indem die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  sich ständig steigert' vgl. 2 16.  $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$  ergänze etwa  $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ : 'wie es natürlich geschieht, wenn es vom Herrn des Geistes ausgeht'. κύριος πνεύματος kann Christus heissen, weil er der Besitzer des πνεῦμα ist, das durch ihn auf die Seinen übergeht: in πνεῦμα κυρίου v. 17 ist ja doch κυρίου Gen. possessoris. Dass sonst stets Gott als der Sender des Geistes erscheint (I Cor 2 12 6 19 II Cor 1 22 I Thess 4 8) beweist nichts dagegen, denn der Geist wird doch nie (um es einmal so auszudrücken) mit Uebergehung Christi verliehen (vgl. Gal 4 6)! Und Paulus denkt überhaupt nicht so schematisch. Dass die Erklärung 'Herr, welcher Geist ist' (also Gen. qualitatis nach Analogie von κύριος τῆς δόξης Cor 2 8) möglich ist, soll nicht bestritten werden, am wenigsten nahe liegt die Auffassung von πνεύματος als Apposition zu κυρίου (Schmiedel). Veranlasst ist der Ausdruck sicher durch v. 17, denn auch ohne den Zusatz  $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$   $\acute{\alpha}$ .  $\kappa$ .  $\pi$ . ist v. 18 völlig verständlich. Mit v. 18 hat nun Paulus eigentlich zu viel bewiesen: es kam darauf an, die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  seines Apostelamtes zu beweisen, der Eifer hat ihn weiter geführt zu einem Nachweis der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  des Christenstandes ( $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ) überhaupt. Weitere Ausführung der Idee des Christus-Gleichwerdens Rom 8 18—23 I Cor 15 44—52 Phil 3 21 (Holtzmann neut. Theol. II 196). Mit IV kehrt der Apostel zum Thema zurück: **1—6** Diesem herrlichen Berufe habe ich treu gedient, keinerlei 'Verhüllung' getrieben, sondern das göttliche Licht des Evangeliums hell leuchten lassen. **1**  $\eta\lambda\epsilon\theta\eta\theta\eta\mu\epsilon\nu$  wie I Cor 7 25 vgl. I Tim 1 16 I Cor 7 25 **2**  $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\acute{\alpha}$   $\tau\eta\varsigma$   $\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$  'was man verbirgt, weil man sich seiner schämt' (vgl. I Cor 4 5  $\tau\acute{\alpha}$   $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\acute{\alpha}$   $\tau\omicron\upsilon$   $\sigma\acute{\kappa}\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ) = πανουργία. Hier scheint ein Gegensatz beabsichtigt gegen Leute, die sich durch böswilliges (πανουργία) Verfälschen des Wortes Gottes empfehlen — oder aber Paulus wehrt Vorwürfe ab, die ihm selbst gemacht sind: das können wir nicht wissen.  $\pi\rho\delta\varsigma$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$   $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\nu$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ : Wenn die Menschen ihr Gewissen fragen, so müssen sie mir Recht geben vgl. 5 11. **3**  $\kappa\alpha\iota$  'doch, ja' im Gegensatz zur  $\pi\acute{\alpha}\nu\epsilon\rho\omega\sigma\iota\varsigma$  s. zu I Cor 4 7. Man hat also wohl behauptet, das Evangelium des Paulus sei  $\kappa\epsilon\chi\alpha\lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ , wodurch das Bild 3 13 ff. vom  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\mu\mu\alpha$  veranlasst sein mag: wieso, können wir höchstens raten (z. B. ganz auseinandergehend Heinrici, Schmiedel, Bousset), was dem Leser nicht vorgemacht zu werden braucht. **4**  $\acute{\epsilon}\nu$   $\omicron\iota\varsigma$   $\epsilon\tau\acute{\upsilon}\phi\lambda\omega\sigma\epsilon\nu$   $\tau\acute{\alpha}$

dieser Welt in ihrem Innern geblendet hat, dass sie nicht sehen das Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der ein Abbild Gottes ist. Denn nicht uns verkündigen wir, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber (nur) als eure Sklaven um Jesu willen. Denn Gott ist es, der gesagt hat: »Aus der Finsternis soll Licht leuchten«, und er ist aufgeleuchtet in unsern Herzen, so dass (in uns) hell wurde die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi. Wir haben aber diesen Schatz in irdischen Gefäßen, damit (man erkennen kann, daß) die überschwängliche Kraft von Gott ist und nicht von uns. Allenthalben (sind wir) bedrängt, aber nicht erdrückt, ratlos, aber nicht mutlos, verfolgt, aber nicht verlassen, niedergeworfen, aber nicht vernichtet, allewege tragen wir das Todesleiden Jesu an (unserm) Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde. Denn immerwährend werden wir bei Leibesleben dem Tode

νοήματα αὐτῶν ist die zuerst wohl beabsichtigte Konstruktion: αὐτῶν hat Paulus in das scharfe τῶν ἀπίστων verdeutlicht. ἀγάζειν gewöhnlich strahlen, aber hier 'sehen' wie Nägeli Wortschatz 25 f. aus Dichtern und Philo vita Mosis II 139 p. 156. P. Leid. (VIII Mose) W 17, 2 belegt hat. ὅς ἐστιν usw., so dass es also die δόξα θεοῦ ist, die im Evangelium des Paulus strahlt. Ueber εἰκὼν τοῦ θεοῦ s. Exc. zu Phil 2. 5 οὐ γὰρ ἑαυτοῦς: das wäre bei Selbstempfehlung und dem v. 2 abgelehnten der Fall. ἑαυτοῦς δὲ lose angelehnt, erg. nicht κηρύσσομεν, sondern etwa λογιζόμεθα. δοῦλους: derselbe Gedanke wie I Cor 3 5. V. 6 begründet wieder, an v. 4 anknüpfend, warum für ungeblendete Augen sein Evangelium hell leuchtend ist. ἐκ σκοτῶν φῶς λάμπει ist, wie die Einführungsformel zeigt, als freies (durch Ps. 111 4 beeinflusstes) Zitat von Gen 1 3 gedacht. Die Gedankenverbindung ist sehr wirkungsvoll: der Gott, der einst über dem Chaos sprach Es werde Licht! der hat auch über unsern Herzen dies Wort erschallen lassen. Ob λάμπω erst intransitiv, dann kausativ? φωτισμός ist v. 4 aktivisch und jetzt passivisch: 'damit hell beleuchtet werde die Erkenntnis, dass die δόξα Gottes auf dem Antlitz Christi strahlt' wie 3 16—18 ausgeführt ist. Und nun folgt 7—12 eine Fortsetzung der 3 4 begonnenen Apologie, welche den Gedanken 'nicht ich, sondern Gott wirkt' zu einem gewaltigen Bilde vom irdischen Ringen und ewigen Hoffen des Apostels erweitert und schliesslich das Demutsmotiv durch viele Variationen auf den stolzen Klang von v. 12 hinausführt. 7 Der 'Schatz' ist das Evangelium und seine δόξα, die σκεύη sind die menschlichen Persönlichkeiten, hier speziell Paulus, denn er redet, wie das folgende zeigt, nur von sich. Zum Bilde vgl. Thren 4 2 Js 64 8. 9 verfolgt von den Menschen, aber nicht im Stich gelassen von Gott. 10—11 Ich bin in steter Lebensgefahr und leide an meinem aufreibenden Beruf körperlich, wie Jesus litt (Gal 6 17), damit ich dereinst auch körperlich wie Jesus bei der Auferstehung, wie v. 14 ausdrücklich sagt, das Leben habe: wie er sich diesen 'pneumatischen' neuen Leib denkt, ist I Cor 15 36—53 ausgeführt. Der gleiche Gedanke I Cor 15 31 Rom 8 17 vgl. Rom 8 36; dasselbe ist Rom 6 8 in spezieller Beziehung auf die Taufe gegeben. Man kann die φανέρωσις τῆς ζωῆς ἐν τῇ θνητῇ σαρκί verstehen als die Umwandlung der σάρξ in ein pneumatisches σῶμα, welches der Christ ja bereits hier auf Erden latent trägt und das schliesslich das sarkische σῶμα ganz vernichtet vgl. 4 16 und zu 5 2 I Cor 15 42—44 12 13 Rom 8 10—11). Freilich ist dann dies



überantwortet um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserm sterblichen Fleische offenbar werde. So wirkt also der Tod in uns, <sup>12</sup> das Leben aber in euch. Da wir aber denselben Geist des Glaubens <sup>13</sup> haben, von dem geschrieben steht »Ich habe geglaubt, darum habe ich »geredet«, so glauben auch wir und reden deshalb auch, denn wir <sup>14</sup> wissen, dass (Gott), der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und mit euch (zusammen) vor sich stellen wird. Das alles aber (tue ich) um euretwillen, damit die Gnade wachse und <sup>15</sup> durch einer immer grössere Zahl (der Bekehrten) die Danksagung steigere Gott zur Ehre. Darum verzagen wir nicht, sondern, wenn auch <sup>16</sup> unser äusserer Mensch sich verzehrt, so erneuert sich doch unser innerer (Mensch) Tag um Tag. Denn die gegenwärtige geringe Trübsal <sup>17</sup> erwirkt uns in immer neuer Ueberschwänglichkeit eine ewige Fülle von Herrlichkeit, da wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsicht- <sup>18</sup> bare unsre Blicke richten, denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig.

Denn wir wissen, dass, wenn unsere irdische Zeltwohnung abge- <sup>5</sup> brochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein ewiges nicht von

ἐν τῇ θν. σαρκί inhaltlich nicht völlig parallel zu v. 10 ἐν τῷ σώματι, aber bei Paulus ist die Parallelisierung der Worte nicht selten strenger als die der entsprechenden Gedanken. Wahrscheinlicher aber ist, dass hier σάρξ uneigentlich statt σῶμα gebraucht ist, so dass der Apostel eine Lebendigmachung der σάρξ im Sinne der ζωοποίησις τῶν θνητῶν σωμάτων Rom 8 <sup>11</sup> meint, wo ja der Ausdruck auch nicht ganz korrekt ist vgl. Exc. zu Rom 8 <sup>11</sup>. Nach Schmiedel besteht die ζωὴ Ἰησοῦ in der fortwährenden Rettung aus Lebensgefahr als einer Wirkung des Himmelslebens Jesu. <sup>12</sup> Trivial ausgedrückt würde das lauten: mir geht es wegen meiner Arbeit in der Mission (ὁ ὑμᾶς v. 15) körperlich immer schlechter und euch infolgedessen geistig immer besser. <sup>13</sup> Da vorher von πνεῦμα nicht geredet ist, so wird τὸ αὐτο wohl auf das folgende gehn 'denselben Geist, von dem der Psalmist sagt'. καὶ ἡμεῖς 'auch ich' ebenso wie der Psalmist. Der Inhalt der πίστις ist also die Auferstehung. Uebrigens hat Ps. 115 <sup>1</sup> nur in der LXX diesen Wortlaut und Sinn. <sup>14</sup> In mir wie in euch wird sich dann auch bei der Auferstehung durch Gottes Macht (v. 7) die ζωὴ Ἰησοῦ vollenden: durch v. 14 wird der Zusammenhang dieser beiden Verse mit 8—12 deutlich. σὺν Ἰησοῦ natürlich nicht temporal, sondern 'in der Gemeinschaft mit Jesus', παριστάμεν vor Gottes Thron vgl. 5 <sup>10</sup> I Cor 8 <sup>8</sup> Rom 14 <sup>10</sup>. V. <sup>15</sup> führt das διὰ Ἰησοῦν v. 11 und den v. 12 näher aus: zum Gedanken vgl. auch 1 <sup>3</sup>—7. τῶν πλεόνων die immer wachsende Schar der Bekehrten. Je zahlreicher die Begnadeten, desto grösser der Dank. <sup>16</sup> Διὸ weil ich die v. 13—15 ausgesprochene Gewissheit habe, wie 4 <sup>1</sup> διὰ τοῦτο. Zu ἔξω und ἔσω ἄνθρωπος s. Exc. zu Rom 7 <sup>14</sup> S. 37. <sup>17</sup> vgl. Rom 8 <sup>17</sup>. 18. κατὰ—εἰς nur rhetorisch zur Steigerung vgl. zu 2 <sup>16</sup>. <sup>18</sup> vgl. 5 <sup>7</sup> Rom 8 <sup>24</sup>—25. Seneca ep. 58 <sup>27</sup>. Mit cap. V beginnt die nähere Ausführung der 4 <sup>14</sup> ff. klar betonten Jenseitshoffnung. <sup>1</sup> Das irdische Zelthaus' ist, wie 6. 8 zeigt, dies σῶμα, welches θνητὸν ist (v. 4), weil es aus σάρξ besteht. Die οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ ist der Auferstehungsleib, welcher im Himmel für uns fertig bereit liegt, das lehrt auch v. 2. ἀχειροποίητος ist, was nicht menschlicher, sondern unmittelbar göttlicher Schöpfungstätigkeit seinen Ursprung verdankt; insofern also ein richtiger Gegen-

satz gegen das σῶμα σαρκικόν: vgl. Hebr. 9<sup>11</sup> Col 2<sup>11</sup>. Das bei antiken Schriftstellern geläufige Bild des Zeltes für den Leib auch Sap 9<sup>5</sup> II Pet 1<sup>3</sup> s. Wettstein z. St. Heinrici 1887 II 241<sup>1</sup>. Wendland Kultur 166 f. 2—5 Zweimal, wie so oft, drückt Paulus den gleichen Gedanken aus, v. 2—3 und 4: Solange wir in diesem irdischen Leibe sind, seufzen wir in der Sehnsucht, den himmlischen Leib 'darüber anzuziehen', weil wir sonst zu befürchten haben, dass wir ohne Leib nackt dastehen werden, wenn — beim Tode — die irdische Hülle zerfällt. Die letzten Worte von v. 4 ergeben eine klare Vorstellung, sobald man an die 'Verwandlung' bei der Parusie denkt, die auch hier dem Paulus als das Normale vorschwebt (I 15<sup>53. 54</sup>): wir haben unsern Fleischesleib, aus dem wir uns heraussehen, und in dem wir uns längst schon nicht mehr zu Hause fühlen. Bei der Parusie ziehen wir den Leib aus pneumatischer δόξα über wie ein neues Kleid, und dieses Lebensgewand zerstört in einem Moment das θνητὸν σῶμα aus σάρξ. Dieser wunderbare Vorgang ist möglich, weil eben Gott selbst uns dafür zubereitet hat: denn mit der Verleihung der πνεῦμα, das wir alle bereits besitzen, ist der Verwandlungsprozess vorbereitet und eingeleitet (v. 5). Genau die gleiche Vorstellungssreihe, nur kürzer bezeichnet, findet sich Rom 8<sup>23</sup>. Bei dieser Auffassung von v. 4 ist das 'Seufzen' sehr deutlich motiviert: wir wünschen sehnlichst, dass die Parusie hereinbricht und wir dann den neuen Leib erhalten, denn jeder einzelne hat zu befürchten, dass bei längerem Ausbleiben der Parusie sein irdischer Leib verfällt und er 'nackt' (wie das Saatkorn I 15<sup>37</sup>) im Grabe schlummern muss bis zum jüngsten Tage, wo erst der Auferstehungsleib verliehen wird (I 15<sup>52 ff.</sup>) Dann ist aber v. 1 anders zu verstehen, als es gewöhnlich geschieht: dass mit ἐν ἣ ἐπ. οἰκία καταλυθῇ der Tod vor der Parusie gemeint sei, ist unbestritten; es wird der allgemeine Fall gesetzt, dass ein Christ stirbt. Nun pflegt man aber das οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν so zu erklären: 'mit dem Eintritt des καταλύεσθαι hat der Gestorbene statt des zerstörten Leibes den von Gott herrührenden Leib', der Satz 'bestimmt den Zeitpunkt des Besitzantrittes' (Heinrici, auch Schmiedel), und dann ist freilich die Möglichkeit des 'Nacktseins', die nach der eben gegebenen Erklärung v. 4 ja ausdrücklich befürchtet wird, eben nicht mehr gegeben. Aber der Wortlaut von v. 1 legt diese Auffassung keineswegs nahe; dort steht nur: 'Wir wissen, dass wir einen neuen Leib im Himmel bereit liegen haben, für den Fall, dass wir diesen irdischen ablegen müssen'; dass wir ihn sofort im Moment des Todes bekommen, steht gerade nicht da, wird auch durch das betont am Ende stehende ἐν τοῖς ὀρανοῖς unwahrscheinlich — wir würden vielmehr ἐξ ὀρανοῦ erwarten (ἔχομεν müsste übrigens dann = ἐξίκομεν sein, was durchaus korrekt ist), wie v. 2, wo von diesem Akt der Verleihung des Leibes wirklich die Rede ist, auch tatsächlich steht (so auch im Wesentlichen Bousset). Da der Wortlaut von v. 1 die gegebene Erklärung durchaus empfiehlt und die Gleichheit der Anschauung in v. 2—5 mit 4<sup>14</sup> sowohl wie mit der später geschriebenen Stelle Rom 8<sup>23</sup>, wo sicher von der Parusie die Rede ist, fest steht, müssen wir die zunächst befremdliche Vorstellung der 'Furcht vor dem Tode' hinnehmen: der Zusammenhang lehrt ja zugleich, dass sie etwas relativ sehr geringfügiges ist. Paulus argumentiert also so: 'Wie sicher unsere Hoffnung auf den neuen Leib und die Herrlichkeit des Jenseits ist, könnt ihr daran sehen, dass unsere Sehnsucht ja beständig darauf gerichtet ist, und wir vor dem Tode nur aus dem einen Grunde Grauen empfinden, weil er uns für eine Weile in den Zustand der Nacktheit versetzt, ehe wir das neue Kleid empfangen'. Aus dieser Anschauung heraus ist es vielleicht zu verstehen, wenn Paulus I 11<sup>30</sup> das κοιμᾶσθαι als eine Strafe bezeichnet (Teichmann S. 26). Fasst

Menschenhänden gemachtes Haus in den Himmeln. Denn (solange wir)<sup>2</sup> in diesem (Leibe sind,) seufzen wir aus Sehnsucht, unsre Behausung aus dem Himmel darüberzuziehen, da wir ja (nur dann), wenn wir<sup>3</sup> sie angezogen haben, nicht werden nackt erfunden werden. Denn wir,<sup>4</sup> die wir in diesem Zelte sind, seufzen beklommen, weil wir (es) nicht

man v. 1 und v. 4 als vom Tode vor der Parusie gesagt, derart dass dem Tode unmittelbar die Neubekleidung folgt, dann muss man eine Aenderung der Ansicht des Paulus gegenüber I Cor konstatieren, der Gedanke des Zwischenzustandes der γυμνότης wäre dann beseitigt unter dem Eindruck der persönlichen Erfahrungen von Todesnot, die auch dem Apostel die Gewissheit, dass er die Parusie erleben werde (I Cor 15<sup>51</sup> I Thess 4<sup>15</sup>), erschütterten und seine Eschatologie entsprechend modifizierten (so Schmiedel, Teichmann paulinische Vorstellungen v. Auferstehung 59 ff. Holtzmann neut. Theol. II 192 f. 197 1). Die Parallele mit Rom 8<sup>23</sup> geht aber dann verloren, weil dort die νύμφη und ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος wieder von der Parusie verstanden werden muss, also in dem späteren Römerbrief wieder eine Rückkehr zu der angeblich verlassenen Ansicht von I Cor 15 vorläge. Der Ausdruck ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς erhalte eine andere und zweifellos weniger passende Bedeutung als I Cor 15<sup>55</sup>, ebenso entspräche das ἐπενδύσασθαι nicht mehr dem δεῖ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανάσιον von I Cor 15<sup>53</sup> wo auch die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie geschildert wird. Treffend sind alle diese Bezeichnungen nur, wenn über den noch als Kleid der Pneuma-Seele vorhandenen irdischen Leib der neue himmlische wie ein Gewand übergezogen wird (ἐπενδύσασθαι) und ihn dann verzehrt, so dass er nicht mehr existiert: sie passen nicht für die Vorstellung, dass der irdische Leichnam auf dem Totenbett liegen bleibt, während die Seele (d. h. das Pneuma des Christen) ihn verlässt und einen neuen Leib empfängt. Ausschlaggebend ist endlich, dass v. 4 dann bedeuten müsste ‚wir Christen seufzen aus Furcht, dass wir möglicherweise ausgezogen werden‘, d. h. dass wir eben doch keinen neuen Leib bekommen, die ganze Jenseitshoffnung also nicht für jeden unbedingt sicher ist: der Gedanke ist für Paulus unvollziehbar und tötet ausserdem hier die Beweisführung. Die Vorstellung, dass wir den ‚neuen Leib‘ erst bei der Parusie bekommen, widerspricht der zu I Cor 15<sup>42—44</sup> erörterten, dass wir den pneumatischen ‚Leib Christi‘ bereits unsichtbar auf Erden tragen, nicht, wie v. 5 (= Rom 8<sup>23</sup>) andeutet: das Pneuma haben wir als Vorbedingung bereits erhalten; was wir erst bei der Parusie bekommen, ist das σῶμα τῆς δόξης (vgl. 3<sup>18</sup> 4<sup>17</sup> Phil 3<sup>21</sup> I 15<sup>43</sup> Rom 8<sup>18</sup> u. ö.). „Insofern die δόξα nur die der Ewigkeitswelt angehörige Form des πνεῦμα ist, kann sie erst dort zur vollen Erscheinung kommen“ (Teichmann S. 60). **2** Mit ἐπενδύσασθαι geht Paulus von dem Bilde des οἰκητήριον zu dem des Kleides über, das er nun festhält. Belege für ἐπενδύσασθαι ‚darüber anziehen‘ im Gegensatz zu ὑπενδύσασθαι ‚darunter anziehen‘ bei Heinrici 1887 II S. 246 Anm. **3** εἰ γε καὶ wie Gal 3<sup>4</sup>. Kühner-Gerth II 177<sup>c</sup> ‚wenn anders‘ inhaltlich = ‚sintemal‘. ἐνδύσ. natürlich hier gleich ἐπενδ. ἐκδυσόμενοι (D\* FG u. a.) ist erleichternde Korrektur im Hinblick auf γυμνοί. Die Vorstellung der γυμνότης der leiblosen Seele nicht selten bei den Griechen. Wettstein (Heinrici) notiert Plato Cratyl. 403<sup>b</sup> καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ’ ἐκείνων (Πλούτωνα) ἀπέρχεται, καὶ τοῦτο πεφόβηται (οἱ ἄνθρωποι). Ausführlicher Gorg. 523<sup>a</sup> 524<sup>a</sup>. Maxim. Tyr. XIII 5 Aelian hist. an. XI 39. Vgl. auch Macrob. Somn. Scip. 1 Artemid. II 68 V 40. 43. Heinrici fügt hinzu Lucian dial. mort. 10 und Philo de huma-



ausziehen, sondern (das himmlische) darüber anziehen wollen, damit  
 5 das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Der uns aber dafür

nitate 76 p. 388 M. Vgl. auch Lucian ver. hist. II 12. 5 θεός sc. ἐστὶν wie 1 21. ἀρραβών wie 1 22. An diese Gedanken knüpfen nun v. 6—12 an: 'Solange unsere Heimat im Leibe ist, d. h. solange wir leben, sind wir fern vom Herrn — denn wir können ihn ja nicht schauen, sondern nur glauben —, deshalb sehnen wir uns, aus dem Leibe auszuwandern d. h. zu sterben und beim Herrn unsre Heimat zu haben: in beiden Zuständen ist jedenfalls unser Bestreben, ihm zu gefallen, damit wir vor seinem Gericht bestehen'. Das ist in sich gut zusammenhängend und ergibt eine klare Vorstellung: der Tote findet noch vor dem Gericht (also vor der Parusie), d. h. gleich nach dem Tode beim Herrn eine Heimat, in der er sich durch sein Tun dem Herrn wohlgefällig erweisen und somit noch besser auf das Gericht vorbereiten kann. Dies ergänzt eventuell die I 3 15 5 5 11 32 15 24 angedeutete Möglichkeit der Errettung von sündigen Christen und von Ungläubigen. Es entsteht aber die grosse Schwierigkeit, dass dieses tätige Zwischenleben nicht wohl ohne 'Leib' denkbar ist, also der eben dargelegten 'Nacktheit' der Seele, die in solchem 'Zustande 'schlummert' (I 11 30 15 6. 18. 20. 51 I Thess 4 13—15), direkt widerspricht: auch ist dann nicht einzusehen, weshalb irgend ein Christ diesen Zustand seufzend zu fürchten brauchte (4). Die Erklärer, welche v. 2—4 die Bekleidung mit dem neuen Leibe in den Moment des Todes verlegen, finden in diesen Versen 6—8 eine Rechtfertigung ihrer Auffassung, weil sie diesen Gegensatz der Anschauungen dadurch vermeiden. Andere (vgl. Holtzmann neut. Theol. II 193 2) haben ein solches Zwischenleben 'beim Herrn' als ein Vorrecht speziell der Apostel oder (nach Apoc 6 9) der Märtyrer angenommen, was hier mit keiner Silbe angedeutet ist, auch dem Zusammenhang widerspricht. Bousset hält diesen Zwischenzustand für leiblos und charakterisiert den Gedankengang des Apostels so: »Wir können die Furcht vor der Leiblosigkeit (v. 4) überwinden; unter allen Umständen kann es nicht schlimmer, sondern nur besser durch den Tod mit uns werden, wenigstens in der Hauptsache, worauf es ankommt«, weil wir auf jeden Fall zum Herrn kommen. Das trifft im wesentlichen das Richtige; man wird gut tun, die Tätigkeit im Zwischenzustande nicht (wie oben getan) zu betonen, denn sie folgt nur aus der stark-rhetorischen Wendung v. 9, die man nicht gegen die grossen Darlegungen v. 2—5 ausspielen darf; dann bleibt von 6—8 der Gedanke übrig: Auf Grund des v. 1—5 (namentlich v. 5) Gesagten können wir also guten Muts sein, denn soviel ist weiterhin unbedingt sicher, dass das Weilen im Leibe ein Hindernis des Verkehrs mit dem Herrn ist: also ist seine Beseitigung (ob durch Tod oder bei der Parusie bleibt dabei gleich) unter allen Umständen ein Glück. Die Hauptsache ist, dass wir, so oder so, dem Herrn gefallen, denn das entscheidet über unser Schicksal im Gericht. Mit dieser echt paulinischen Apostrophe an die Ethik lenkt der Apostel zu seinem eigentlichen persönlichen Hauptthema zurück.

Die Vorstellung vom SCHLAF der Toten in den Gräbern begegnet in jüdischer Literatur überaus häufig: 'Entschlafen' als Bezeichnung des Todes ist in den Test. XII Patr. (Seb. 10 Dan 7) und Apoc. Baruch (11 4 21 24) nicht selten. Henoch 100 5 *Wenn auch die Gerechten einen langen Schlaf schlafen, haben sie nichts zu fürchten* Ap. Baruch 30 1 *Als dann werden alle die, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen* und 50 (Exc zu I Cor 15 53 S. 156 zitiert) 11 4 21 24. IV Esra 7 32 *Die Erde gibt wieder, die darin ruhen, der Staub lässt los, die darin schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind.* Diese 'Kammern'

zubereitet hat, (das ist) Gott, der uns das Angeld des Geistes gegeben hat. Da wir nun allewege guten Mut haben und wissen, dass wir <sup>6</sup> vom Herrn entfernt in der Fremde sind, solange wir unsere Heimat im Leibe haben — denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen <sup>7</sup> — wir haben aber guten Mut und wollen lieber dem Leibe entfremdet <sup>8</sup> unsere Heimat beim Herrn haben. Darum ist es auch unser Ehrgeiz, <sup>9</sup> in der Fremde oder in der Heimat, ihm wohlgefällig zu sein. Denn <sup>10</sup> wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit

werden auch 4<sup>35</sup> erwähnt, die Apoc. Baruch 21<sup>23</sup> 30<sup>2</sup> kennt 'Vorratskammern' für eine grössere Anzahl von Seelen. Daneben begegnet in denselben Schriften die Anschauung, dass ein besonderes Totenreich für diesen Zwischenzustand existiere, so bringt Henoch 51<sup>1</sup> beides nebeneinander *In jenen Tagen wird die Erde das ihr anvertraute zurückgeben und die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben.* Vgl. 56<sup>8</sup> 102<sup>5</sup> Apoc. Baruch 11<sup>4</sup> *Unsere Väter . . schlummern in der Erde in Frieden . .* <sup>6</sup> *Möchtest doch du, o Erde. Ohren haben und du, o Staub, ein Herz und möchtet ihr hingehen und es kund tun in der Unterwelt und den Toten sagen* 21<sup>23</sup> 23<sup>4</sup> Sirach 14<sup>16</sup> 17<sup>27</sup> f. Bar 2<sup>17</sup> (vgl. Ps 6<sup>6</sup> Job 17<sup>13</sup> ff.) Dagegen Test. Abr. p. 85<sup>29</sup> f. James πάντες ἀπέθανον, πάντες ἐν τῷ ᾧδι κατηλλάξαντο. Das Material gesammelt und besprochen bei E. Teichmann paul. Vorstellungen v. Auferst. u. Gericht S. 29 ff. Bousset Judentum<sup>2</sup> 339 f. Für die Anschauung, dass der Auferstehungsleib bereits jetzt im Himmel für uns bereit liege, verweist Bousset auf den slav. Henoch 22, 8 ff. (Abh. d. Göttinger Ges. d. Wiss. NF I 3, S. 23) *Und der Herr sprach zu Michael: Tritt herzu, entkleide Henoch von seinen irdischen Kleidern und salbe ihn mit meiner schönen Salbe und kleide ihn in die Kleider meiner Herrlichkeit.* Die Ascensio Jesaiae 7<sup>22</sup> 8<sup>26</sup> 9<sup>2</sup> *Es sei dem heiligen Jesaia erlaubt, bis hierher (d. h. bis zum siebenten Himmel) aufzusteigen, denn hier ist sein Kleid.* 9<sup>8, 9</sup> *Und daselbst sah ich Henoch und alle, die mit ihm waren, entkleidet des fleischlichen Gewandes, und ich sah sie in ihren höheren Gewändern, und sie waren wie die Engel, stehend daselbst in grosser Herrlichkeit.* 9<sup>17</sup> *Und dann werden viele von den Gerechten mit ihm (dem auferstandenen Christus) aufsteigen, deren Geister die Kleider nicht empfangen, bis der Herr Christus aufsteigen wird und sie mit ihm aufsteigen.* Hen. 62<sup>15</sup>. Acta Thomae c. 111 f. wozu Reitzenstein hellenist. Wundererzählungen 116 f. auf Apuleius XI 23 f. verweist: der Isismyste erhält, wenn er die zwölf Nachtstunden und Zonen durchheilt hat, bevor er als Gott vor die Gemeinde tritt, die *Olympiaci stola*, das Himmelskleid: vgl. Plutarch de Iside et Osiride 78 ähnlich über die Osirisweihe. Ferner Cumont religions orientales p. 309 f. Bousset Archiv f. Rel.Wiss. IV 233<sup>2</sup>. Wendland Kultur S. 175 s.

**6** Der mit *θαρροῦντες* beginnende Satz bleibt Anakoluth, und v. s. setzt mit *θαρροῦμεν* neu ein. Platos Sokrates redet Phaedon p. 67<sup>c</sup> von seinem Tod als einer *ἀποδημία*. **7** Dieser Gedanke tritt in verwandtem Zusammenhang und anderer Form Rom 8<sup>24</sup> auf, wo die *ἐλπίς* dem *βλέπειν* entgegengesetzt wird. *εἶδος* hier wie Num 12<sup>8</sup> *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν*. Catene 381<sup>31</sup> = *αὐτοψεί* unter Verweis auf I 13<sup>12</sup>. Theodoret III 314 *νῦν αὐτὸν τοῖς τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁρώμεν, τότε δὲ καὶ ὀφόμεθα καὶ συνεσόμεθα*. *εἶδος* heisst sonst das 'Ansehn', welches man hat (also passivisch), hier ist es aktivisch verwendet. *εὐδοκέω* s. zu I 10<sup>5</sup>. **9** Die Wendung *εἴτε ἐνδ. εἴτε ἐκδ.* soll in diesem Zusammenhang sicherlich besagen: 'ob in oder ausser diesem Leibe' also ergänze *εἴτε ἐνδημούντες ἐν τῷ σώματι εἴτε ἐκδημούντες ἐκ τοῦ σώματος*. **10** Man kann konstruieren *κομίσηται τὰ πρὸς ταῦτα, ἃ ἐπραξεν διὰ τοῦ σώματος εἴτε usw.* = 'das was dem entspricht, was er bei Leibesleben getan

hat, sei es (das Tun) gut oder böse gewesen'. Aber da κομίζεσθαι τι = 'den Lohn für etwas bekommen' Col 3 25 Eph 6 8 Lev 20 17. 19 begegnet, so ist πρὸς ᾧ ἐπράξεν 'entsprechend dem was er getan hat' wohl nur gut paulinische Wiederholung des Objektes τὰ διὰ τοῦ σώματος. Der Ausdruck τὰ δ. τ. σ. kann instrumental gefasst werden 'das durch den Leib vollbrachte' (Heinrichi, Schmiedel) oder vom Zustande 'das bei Leibesleben' (Bousset): entscheiden lässt sich das nicht. φανερωθῆναι wie I 4 5 zu verstehen.

Das GERICHT ist mit dem jüngsten Tage untrennbar verbunden. Christus wird als Richter auf dem Tribunal (βῆμα) sitzen II Cor 5 10 I Cor 4 4. 5 (vgl. auch I Cor 1 8 5 5 II Cor 1 14) und im Auftrage Gottes das Gericht abhalten Rom 2 16 (vgl. I Thess 3 13), so dass Gott, der nachher die Belohnungen austeilt I Cor 4 5, auch direkt selbst als Richter bezeichnet werden kann Rom 14 10 3 6 (vgl. 2 3. 5. 6) I Cor 5 13 II Thess 1 5. Es werden die Taten jedes Menschen, die er bei Leibesleben begangen hat, gute und böse, geprüft: II Cor 5 10 11 15 Rom 2 6 14 12 I Cor 3 13—15 Gal 6 7: die Aussicht auf die göttliche Belohnung und den Ruhm vor Gott soll dem Christen ein Ansporn zum sittlichen Tun sein Gal 6 4. 5. 9 II Cor 1 14 9 8 I Thess 2 19. Der Lohn ist nicht für alle gleich, sondern nach der Leistung verschieden I Cor 3 8, ja unbrauchbare Arbeiter im Dienste des Herrn erhalten Strafe, die sie freilich nicht von der Rettung ausschliesst I Cor 3 15. An allen diesen Stellen ist nur vom Gericht über die Christen gesprochen: es wird aber nicht nur ihnen, sondern der ganzen Welt Gericht gehalten, κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον Rom 3 6 I Cor 6 2, ja auch die Engel werden da ihr Urteil empfangen I Cor 6 3. Man muss sich hüten, zur Schilderung dieser Gerichtssitzung ohne weiteres Rom 1 18 ff. 2 5—12 zu verwenden, da dort Paulus absichtlich mit den konventionellen jüdischen Farben ein hypothetisches Bild malt, um nachher die Alleingültigkeit der Glaubensgerechtigkeit zu proklamieren (s. zu d. St.): vielmehr zeigt der Zusammenhang der dortigen Ausführungen, dass das Gericht über die ganze Menschheit nach dem Grundsatz erfolgen muss: wer die Glaubensgerechtigkeit besitzt, wird selig, wer nicht, wird vernichtet Rom 2 16 (wo die zweite Erklärung [Jülichers] mir jetzt die wahrscheinlichste ist) vgl. 10 9. 13 I Cor 1 21. »Unter ἀπώλεια versteht Paulus dasselbe, was er II Cor 2 16 7 10 mit θάνατος und Gal 6 8 mit φθορά bezeichnet vgl. II Cor 4 9. Es ist die gänzliche Auflösung, nicht etwa eine ewige Verdammnis« (Teichmann S. 85). Dies Los wird also alle Nichtchristen treffen (I Cor 1 18 II Cor 2 15. 16 4 3 Phil 1 28 Rom 9 22): und doch predigt Paulus bei anderer Gelegenheit den Universalismus der Gnade Rom 5 12—18 11 32 (vgl. I Tim 2 4), ohne den Widerspruch auszugleichen s. zu I Cor 15 23. Dass ein Mitglied der Gemeinde Christi, auch wenn er die schlimmste Todsünde begangen habe, der ἀπώλεια anheimfallen könne, erscheint dem Apostel zwar theoretisch möglich, wie die pädagogischen Drohungen I Thess 4 6 I Cor 8 11 10 11. 12 II Cor 5 10 beweisen, aber tatsächlich doch undenkbar, weil der Sünder das πνεῦμα einmal erhalten hat I Cor 5 5: und dass ein Heide oder Jude auf Grund seiner guten Taten vor Gott gerecht und somit gerettet werden könne, darf man nach den z. St. erörterten Gründen aus Rom 2 10 nicht schliessen. Danach ist es verständlich, dass die Christen über Welt und Engel mit zu Gericht sitzen sollen I Cor 6 2. 3. So hat Paulus auch hier den absoluten Wert der Glaubensgerechtigkeit gewahrt, insofern sie allein vor der ἀπώλεια schützt, und doch die Forderung sittlichen Tuns und den drohenden Ernst der Abwägung aller bei Leibesleben begangener Taten auch den Christen gegenüber voll aufrecht erhalten. Die JÜDISCHE GRUNDLAGE dieser Vorstellungen ist unschwer zu erkennen. Gott erscheint zumeist als Weltenrichter, wie in der klassischen Darstellung Daniels 7 9—12: aber Henoch 51 3 f. 62 63 11 69 27 ist es der Menschensohn, der *auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt* und dem *die Summe des Gerichts übergeben ist* (69 27): Auch Hen. 45 3 55 4 61 8 Apoc. Bar. 72 Sib. III 286 f. IV Esra 12 32. 33 13 37 begegnet der Mesias als Weltenrichter. Es werden die Taten jedes Einzelnen genau geprüft, ohne



ein jeder (den Lohn) empfangen (für das), was er bei Leibesleben getan hat, Gutes oder Böses. Nun, in dem vollen Bewusstsein der Furcht <sup>11</sup> des Herrn überreden wir Menschen, vor Gott aber sind wir klar erkannt: ich hoffe aber auch in eurem Gewissen klar erkannt zu sein. Wir empfehlen uns euch nicht wieder selbst, sondern geben euch An- <sup>12</sup>

Ansehen der Person (Ps. Salom 2 17. 19 9 9 Ap. Baruch 13 8 Henoch 45 3 50 4 63 8. 9 95 5 7 97 6 ff. 98 100 7. 9. 10) und das gleiche Doppelbild des Gerichtes, wie bei Paulus, begegnet uns auch in der jüdischen Literatur. Denn das Gericht ist zumeist identisch mit der Verurteilung der 'Heiden' und der Errettung der Israeliten: Henoch 45 2 kennt *das Los der Sünder, die den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben, die also für den Tag des Leidens und der Trübsal aufbewahrt werden* (vgl. 41 2) im Gegensatz zu denjenigen, <sup>3</sup> *welche meinen herrlichen Namen angefeht haben* vgl. c. 46—48. Assumptio Mosis 10 7 *Gott . . wird offen hervortreten, um die Heiden zu strafen und alle ihre Götzenbilder vernichten.* <sup>8</sup> *Dann wirst du glücklich sein, Israel usw.* Test. Sim. 6 6 ff. Ps. Sal. 12 7—8. IV Esra 7 17—25. 33—38. 60—61. In den Ps. Salom. wird zwar 9 7—9 das Gericht nach den ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν nachdrücklich betont, aber gleich danach 9 11 ff. versichert, dass Gott τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸν κύριον gnädig ist, sie von ihren Sünden reinigt und sie nach nur gelegentlicher und zeitweiliger Züchtigung (so 10. 13. 14) errettet und ihnen ewiges Leben gibt. Der Verfasser des IV Esra dagegen schildert zwar in c. 7 die Sünder mehrfach in den für das Heidentum charakteristischen Farben (7 17—25. 33—38. 60—61), aber sein Grundthema ist doch die Klage über das furchtbare Geschick der Sünder überhaupt, zu denen er auch die Mehrzahl des Volkes Israel, ja sich selbst rechnet: er macht Ernst mit dem Gedanken eines alle treffenden Gerichtes nach den Werken (vgl. Gunkel bei Kautzsch Apokr. des Alten Test. II 338). Die paulinische Vorstellung geht über diese Grundlage dadurch hinaus, dass sie an die Stelle der nationalen oder gar parteimässigen Beschränktheit den Besitz der δικαιοσύνη θεοῦ formaler und des himmlischen πνεῦμα materialiter als causa sufficiens der Errettung rückt und auf der andern Seite das Gericht nach den Taten modifiziert festhält: δικαιοσύνη kann der Mensch von sich aus nicht leisten, sie muss ihm von Gott geschenkt werden, aber die sittlichen Auswirkungen des πνεῦμα, die der Mensch ja als seine Taten empfindet, werden doch nicht unbelohnt bleiben; und dem verstockten Sünder, der das πνεῦμα durch seine Taten schändet, droht doch möglicherweise der Verlust dieser Ewigkeitsbürgschaft. Wie weit die jüdische Eschatologie ihrerseits wieder durch andere Elemente beeinflusst ist, braucht hier nicht untersucht zu werden: für Paulus hat in diesem Falle das zeitgenössische Judentum die Form geliefert, in die er seine darüber so hoch hinausführenden Gedanken gekleidet hat. Zum Ganzen vgl. E. Teichmann paul. Vorstellungen v. Auferstehung u. Gericht 1896 S. 76 ff. Holtzmann neutest. Theol. II 188—203 Bousset Judentum <sup>2</sup> S. 294 ff. 315 ff. Für griechisch-römische Quellen: s. Rohde Psyche II S. 429 Index s. v. Gericht. Dieterich Nekyia S. 163 ff. L. Ruhl de mortuorum iudicio (= Religionsgesch. Versuche II 2) 1903.

**11** Und indem ich die Furcht vor dem Herrn und seinem v. 10 geschilderten Gericht stets vor Augen habe ἀνθρώπους πείθομεν; dies heisst entweder 'treiben wir unsern apostolischen Beruf' oder es ist eine uns nicht deutliche Anspielung auf einen Vorwurf. Denn Gal 1 10 findet sich eine ganz ähnliche Wendung, in der Paulus das ἀνθρώπους πείθειν von sich zurückweist. Man kann von ihm gesagt haben, er verstehe es wohl, Menschen zu überreden, aber vor Gott werde er nicht bestehn: darauf wäre v. 11 eine treffende Antwort. συνειδήσεσιν: wenn ihr euer Gewissen fragt, so gibt es mir recht und erkennt meine Lauterkeit vgl. 4 2. **12** Vgl. 3 1. Wie pracht-

lass, euch unser zu rühmen, damit ihr (etwas zu sagen) habt gegen die, welche sich von Angesicht zu Angesicht rühmen, aber nicht in ihrem <sup>13</sup> Herzen. Denn waren wir von Sinnen, (so geschah es) für Gott; sind <sup>14</sup> wir verständig, (so geschieht es) für euch. Denn die Liebe Christi beherrscht uns, da wir so urteilen: Einer ist für alle gestorben, also sind <sup>15</sup> alle gestorben. Und für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und

voll macht sich hier das reine Selbstbewusstsein des Apostels Luft: 'Ich preise mich euch nicht an, sondern ich verlange von euch, dass ihr auf mich stolz seid! Was ich euch da sage, das könnt ihr den Betreffenden einmal vorhalten, die mit dem Munde prahlen, aber ein schlechtes Gewissen dabei haben!' ἐν προσώπῳ und ἐν καρδίᾳ sind Gegensätze, die vielleicht dem ἐν ταῖς συνειδήσεσιν v. 11 parallel sind. Denn ἐν καρδίᾳ rühmt sich, wer sich τὰ πρὸς θεόν rühmt Rom 15 17. Oder man nimmt ἐν als abhängig von καυχᾶσθαι: 'welche sich äusserer Dinge und nicht der rechten Herzensverfassung rühmen' (Bousset), also »des Aeusserlichen einschliesslich geistigen Besitzes« im Gegensatz zur »religiösen Intelligenz« (Schmiedel). Dann ist ἐν προσώπῳ = κατὰ σάρκα 11 18 und was damit gemeint ist, wird 11 22 ff. aufgezählt. Das Verbum zu διδόντες, etwa λέγομεν ταῦτα, ist weggelassen. Der leitende Gedanke für v. 13—16 ist der: (Ich empfehle mich nicht selbst, denn) für mich tue ich überhaupt nichts: bin ich in Ekstase, so gilt das nicht mir sondern Gott, rede ich Vernunft, so gilt es nicht mir, sondern euch. <sup>14</sup> Denn mich treibt die Liebe Christi, der gewollt hat, dass <sup>15</sup> die Seinen nicht für sich, sondern für ihn leben. <sup>16</sup> Also existiert das ganze Gebiet des κατὰ σάρκα nicht mehr für mich, nicht einmal das höchste darin, die vergangene κατὰ σάρκα-Existenz Christi.' <sup>13</sup> Es ist möglich, dass die hier auffallende Gegenüberstellung von ἐκστῆναι und σωφρονεῖν durch den Vorwurf veranlasst war, Paulus sei verrückt (11 1. 16 vgl. Mc 3 21): von seinen Ekstasen redet Paulus 12 1 ff., aber selbst seine Glossolalie I 14 18 ist nicht für die Gemeinde, sondern für Gott I 14 2. 28. <sup>14</sup> ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ wird man wegen Rom 5 5 8 35. 39 geneigt sein als gen. subj. zu fassen. συνέχει 'beherrscht' wie Phil 1 23. κρίναντας τοῦτο wie I 10 13 vor einer theologischen Erörterung; ὅτι leitet das Ganze ein εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν usw.: dieselbe Erwägung kurz Rom 14 7. 8, Gal 2 20 ausgeführt Rom 6 3—11: aber hier ist nicht auf die Taufmystik reflektiert, sondern rein juristisch argumentiert. Christus ist als Stellvertreter für 'alle' gestorben, folglich gelten 'alle' als auf Grund dieser Stellvertretung gestorben. Da sie aber, wie die Erfahrung zeigt, noch lebendig sind, so ist dies nicht mehr das erste, sondern ein zweites, durch Christi ebenso stellvertretende Auferstehung (ἐγερθέντι) erzeugtes, Leben, welches [hier ist ein logischer Sprung] sie nun [entsprechend der Absicht Christi ἵνα] dem zu weihen verpflichtet sind, der für sie gestorben ist. Eine logische Verbindung zwischen <sup>14</sup> ἡ ἀγάπη τοῦ Χ. συνέχει ἡμᾶς und dem folgenden besteht insofern, als man sagen kann: Die in seiner Heilstat sich zeigende Liebe Christi giebt das Motiv für das Handeln des Apostels. Anders ist es, wenn man v. 14 nicht juristisch fasst, sondern die Rom 6 ausgeführte Mystik darin findet: wer ἐν Χριστῷ ist, hat natürlich die ἀγάπη Χριστοῦ. Aber der Text fordert nicht dazu auf, mystische Gedanken in ihm zu suchen; v. 18 ff. werden ganz andere Vorstellungsreihen berührt. Dass der Stellvertretungsgedanke im volkstümlichen Recht der hellenistisch-römischen Zeit ganz geläufig gewesen sei, betont Deissmann Licht v. Osten 241 f, 'in Stellvertretung' heisst ὑπὲρ Deissmann ebenda S. 105 4 242 2. L. Wenger Die

auferstanden ist. So kennen wir von jetzt ab niemand mehr dem <sup>16</sup> Fleische nach: wenn wir Christus auch dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr (so). Drum, wenn jemand <sup>17</sup> in Christus ist, so ist er ein neues Geschöpf, das Alte ist vergangen,

Stellvertretung im Rechte der Papyri 1906. Diese Formulierung ist von der Rom 3 25 ff. I Tim 2 6 vertretenen Vorstellung wohl zu sondern. Da v. 17 genau an 15 anschliesst, liegt in v. 16 wieder einer der charakteristischen paulinischen Zwischensätze vor, wie Rom 7 25 I Cor 15 56. Dass er eine polemische Spitze hat, ist unverkennbar, so gut auch der Anschluss an v. 15 ist. Es wird nicht an den Hauptgedanken 'ich lebe nicht für mich' sondern an den Hilfsgedanken ἀπέθανον (sc. κατὰ σάρκα) angeknüpft. Und da wird schon durch den Wortlaut wie durch den Zusammenhang von <sup>16</sup> am meisten die Vermutung nahegelegt, die Gegner hätten sich gerühmt (v. 12) jemanden κατὰ σάρκα gut zu kennen: v. 16<sup>b</sup> ergänzt diese Vermutung dahin, dieser jemand sei Christus selbst. Dann ist mit einem Schlage die Situation vor uns, die wir aus dem Galaterbrief 1. 2 am besten kennen: die Judaisten, unterstützt durch Jünger Jesu, greifen den Paulus an, 'weil er ja gar nicht den Herrn persönlich gekannt habe'. Darauf antwortet Paulus: in unserm neuen Leben ἐν Χριστῷ hat die Kategorie κατὰ σάρκα keinerlei Wert. Also ist es ganz gleichgiltig, ob man Jesus κατὰ σάρκα (wir würden sagen 'den historischen Jesus') gekannt hat oder nicht: ich habe ihn allerdings wohl gekannt, aber davon mache ich jetzt grundsätzlich keinen Gebrauch: für mich hat nur der κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης erhöhte Herr (Rom 1 4) Bedeutung. Heinrici macht dagegen geltend, dass ein gelegentliches Sehen Christi bei dessen Anwesenheiten in Jerusalem (und um mehr kann es sich nicht handeln) hier nicht mit ἐγνωσέναι bezeichnet sein könne: dies beziehe sich vielmehr auf ein discursives Erkennen der spezifischen Würde Christi. Da letzteres nun bei Paulus vor seiner Bekehrung sicher ausgeschlossen ist, so fasst er den εἰ-Satz als rein hypothetisch im irrealen Sinne (wie Gal 5 11) 'gesetzt den Fall, dass'. Aber der Wortlaut legt das nicht nahe, und es ist völlig verständlich, wenn hier Paulus sein gelegentliches Sehen Jesu übertreibend durch ἐγνωσέναι dem Verkehr der Jünger gleichsetzt: beides ist ja jetzt gleich wertlos, weil es κατὰ σάρκα gewesen ist. Die vielfach vertretene Erklärung 'wenn ich auch früher einem fleischlichen (-jüdischen) Messiasideal gehuldigt habe' widerspricht dem Zusammenhang, der unzweifelhaft von Jesus Christus redet; dann muss man schon zu der Hypothese greifen, Paulus habe nach seiner Bekehrung anfänglich auch im judaistischen Sinne von Christus gepredigt und erst allmählich sich zum Universalismus entwickelt: Paulus behauptet Gal 1 15—17 direkt das Gegenteil; er kennt seit der Bekehrung nur den erhöhten Herrn. Vgl. Holtzmann neut. Theol. II 60 ff. Sobald wir das ἐγνωσέναι κατὰ σάρκα des Paulus aber als eine durch den Gegensatz motivierte rhetorische Uebertreibung fassen, verliert die doch nächstliegende Annahme, der Apostel rede hier von gelegentlichem Kennenlernen Jesu in Jerusalem, ihre Schwierigkeit: dann verstehen wir aber auch, warum sonst von dieser Bekanntschaft nicht die Rede ist, und warum sie auch 11 22—23 fehlt. νῦν ist der Moment der Bekehrung wie Rom 5 9. 11 7 6. Mit 17 wird der Hauptgedanke von v. 15 wieder aufgenommen und neu formuliert vgl. Gal 6 15 Rom 8 10. Ob Anspielung auf Is 65 17 43 18 f. vorliegt, ist fraglich. 18—19 Und der Urheber von alle dem ist Gott: bei der rekapitulierenden Umschreibung der göttlichen Tat läuft dem Apostel der hier neue Begriff καταλλάσσειν unter, dem nun in v. 19—21



- 18 siehe es ist neu geworden. Das alles aber kommt von Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt hat und uns in den Dienst der Versöhnung gestellt, da Gott es war, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, indem er ihnen ihre Uebertretungen nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufrichtete. Für Christus also wirken wir, indem Gott gleichsam durch uns(ern Mund) predigt: 21 Wir bitten euch für Christus: Lasst euch mit Gott versöhnen! Den, der Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir

eine nähere Erläuterung gewidmet ist, die aber auch in 2 Absätzen v. 19. 21 geboten durch eine wirkungsvoll angebrachte Aufforderung v. 20 unterbrochen wird. 18 τὰ πάντα = diese Umwandlung in eine neue Kreatur. ἡμᾶς = uns Menschen, wie v. 19 ἐν ἡμῖν, v. 21 (vgl. Rom 5 10); dagegen ἡμῖν 'mir' wie v. 20 πρεσβεύομεν, θεόμεθα. Die διακονία τῆς καταλλαγῆς ist das Apostelamt 3 s. 9 41 6 s. V. 19 führt das Zustandekommen der καταλλαγῇ näher aus. ὥς ὅτι ὁ θεὸς . . ἦν = ὥς τοῦ θεοῦ . . ὄντος vgl. Blass § 70, 2. ἐν Χριστῷ ist = διὰ Χριστοῦ v. 18 und dies nach Rom 5 10 = διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, nicht 'durch den erhöhten Christus (wie Schettler Durch Christus 21 meint). Die Versöhnung hat stattfinden können, weil Gott sich entschloss, den Angehörigen des κόσμος die Sünden nicht anzurechnen: durch diesen Entschluss beseitigte er die 'Feindschaft' und den 'Zorn' auf seiner Seite, d. h. er versöhnte sich. Die Kunde von seiner nunmehrigen gnädigen Gesinnung verbreitete er durch seine Apostel unter den Menschen. θέμενος ist ungenau mit λογιζόμενος parallel konstruiert, was wir nachmachen können: 'indem er nicht anrechnet . . und aufrichtet', aber inhaltlich ist es Fortführung von ἦν καταλλάσσω: man kann, was dasteht, auch wirklich so konstruieren, indem man ἦν zu θέμενος ergänzt, aber der Autor hat es schwerlich so gemeint. 20 ὑπὲρ Χριστοῦ = 'für die Sache Christi', der ja als der Versöhner (ἐν Χριστῷ v. 19) bezeichnet ist. Das scheint hier noch näher zu liegen als 'an Stelle Christi' (Bousset), was eine Parallele zu ὥς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος bilden würde. Der Imperativ καταλλάγητε beweist, dass von den Menschen nun verlangt wird, jetzt von sich aus den (zweiten) Schritt zur Versöhnung zu tun d. h. sie anzunehmen, nachdem Gott den ersten und wesentlichen getan hat, nämlich die objektive Tatsache der Sündenvergebung geschaffen. Es ist also das καταλλάσσειν wie zu Rom 5 10 bemerkt, in erster Linie eine Sinnesänderung Gottes: natürlich ist (wie bei jeder Versöhnung) auch eine Sinnesänderung des andern Komponenten, des Menschen nötig, denn wenn er bei seinem Hass gegen Gott bleibt, so kommt in der Tat keine καταλλαγῇ zustande; aber diese Handlung des Menschen kommt erst in zweiter Linie. 21 Nochmals wird eindringlich die Weise der Versöhnung geschildert, offenbar in der (Rom 5 s Gal 2 20 auch direkt ausgesprochenen) Absicht, sie als einen Akt der Liebe Gottes zu charakterisieren, der als solcher die Menschen ergreifen muss. ἀμαρτίαν ἐποίησεν: das Substantiv wie gleich nachher δικαιοσύνη θεοῦ und Gal 3 13 κατάρα prägnant 'Träger der ἀμαρτία, δικαιοσύνη, κατάρα', im Ausdruck die Innigkeit der Verbindung des Trägers mit dem Getragenen betonend. Gott hat den Sündlosen Jesus mit unserer Sünde beladen (und als unsern Stellvertreter an unserer Statt mit dem Tode bestraft Rom 3 25 5 s I Cor 15 3 Gal 3 13 und dadurch unsere Schuld gesühnt Rom 3 25), so dass wir nun die Gerechtigkeit Gottes (s. zu Rom 10 3) empfangen können, wenn wir in die Gemeinschaft mit Christus (ἐν αὐτῷ) treten. Unsere Sünden werden dann als durch Christus abgebußt betrachtet und uns dementsprechend nicht mehr ange-

Gottesgerechtigkeit durch ihn würden. Und daran arbeiten wir mit 6 und ermahnen euch auch, dass ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfanget. Denn er sagt: »Zur willkommenen Zeit habe ich dich er- 2 »hört und am Tage des Heils dir geholfen«. Sieh, jetzt ist die »will- »kommene Zeit«, sieh, jetzt ist der »Tag des Heils«. — Und niemand 3 geben wir in nichts Anstoss, damit nicht das Amt verlästert werde, sondern in allem empfehlen wir uns als Diener Gottes: In viel Geduld, 4 in Trübsalen, in Nöten, in Bedrängnissen, in Schlägen, im Gefängnis, 5 in Friedlosigkeit, in Mühen, in Nachtwachen, in Fasten, in Reinheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Güte, in heiligem Geiste, in ungeheuchelter Liebe, in der Predigt der Wahrheit, in der Kraft Gottes: 7 in den Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, in Ehre 8 und Schande, in Lästerung und Lob, als irrend und wahr, als unbe- 9 kannt und wohlbekannt, als sterbend und siehe, wir leben, als gezüchtigt und (doch) nicht getötet, als trauernd, doch allzeit fröhlich, 10 als Bettler, doch viele beschenkend, als nichts besitzend und alles umfassend.

rechnet. Vgl. zu Rom 3 25. Holtzmann neut. Theol. II 98 ff. VI V. 1—2 nehmen den Gedanken von v. 20 wieder auf, aber sofort folgt in v. 3—11 eine erneute, an 4 8—12 erinnernde Selbstverteidigung, an die erst in v. 14 sich die Fortführung der Ermahnungen anschliesst. καὶ wie Rom 3 7. εἰς κενόν würden die Korinther diese Gnade der Versöhnung annehmen, wenn sie der ersten Begeisterung für das Christentum keine sittlichen Wirkungen folgen liessen und sich dadurch der Gnade unwürdig machten. 2 λέγει erg. (aus v. 1) ὁ θεός. Die Stelle Is 49 8 nach dem Wortlaut der LXX ist als 'Spruch' ohne Rücksicht auf den Zusammenhang bei Jesaias zitiert als Ermahnung, die günstige Zeit zur Fruchtbarmachung der Gnade zu benutzen. V. 3 διδόντες: das Verbum ist παρακαλοῦμεν v. 1. Die Leidensliste v. 4—10 wird allmählich von v. 6 an kunstvoll mit einer Liste von Tugenden und Vorzügen durchwebt und bringt von v. 6 an wirkungsvolle Antithesen. Inhaltlich ist zu vergleichen 11 23—33, wo auch Einzelheiten angeführt werden. 5 νηστείας vgl. zu I 9 4: er bildet als ein Mittelding den Uebergang von den Leiden zu den Tugenden. 7 διὰ τῶν ὅπλων kann vom Mittel verstanden werden: ich predige 'vermittelst der Waffen', aber ebensogut wie auch die folgenden διὰ vom Zustand 'angetan mit den Waffen'. Dasselbe Bild Rom 6 13, wo man deutlich sieht, was ὅπλα δικαιοσύνης sind vgl. auch Rom 13 12 II Cor 10 4. Links ist der Schild, rechts das Schwert. 8 διὰ δόξης bis 9 ἐπιγινώσκόμενοι schildert die verschiedenartige Aufnahme und Beurteilung des Paulus bei den Menschen. ὡς wie 9 f. zeigt, nicht 'als ob' vom Anschein, sondern 'als' vom tatsächlichen Zustand: 'ich gelte den einen als Betrüger, den andern als Mann der Wahrheit'. 9 ἀγνοούμενος ist 'von dem man nichts weiss', obscur. Andere, die ἐπιγινώσκοντες, haben ihm ins Herz gesehen. ἀποθνήσκοντες vgl. 4 11. παιδεύόμενοι vgl. Ps. 117 18. χαίροντες 7 4 Rom 14 17 15 13 I Thess 1 6 5 16 Phil 1 4 4 4 u. ö. 10 πλουτίζοντες geistig vgl. 8 9 I 1 5 4 8 Rom 11 12. 38. πάντα κατέχοντες vgl. I 3 22. Diese ganze Aufzählung mit ihren Partizipien ist grammatisch durch συνιστάγοντες regiert, tatsächlich aber durch den aus συνιστάγοντες ἐαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι erwachsenden Begriff 'ich führe mein Apostelamt durch unter den folgenden Zuständen'. Mit prachtvollem Schwung schliesst dies stolze Preislied seiner

11 Unser Mund hat sich geöffnet gegen euch, ihr Korinther, unser  
 12 Herz ist weit geworden. Bei uns seid ihr nicht in der Enge, in der  
 13 Enge seid ihr in eurem (eigenen) Herzen! Nun gebt mir dasselbe zum  
 Lohne, wie zu (meinen) Kindern rede ich (zu euch), und werdet auch  
 ihr weit!

14 Zieht nicht mit Ungläubigen am ungleichen Joch: was haben denn  
 Gerechtigkeit und Frevel mit einander zu tun, oder was Licht und  
 15 Finsternis gemein? Wie stimmt Christus mit Beliar, welcher Teil hat  
 16 der Gläubige mit dem Ungläubigen? Welches Bündnis der Tempel  
 Gottes mit den Götzen? Wir sind ja doch der Tempel des lebendigen  
 Gottes, wie Gott (selbst) gesagt hat: »Ich will unter ihnen wohnen  
 »und wandeln und werde ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein.  
 17 »Drum gehet aus ihrer Mitte heraus und sondert euch ab, spricht der

Tätigkeit, das sich kühn über die anezogene Bescheidenheit des Durchschnittsmenschen erhebt. Darum das Nachwort v. 11: Ich habe einmal offen und laut geredet! mein Herz ist weit geworden bei der Betrachtung meines herrlichen Berufes und vergisst alles Kleinliche. Κορίνθιοι wie Phil 4 15 Gal 3 1. 12 Ihr werdet nicht von mir (in meinem Herzen) engherzig beurteilt, sondern ihr seid die engherzigen, die ihr mit nörgelndem Zweifel allerlei Quisquilien kritisch zusammentragt, statt euch dem Eindruck meiner Persönlichkeit hinzugeben. στενοχωρεῖν heisst 'beengen', der spezielle Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhang, analog πλατύνειν. Nach Ps. 118 32 darf man nicht erklären. Hier ist von engem und weitem Herzen die Rede, Paulus hat das letztere und wünscht es v. 13 auch den Korinthern: der Anschluss von v. 11 an v. 3—10 legt die oben gebotene Auffassung nahe. Die Deutung 'Liebe' — 'Lieblosigkeit' (Heinrici) kommt dem ziemlich nahe, 'Beruhigung, Zuversicht' — 'Argwohn' (Schmiedel) scheint weniger dem Zusammenhang zu entsprechen. 13 τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν ist eine Art inneres Objekt zu πλατύνθητε = τὸν αὐτὸν πλατυσμὸν ὡς ἀντιμισθίαν. ὡς τέκνοις wie I 4 14 Gal 4 19: die Anrede ist auch ein Zeichen der πλατεῖα καρδιά. Völlig abrupt setzt v. 14 die Fortsetzung der v. 2 begonnenen Ermahnungen ein: wir haben uns hinter v. 13 eine lange Pause im Diktieren zu denken. Prägnante Redewendung ἑτεροζυγῶντες διὰ τοῦ συζυγεῖν ἀπίστοις (Schmiedel); vgl. Deut 22 10. Worauf sich das im einzelnen bezieht, können wir wieder nicht sagen: Vermutungen lassen sich auf Grund von I 5 9 ff. 6. 8. 10 14 ff. aufstellen. In rhetorischen Fragen wird dann die Unmöglichkeit des Zusammenwirkens des Christen mit dem Heiden (denn um ihn, nicht um Juden handelt es sich: v. 16) zu Gemüte geführt. 15 Βελίαρ (schlechter bezugte Varianten Βελιαν, Βελιαλ, Βελιαβ) ist in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur ein beliebter Teufelsname: z. B. Test. XII Patr.: Ruben 2. 4. 6. u. ö. Sibyll. III 63 u. ö. vgl. Kautzsch Apokr. d. Alten Testament II Index s. v. Baudissin in Hauck Realenc. II 548 f. Entstanden aus hebr. בְּלִיָּא Bosheit, Nichtsnutzigkeit mit Umwandlung des λ zu ρ zur Dissimilation. Eine besondere Spitze bekommt die Stelle, wenn Paulus Beliar in der Rolle des 'Antichristen' kennt. (Bousset Judentum<sup>2</sup> 384 f. 292): dann ist der Sinn: 'wie stimmt der Messias zum Antimessias'. 16 εἰδῶλων: logisch genau müsste es εἰδωλείων heißen. Das Bild vom ναὸς θεοῦ bringt den Paulus sofort auf eine weitere Anwendung: der Christ ist ein Tempel Gottes vgl. I 3 16 6 19, dafür wird noch ein Beweis aus dem Alten Testament erbracht. Das Zitat ist kombiniert aus Ez 37 27 καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσις μου ἐν αὐτοῖς καὶ ἔσομαι



Herr, und Unreines fasset nicht an; und (dann) will ich euch aufnehmen, und will euch ein Vater sein und ihr sollt mir Söhne und 18 »Töchter sein, spricht der Herr, der Allmächtige«. Da wir nun diese 7 Verheissungen haben, Geliebte wollen wir uns reinigen von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes, und (unsere) Heiligung vollenden in Gottesfurcht.

αὐτοῖς θεὸς καὶ αὐτοὶ μου ἔσονται λαός und Lev 26<sup>12</sup> καὶ ἐνπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ὑμῖν θεὸς καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός. Daran schliesst sich ein weiteres Zitatmosaik, in welchem die Paraenese des Apostels sich fortsetzt: zuerst 17<sup>a</sup> ist Is 52<sup>11b</sup> zitiert, und λέγει κύριος (aus Is 52<sup>4</sup>?) angehängt, dann folgt aus Is 52<sup>11a</sup> καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε und aus Ez 20<sup>34</sup> καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς. V. 18 ist ganz frei nach II Reg 7<sup>14</sup> gebildet; ob καὶ θυγατέρας aus Is 43<sup>6</sup> stammt, ist sehr fraglich. Das häufige Schlusswort steht u. a. II Reg 7<sup>8</sup>. Uebrigens kommt παντοκράτωρ im Neuen Testament nur hier und in der Apoc vor. VII 1 Diese in v. 17<sup>b</sup>—18 ausgesprochenen Verheissungen Gottes sind an die v. 16—17<sup>a</sup> dargelegten Bedingungen geknüpft, also erfüllt diese, so werden euch jene zu teil werden. Wenn man πνεῦμα hier als den üblichen paulinischen Terminus versteht, so ergibt sich eine Schwierigkeit: das πνεῦμα kann doch, seinem Wesen nach, nicht befleckt werden! Das hat schon Marcion eingesehen und deshalb durch Konjekture πνεύματος in αἵματος geändert s. Tertullian adv. Marc. V 12: neuere Gelehrte haben an dem ganzen Begriff, auch an μολυσμός σαρκός Anstoss genommen, da die σάρξ als solche von Natur befleckt sei und überhaupt nicht gereinigt, sondern nur getötet werden könne (zusammenfassende Ausführung bei Schmiedel im Exc. z. St.). Indessen genügt die Annahme, Paulus meine hier σάρξ καὶ πνεῦμα nicht im technischen Sinne sondern im populären 'Leib und Seele', um diese Schwierigkeiten zu beseitigen. So ist ἀσθένεια τῆς σαρκός Rom 6<sup>19</sup> wenigstens annähernd 'korrekt' so viel wie 'das Unvermögen des Fleisches, Höheres zu verstehen', aber Gal 4<sup>13.14</sup> ist es ganz populär 'ein Schwächezustand, eine Krankheit des Leibes'; ganz analog kann μολυσμός σαρκός eine physische oder moralische Befleckung des Leibes sein, zumal Paulus gleich hinterher v. 5 völlig unbefangen von einer Erholung (!) für seine σάρξ redet (vgl. 2<sup>13</sup>). Dass Paulus diesen Sprachgebrauch auch sonst kennt, ist in den Exkursen zu Rom 7<sup>14</sup> und 8<sup>11</sup> gezeigt worden: was er sich vermutlich unter μολυσμός σαρκός denkt, ist z. B. aus I 6<sup>12</sup> ff. zu ersehen. Das Gegenteil ist I 7<sup>34</sup> gesagt: ἁγία τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι vgl. I Thess 5<sup>23</sup>. Aber vielen Kritikern wird es leichter, an eine Interpolation zu glauben, als an eine unsystematische Ausdrucksweise des Paulus. Da nun mit v. 2 wiederum abrupt eine neue Gedankenreihe einsetzt, welche an 6<sup>13</sup> vortrefflich anschliesst, so hat man die störende Partie 6<sup>14</sup>—7<sup>1</sup> unter fernerer Berufung auf den 'unpaulinischen' μολυσμός σ. κ. π. und einige ἀπαξ λεγόμενα für unecht erklärt, oder unter Verzicht auf letztere Argumente für einen Teil eines verlorenen echten Paulusbriefes (s. Clemen Paulus I 77 f. Heinrici z. St. Auch Schmiedel Exc. z. St., der aber dabei μολυσμός σ. κ. π. für spätere Aenderung oder Zusatz hält). Dass die Unterbrechung des Zusammenhanges zwischen 6<sup>13</sup> und 7<sup>2</sup> hart ist, muss unbedingt zugegeben werden: aber es ist nicht die einzige der Art, und die gelegentlich starke schriftstellerische Ungelenkigkeit des Paulus, die so seltsam mit seiner an andern Stellen hervortretenden Meisterschaft in der Rede kontrastiert, ist eine bekannte Tatsache, auf deren Rechnung wir 6<sup>14</sup>—7<sup>1</sup> eher setzen dürfen, als auf die von der Kritik aufgewirbelten 'fliegenden

2 Gebt uns Raum (bei euch)! Niemandem haben wir Unrecht getan, niemand zu Grunde gerichtet, niemand übervorteilt. Das sage ich  
 3 nicht, um zu verurteilen: ich habe ja (schon) vorher gesagt, dass ihr in unserm Herzen mit uns verbunden seid auf Sterben und Leben.  
 4 Ich habe viel Vertrauen zu euch, ich mache viel Rühmens von euch: erfüllt bin ich von Trost, übervoll von Freude bei all unsrer Trübsal.  
 5 Denn als wir nach Macedonien kamen, fand mein Fleisch keine Ruhe, sondern in allem (gab's) Trübsal: draussen Kämpfe, drinnen Aengste.  
 6 Aber Gott, der die Niedrigen tröstet, hat auch uns getröstet durch die  
 7 Ankunft des Titus: aber nicht nur durch seine Ankunft, sondern auch durch den Trost, mit dem er bei euch getröstet war; denn er berichtete uns von eurer Sehnsucht, eurer Klage, eurem Eifer für mich,  
 8 so dass ich nur noch mehr Freude empfand. Denn, wenn ich euch auch in dem Briefe betrübt habe, so bereue ich das nicht: (ja,) wenn  
 9 ich es auch bereute, so sehe ich (doch), dass jener Brief, wenn er euch

Blätter', die sich an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments so wunderliche Ruheplätze ausgesucht haben sollen. V. 2 knüpft auch im Ausdruck *χωρήσατε* an das *στενοχωρεῖσθε* von 6 12 wieder an: 'gebt uns Raum in eurem Herzen'. Dann scheinen Vorwürfe zurückgewiesen zu werden, die Paulus wohl in verschärfter Form wiedergibt. 3 Mit dieser Zurückweisung will ich über eure Gesinnung, die mir derartiges vorwerfen konnte, kein vernichtendes Urteil aussprechen: dazu habe ich euch zu lieb, das wisst ihr. Der Gedanke an euch begleitet mich im Sterben und Leben. Und in immer steigender Wärme 4 betont der Apostel seinen freudigen Stolz auf die Korinther: 5 Als er in Macedonien in grösster Angst, äusserer und innerer Bedrängnis sass, brachte v. 6 Titus gute Nachrichten aus Korinth. Die Reise nach Macedonien ist 2 13 erwähnt: hieran wird wieder angeknüpft, so dass 2 14—7 4 als ein grosser Exkurs erscheint, in dem, durch v. 14—17 veranlasst, ein Gedanken den andern erzeugt hat. Für *σάρξ* steht 2 13 *πνεῦμα*: stände 7 5 in einer unbequemen Stelle oder in einem andern Briefe, so würde diese Differenz im Ausdruck für viele ein Hauptargument für die Unechtheit sein. 6 *ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς* nach Js 49 13 vgl. 1 9. 7 Statt 'durch den Trost, den er mir von euch überbrachte' ist gesagt 'durch den Trost, den er bei euch erhalten hatte', d. h. er hatte dort den Umschwung der Stimmung mit eigenen Augen gesehen, welcher durch den 'Zwischenbrief' (s. Exc. zu 2 1) herbeigeführt worden war. Der Satzbau in v. 8 ist verwirrt: der mit *εἰ καὶ μετεμελόμην* beginnende Gedanke wird durch 9 *νῦν χαίρω* gut weitergeführt, aber dazwischen steht ein nicht durchgeführter Versuch, dasselbe anders zu sagen: 'so sehe ich doch, dass dieser Brief, wenn er euch auch momentan betrübte' — seine segensreichen Folgen gehabt hat — sollte etwa folgen, statt dessen mit *νῦν χαίρω* neuer Ansatz. So bei der durch BD\*de (Ambrosiaster?) vertretenen Lesart *βλέπω*. Das (übrigens unsichere) *videns* der Vulgata ist Erleichterung der Uebersetzung. Die Mehrzahl der Zeugen, so SCD<sup>bc</sup>EFG und Uebersetzungen liest *βλέπω γάρ*: dann haben wir eine abgebrochene Anmerkung vor uns 'ich sehe nämlich, dass jener Brief, wenn er euch auch momentan betrübte, — seine segensreichen Folgen gehabt hat — sollte auch hier folgen, dann die Parenthese geschlossen werden und mit *νῦν χαίρω* der Vordersatz *εἰ καὶ μετεμελόμην* weitergeführt werden. *πρὸς ὧραν* Gal 2 5 I Thess 2 17 Phm 15. 9—10 *κατὰ*

auch zeitweilig betrübte — so freue ich mich (doch) jetzt, nicht, dass ihr euch betrübt habt, sondern, dass die Betrübnis euch zur Reue geführt hat. Denn ihr habt euch nach Gottes Sinn betrübt, so dass ihr in keiner Weise von uns geschädigt wurdet. Denn die Betrübnis nach 10 Gottes Sinn schafft eine Reue zum Heile, die nimmer reut; aber die Betrübnis der Welt schafft den Tod. Denn sieh, eben dies sich Be- 11 trüben nach Gottes Sinn, was hat es (in) euch guten Willen geschafft, ja Entschuldigung, ja Unwillen, ja Furcht, ja Sehnsucht, ja Eifer, ja Bestrafung. Durch alles habt ihr den Beweis geliefert, dass ihr rein seid in der Sache. Wenn ich euch also auch geschrieben habe, (so ge- 12 schah das) nicht wegen des Beleidigers und nicht wegen des Beleidigten, sondern damit euer guter Wille für uns offenbar werde bei euch vor Gott. Das hat mich getröstet. Ausser diesem (unserm) Trost haben 13 wir uns aber noch viel mehr gefreut über die Freude des Titus, dass sein Geist von euch allen erquickt worden ist, dass ich nicht zu Schanden 14

θεόν 'was vor Gott Wert hat'. (Vgl. übrigens zu Rom 8 27.) ἵνα consecutiv Blass § 69, 3. Ein ζημιουσθαι der Korinther wäre eingetreten, wenn sie sich der τοῦ κόσμου λύπη ergeben hätten. Diese muss, wie der Gegensatz zeigt, die v. 11 geschilderten Wirkungen nicht haben: sie kann also nur in Aerger über den Brief und daraus erwachsender Steigerung der Abneigung gegen seinen Verfasser, d. h. in Hass und Ungerechtigkeit bestehen. Soweit wir die Korinther durch die Paulusbriefe kennen, war das allerdings ernsthaft zu fürchten. Der θάνατος v. 10 als Resultat muss in erster Linie Verlust des Heiles sein, der durch ein solches Wachsen der ethischen Mängel eventuell verursacht worden wäre vgl. 2 16. Der Gedanke ist parallel Rom 1 32 6 16. 21. 23 7 5 I Cor 6 9. 10 Gal 5 21. Dass sich die Korinther zu Tode grämen oder aus Verzweiflung über das dem Apostel angetane Unrecht Selbstmord begehen würden (vgl. 2 7), hatte Paulus sicher nicht gefürchtet. Aehnlich Test. XII Patr. Gad 5. μετάνοια ἀμεταμέλητος ist ein schönes paulinisches Oxymoron. 11 Das blosse ἀλλά steigernd, zu ergänzen οὐδὲ μόνον τοῦτο. Blass § 77, 13. ἀπολογία: sie haben ihre Entschuldigungsgründe dem Titus vorgetragen, was sie bei 'Verstocktheit' nicht für nötig gehalten hätten. ἀγανάκτησιν über die Tat. φόβον vor dem Unwillen des Paulus und ἐπιπόθησιν, ζῆλον, ihn zu beseitigen, was durch die ἐκδίκησις geschah. ἀγνός rein, schuldlos, nicht etwa bloss geschlechtlich 'keusch' vgl. I Tim 5 22 I Clem 1 3 29 1 48 5 u. ö. τῷ πράγματι wird zu ἀγνούς gehören: 'rein in Bezug auf die Tat' Kühner-Gerth I S. 440, 12. 12 Ueber das dem Paulus zugefügte Unrecht vgl. Exc. zu 2 1. Der ἀδικηθεὶς ist nach 2 5 Paulus: wer den Uebeltäter für den I 5 erwähnten Blutschänder hält, muss den ἀδικηθεὶς für den I 5 1 genannten Vater halten. πρὸς ὑμᾶς 'bei euch' (wie oft z. B. Mt 13 56 Gal 1 18 I Thess 3 4, Blass § 43, 7) = 'auf eurer Seite'; pleonastisch, vgl. 1 11 4 15. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ gehört zu φανερωθῆναι. Die Lesart einer Reihe byzantinischer Zeugen (ς) τὴν σπουδὴν ἡμῶν τὴν ὑπὲρ ὑμῶν gibt dem πρὸς ὑμᾶς etwas mehr Daseinsberechtigung und dem ganzen den Sinn von 2 4: aber die σπουδή in v. 11 und in v. 12 muss die gleiche, also die der Korinther sein. 13 διὰ τοῦτο: διότι ἐφανερώθη ἡ σπουδή ὑμῶν, wie aus v. 12 zu entnehmen ist. μᾶλλον auch klassisch zur Steigerung des Komparativs Mc 7 36 Phil 1 23 Blass § 44, 5. Kühner-Gerth I S. 26 c. ἀναπέπνυται vgl. τὸ πνεῦμα I 16 18. ἀπὸ für ὑπὸ Blass § 40, 3. 14 κεκαύχη-



geworden bin, wenn ich ihm etwas rühmendes über euch gesagt habe, sondern so wie wir zu euch bei allem die Wahrheit gesprochen haben, 15 so ist auch unser Rühmen vor Titus Wahrheit geworden. Und sein Herz ist (nun) noch mehr euch geneigt, wenn er an euer aller Gehorsam gedenkt, wie ihr ihn mit Furcht und Zittern aufgenommen habt. 16 Ich freue mich, dass ich in allem Zutrauen zu euch habe(n kann).

8 Ich gebe euch aber Kunde, ihr Brüder, von der Gnade Gottes, die 2 den Gemeinden Macedoniens gegeben ist, dass (nämlich) bei reicher Bewährung in Trübsal der Ueberschwang ihrer Freude und ihre tiefgründige Armut sich in eine Fülle von Reichtum schlichter Güte ergossen hat. Denn nach Vermögen, ich bezeuge es, und über Vermögen 4 haben sie unaufgefordert uns vielfältig zugeredet und sich die Gnade 5 erbeten und die Teilnahme an dem Dienst für die Heiligen, und nicht (nur gehandelt) wie wir gehofft hatten, sondern sich selbst gegeben 6 erst dem Herrn und (dann) uns durch Gottes Willen, so dass wir dem Titus zuredeten, er möge, wie er vorher angefangen habe, so auch

μαζι, als Titus nach Korinth abreiste. Dieser kannte damals also die Korinther noch nicht. ὡς πάντα usw. im Hinblick auf die Anzweiflung seiner Aufrichtigkeit gesagt 1 17. 15 εἰς ὑμᾶς ἐστὶν prägnant wie I 8 6 Rom 11 36. μετὰ φόβου καὶ τρόμου vgl. zu I 2 3. Nachdem so die vollkommene Harmonie zwischen Paulus und der Gemeinde betont ist, und in immer wärmer werdenden Worten die Bereitwilligkeit der Korinther zum Guten gepriesen ist, folgt, sehr klug hierdurch vorbereitet, in c. 8 und 9 die Aufforderung, reichlich zu der Kollekte beizutragen, welche für die Jerusalemer Gemeinde durch Titus und zwei andere Brüder eingesammelt werden soll. VIII Aber der Anfang zeigt, wie schwer es dem Apostel wird, bei dieser Gemeinde zu »betteln«: eine Art Verlegenheit scheint an der schwülstigen und geschachtelten Ausdrucksweise Schuld zu sein, welche erst allmählich von v. 8 an einer schlichteren Form weicht. 1 Die Gnade der Freigebigkeit ist den Gemeinden von Gott gegeben. 2 In tapferm Ertragen vieler Leiden hat bei den Macedoniern ihre grosse Freudigkeit ἐν Χριστῷ trotz ihrer grossen Armut eine Fülle von ἀπλότης hervorgebracht. δοκιμὴ θλίψεως 'Bewährung' im Unglück (s. I Thess 1 6 2 14. 15 vgl. Act 16. 17) vgl. 9 13: es heisst nie 'Prüfung' (Schmiedel), was auch nicht durch 13 3 9 13 Jac 1 3 (vgl. Rom 5 4) wahrscheinlich zu machen ist. κατὰ βάθους oder κατὰ βάθος (s. Stephanus Thes. II 25) gern formelhaft s. Wetstein. ἀπλότης auch 9 11. 13 Rom 12 8 Jac 1 5 vom Almosengeben gebraucht. 3 αὐθαίρετοι also ohne besondere Aufforderung. 4 Der Inhalt der παράκλησις wird durch δεόμενοι usw. angegeben. δεόμαι mit dem Accus. eines Substantivs kommt sonst nicht vor: Heinrici will deshalb δεόμενοι absolut fassen und τὴν χάριν usw. zu ἔδωκαν konstruieren, was der ganze Satzbau verbietet. τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν ist Hendiadyoin 'die Gnade, teilnehmen zu dürfen'. 5 πρῶτον . . . καὶ vgl. Rom 1 16 2 9. 10. ἐαυτοὺς die Macedonier haben nicht bloss Geld gegeben, (καθὼς ἠλπίζαμεν) sondern sich persönlich aufs wärmste der Kollektensache angenommen. διὰ θελήματος θεοῦ vgl. Rom 1 10 15 32 I Cor 1 1 II Cor 1 1 Gal 1 4 Eph 1 1. 5. 9. 11 Col 1 1 II Tim 1 1. 6 Ganz überraschend setzt der Satz mit εἰς τὸ ein, der nicht anders wie consecutiv sein kann. Es ist eine etwas verlegene Wendung zu den Korinthern hin: im Hintergrund steht vielleicht der Gedanke 'dieser unerhoffte Erfolg in Macedonien hat mich so ermutigt, dass ich mich entschloss,

(jetzt) zu Ende bringen bei euch auch diese Gnade. Nun, wie ihr an <sup>7</sup> allem reich seid, an Glauben und Wort und Erkenntnis und jeglichem guten Willen und der von uns in euch (überströmenden) Liebe, möget ihr auch an dieser Gnade reich sein. Nicht als Befehl sage ich's, <sup>8</sup> sondern indem ich am Eifer anderer auch die Echtheit eurer Liebe prüfe(n will): ihr wisst ja von der Gnade unseres Herrn Jesu Christi, dass <sup>9</sup> er um euretwillen arm wurde, da er reich war, damit ihr durch seine Armut reich würdet. Und (nur) meine Meinung gebe ich hierbei ab, <sup>10</sup> denn das ist euch nützlich, da ihr nicht nur das Tun, sondern auch

den Titus zu euch zu senden' vgl. 8. προενίρξατο: Titus hat sich also bei seinem Aufenthalt auch um die bereits I 16<sup>1-4</sup> erwähnte, aber durch den Zwist wahrscheinlich ins Stocken geratene Kollekte gekümmert, προ- also nur Verstärkung des ἄρξασθαι. Schmiedels 'früher als bei seiner letzten Anwesenheit' setzt mehrere Aufenthalte des Titus in Korinth voraus, was nach 7<sup>14</sup> unwahrscheinlich ist. χάριν: Paulus sagt in diesen Kapiteln nie direkt 'Kollekte' λογεία, sondern wählt immer Umschreibungen: χάρις 8<sup>6</sup>. 7. 19 διακονία 8<sup>4</sup> 9<sup>1</sup>. 12. 13 (8<sup>19</sup>. 20) ἀδρότης 8<sup>20</sup> εὐλογία 9<sup>5</sup> λειτουργία 9<sup>12</sup> κοινωνία 9<sup>13</sup>. ἐπιτελέσῃ vgl. 11. 7 Ἀλλὰ ist auch ein verwunderlicher Uebergang, da kein Gegensatz folgt, sondern direkte Weiterführung des Gedankens: also auch nicht 'abbrechend' zu erklären. Ob man ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν mit B Peschita ua. oder ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν mit der Mehrzahl der Zeugen liest, es ist stets die Liebe, die vom einen ausgeht und im Herzen des andern Wohnung nimmt, d. h. Gegenliebe erweckt. Zu dem Lobe vgl. I 15—7. ἵνα, von einem zu ergänzenden Verbum des Befehlens abhängig, leitet öfter einen imperativischen Satz ein z. B. Epictet IV 1<sup>41</sup> Enchir. 17. 8 οὐ κατ' ἐπιταγὴν schwächt das ἵνα ab vgl. I 7<sup>6</sup>. Ich befehle euch das nicht, sondern halte es für selbstverständlich, dass ihr euch nicht von den Macedoniern beschämen lassen werdet: auch 9 das Vorbild Christi wird euch anfeuern. Der Verzicht Christi auf seine himmlische Herrlichkeit (das ἵσα θεῷ εἶναι) bei der Menschwerdung wird hier als Beispiel der Freigebigkeit wie Phil 2 Rom 15<sup>3</sup> als solches des Gehorsams gewertet. Lediglich in diesem Ablegen des göttlichen Reichtums besteht das 'Armwerden'. »Er ist auf Erden kommen arm, dass er unser sich erbarm, und in dem Himmel mache reich«, insofern die Menschwerdung nebst ihren Konsequenzen in Tod und Auferstehung das Mittel war, um uns Reichtum an himmlischen Gaben (πνευματικά) zu verschaffen. Eine spezielle Beziehung auf das 'arme' Leben Jesu, die von vielen allein in dieser Stelle gefunden, von Heinrici mit der auf die Menschwerdung kombiniert wird, ist mit dem Wortlaut wohl verträglich, aber auch nicht mehr: dagegen ist die Parallele mit Phil 2 unabweisbar. 10 γνώμην wie I 7<sup>25</sup>. 40. ἐν τούτῳ 'in dieser Angelegenheit, in der ich nicht κατ' ἐπιταγὴν reden will, oder 'mit dem, was ich hier auseinandersetze', wobei unbestimmt (und sachlich gleichgültig) ist, ob es nach vorn oder rückwärts weist. τοῦτο = dass ich meinen Rat gebe. Dass das Wollen weniger ist, als das Tun, ist an sich klar, und hier auch durch v. 11 deutlich. Deshalb ist die Steigerung οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν befremdlich. Heinrici, Schmiedel u. a. lösen die Schwierigkeit durch Ausdeutung des προενίρξατο: ihr habt früher als die Macedonier, die ich euch als Muster vorhalte, angefangen nicht nur zu sammeln (ποιῆσαι), sondern sogar den Plan dazu zu fassen (θέλειν)' — folglich müsst ihr sie auch im Endresultat übertreffen. Aber der zum Verständnis unentbehrliche Hinweis auf die Ma-

- 11 das Wollen vorher angefangen habt, seit vorigem Jahr: jetzt bringt  
 aber auch das Tun zum Ende, damit der Bereitschaft zum Wollen auch  
 12 das Vollbringen entspreche, gemäss dem Haben. Denn wenn die Be-  
 reitwilligkeit vorhanden ist, heisst man sie nach dem, was sie (zur  
 13 Verfügung) hat, willkommen, nicht nach dem was sie nicht hat. Denn  
 14 ihr sollt nicht darben, damit andere sich erquicken, sondern nach  
 Massgabe der Gleichheit (soll) im jetzigen Augenblick euer Ueberfluss  
 für die Not jener (anderen verwendet werden), damit (ein andermal)  
 auch der Ueberfluss jener für eure Not verwendet werde, auf dass  
 15 Gleichheit werde! wie geschrieben steht: »Der reichlich besass, hatte  
 »nicht mehr, und der kärglich besass, hatte nicht weniger«.
- 16 Gott aber sei Dank, der denselben Eifer für euch dem Titus ins

cedonier, von denen seit v. 5 keine Rede mehr ist, wird mit keinem Wort nahegelegt, das *προ-* allein ist dazu nicht stark genug, namentlich da *προ-ενάρξασθαι* eben noch v. 6 in nicht komparativer Bedeutung gebraucht war (was Schmiedel freilich bestreitet): Und auch dann noch wäre *οὐ μόνον τὸ θέλειν ἀλλὰ καὶ τὸ ποιῆσαι* inhaltlich zutreffend und rhetorisch wirksamer, die Wunderlichkeit des Ausdrucks wäre nur etwas gemildert. Einfacher ist doch die Annahme, dass Paulus sich ungeschickt ausgedrückt oder versprochen hat: der Nachdruck liegt auf dem *θέλειν*, wie die Fortsetzung v. 11 zeigt. Gemeint wird mit dem *θέλειν* die korinthische Anfrage sein, welche I 16 1—4 vorausgesetzt wird, wo Paulus von *ἡ λογεία* als einer den Korinthern bekannten Sache spricht. Damals hatte, wie die Anweisungen des Apostels zeigen, das *ποιῆσαι* noch nicht begonnen, sondern dies mag erst nach dem Eintreffen von I Cor in Korinth der Fall gewesen sein. Diese Ereignisse liegen 'im Vorjahre', *ἀπὸ πέρουσι* wie 9 2 nochmal betont wird (BGU II 531 II<sub>1</sub> Deissmann Neue Bibelst. 48 f.), sie fallen um die Osterzeit, wie aus I 16 8 erhellt. Da nun der jüdische Kalender sowohl wie die übrigen orientalisch-julianischen das neue Jahr im Herbst beginnen, so ist II Cor in der Zeit nach I Cor zwischen dem Herbst des gleichen und dem Herbst des folgenden Jahres unserer Zeitrechnung geschrieben. Lehrreich für das Verständnis eines solchen *πέρουσιν* ist Basilius epist. 251 p. 387; Bened. und dazu Loofs Eustathius v. Sebaste S. 128. 11 *ἐκ τοῦ ἔχειν* 'entsprechend dem Besitz' (Kühner-Gerth I S. 461 g) was in 12 näher erläutert wird. 12 Inhaltlich vgl. Mc 12 43. 13—14. Das *καὶ τὸ ἐκείνων* ist der Gegensatz zu *ἐν τῷ νῦν καιρῷ τὸ ὑμῶν* und zeigt durch die Betonung der 'Zeit', dass die Erwidrerung der Gabe unter anderen Zeitumständen eventuell zu erwarten ist, also eine gleichartig materielle ist. Die *ισότης* ist als regulierendes Prinzip für die gegenseitige Hilfe aufgestellt, so wie es Akt 2 44 f. 4 36 f. 5 im Idealbilde gezeichnet ist. *τὸ ἐκείνων περίσσευμα* kann deshalb nicht auf 'geistige Güter' gehn, was Rom 15 27 allerdings gesagt wird: das ist eben eine andere Motivierung. 15 Ex 16 18 nach LXX (A<sup>a</sup>, nicht Philo quis rerum divin. heres 191 p. 500 M.) mit einer Umstellung. Für die Anwendung ist wie gewöhnlich nur der Wortlaut, nicht der Zusammenhang des Spruches massgebend. Deshalb nicht nach Exodus *συνλέξας*, sondern nach dem paulinischen Zusammenhang *ἔχων* zu ergänzen. *οὐκ ἐπλέονασεν* weil er anderen von seinem Reichtum abgibt, *οὐκ ἡλαττόνησεν* weil er die Gaben erhält. 16 *τὴν αὐτὴν* wie ich ihn habe; *ὑπὲρ ὑμῶν* ist sehr fein gesagt, eigentlich ist's doch *ὑπὲρ τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ!* *ἐν* für *εἰς* Blass § 41, 1.



Herz gegeben hat, dass er mein Zureden willig aufnahm, ja noch mehr, 17 so eifrig war, dass er aus eigenem Entschluss zu euch reiste. Wir 18 haben aber mit ihm den Bruder A geschickt, dessen Ruhm in Sachen des Evangeliums durch alle Gemeinden geht, und nicht nur das, 19 sondern der auch von den Gemeinden als unser Reisebegleiter gewählt ist bei unsrer Dienstleistung an dieser Gnade, dem Herrn selbst zum Ruhme und unserm Wunsch entsprechend. Denn wir scheuen dies, dass uns 20 jemand verdächtige bei dieser Summe, die von uns verwaltet wird:

17 παράκλησιν vgl. 6. Es folgt eine Art Selbstkorrektur, denn wenn er αὐθαίρετος kam, war sein Handeln eben nicht die Folge der παράκλησις. Gemeint ist 'es hätte dieser Aufforderung nicht bedurft, da er selbst den Wunsch hatte, zu euch zu gehn'. Paulus betont geflissentlich die Zuneigung des Titus zu den Korinthern, um ihm eine gute Aufnahme zu sichern. 18 Vor τὸν ἀδελφὸν hier und v. 22 haben im Original wohl sicher die Namen der Gesandten gestanden, denn es ist geradezu selbstverständlich, nicht bloss höflich, dass man keine Anonymi empfiehlt. Paulus nennt auch sonst regelmässig die Namen, wie alle Briefschlüsse zeigen, und weiss den Wert einer solchen Betonung des ganz Persönlichen sehr wohl zu schätzen, er nennt die Namen stets *honoris causa*. Die Namen des Blutschänders I 5, des Beleidigers II 2 5 ff. 7 12 und anderer Gegner werden aus Takt und Klugheit zugleich nicht genannt. Joh. Chrys. X 564 f. M. hat diese Schwierigkeiten richtig empfunden. Ein Anonymus dieser Art begegnet nur noch in unserem Briefe 12 18 als untergeordneter Begleiter des Titus bei dem vorigen Aufenthalt in Korinth: es wird (so schon Klöpffer) kein anderer sein, als der hier v. 22 auch sehr beiläufig erwähnte, und sein grosses Vertrauen zu den Korinthern ist gut motiviert, wenn er bereits (12 18) vorher bei ihnen gewesen ist. Dass Paulus dann notwendig auch v. 22 erwähnen müsste, dass die Leser ihn kennen (Schmiedel), ist nicht durchschlagend. Er nannte ja den Namen, und das genügte: möglicherweise ist auch 12 18 vor τὸν ἀδελφὸν der Name getilgt: notwendig ist das aber (nach I 16 11. 12) nicht. Wenn bei der Veröffentlichung (etwa von der korinthischen Gemeinde oder dem Sammler der Paulusbriefe) die Namen gestrichen sind, so kann das nicht darin seinen Grund haben, dass sie zu obskur waren: Fortunatus und Achaius I 16 17 verdienen dies Prädikat sicherlich, noch mehr etwa die Rom 16 erwähnten Brüder. Also mögen die beiden ein schlechtes Andenken in der Gemeinde hinterlassen haben (z. B. als Verläugner in der Verfolgung), so dass man sie einer Erwähnung im Paulusbrief nicht mehr für würdig hielt. Die alten Erklärer (Catene 404 f. Joh. Chys. X 564 M. Theodoret III 331 Sch.) raten bei v. 18 auf Lucas oder Barnabas. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ wie Rom 1 9. 19 Dieser Bruder ist der offizielle Begleiter des Paulus auf der Kollektentreise, von 'den Gemeinden' (in Macedonien) eigens dazu gewählt: also ein διάκονος. πρὸς steht in verschiedenem Sinne zu δόξαν und (etwa = κατὰ, 'gemäss') zu προθυμίᾳ. χειροτονηθεῖς Nom. absol. statt des Verbum finitum. Man kann schwanken, ob gemeint ist 'die χάρις wird dem Herrn zum Ruhme und unserer προθυμία entsprechend bedient', was die Wortstellung zu empfehlen scheint, oder 'er ist zu meinem Reisebegleiter gewählt dem Herrn zum Ruhme und unserer προθυμία entsprechend', woran sich στελλόμενοι vorzüglich anschliesst. 20 στέλλομαι wie II Thess 3 6 'beschränken, zu vermeiden suchen' Mal 2 5 Polyb. VIII 22, 4 Philo vita Mosis I 177 p. 109 M. II 96 p. 150 M. hier direkt 'fürchten'. στελλόμενοι kann zur Not auf συνεπέμψαμεν konstruiert werden, aber da es den Satz mit χειροτονηθεῖς begründet, fasst man

21 denn wir sind besorgt um (ein) gutes (Urteil) nicht nur vor dem  
 22 Herrn, sondern auch vor den Menschen. Wir haben mit ihnen aber  
 unsern Bruder *V* geschickt, den wir in vielen Dingen oftmals als eifrig  
 erprobt haben, der jetzt aber noch viel eifriger ist (als sonst) wegen des  
 23 grossen Vertrauens (das er) zu euch (hat). Sowohl für Titus — der mein  
 Gefährte und Mitarbeiter an euch (ist), — oder (es sind) unsre Brüder, Ab-  
 24 gesandte der Gemeinden, Christi Abglanz — (ich bitte euch:) zeigt also  
 den Erweis eurer Liebe und (die Berechtigung) meines Rühmens über euch  
 9 ihnen gegenüber vor den Augen der (übrigen) Gemeinden. Denn über  
 die Dienstleistung für die Heiligen ist es für mich überflüssig euch zu  
 2 schreiben: denn ich kenne eure Bereitwilligkeit, die ich von euch den  
 Macedoniern zu rühmen pflege, dass (nämlich) Achaia (bereits) seit  
 vorigem Jahre (dazu) gerüstet sei, und euer Eifer hat die Mehrzahl  
 3 angestachelt! Ich habe aber die Brüder geschickt, damit unser Rühmen  
 von euch in diesem Punkte nicht zu nichte werde, dass ihr bereit seid,  
 4 wie ich sagte, damit, wenn die Macedonier mit mir kommen und euch  
 unvorbereitet finden, nicht wir — um nicht zu sagen ihr — zu Schanden  
 5 werden in diesem (unsrem) Vertrauen. Ich hielt es also für notwendig,  
 die Brüder aufzufordern, dass sie zu euch voraufreisten und eure im  
 voraus angekündigte Segensgabe vorbereiteten, damit diese so bereit  
 ist, wie eine (wirkliche) Gabe des Segens und nicht wie eine Gabe des  
 6 Geizes. Ich meine: wer kärglich sät, wird auch kärglich ernten, und

es besser als Nom. absol. Blass § 79, 10. Paulus hat sich einen Rendanten und Aufsichtsbeamten mitgeben lassen, damit man ihm keine Vorwürfe machen kann (etwa gar den der Unehrllichkeit) — wie sie aber trotzdem aufgetaucht sind vgl. 12 14 ff. 21 Anspielung auf Prov 3 4. 22 Theodoret (III 332 Sch.) Gewährsmänner haben aus I 16 12 geschlossen, hier sei Apollos gemeint. 23 Mit knappen, unkonstruierten Sätzen schliesst diese persönliche Empfehlung. ἀπόστολοι noch im ursprünglichen Sinne = 'Abgesandte'. ὁ ὅς ἐστι Χριστοῦ ist jeder Christ vgl. I 11 7. Sinn des Ganzen: deshalb lasst sie euch empfohlen sein. v. 24 ist Anakoluth: es war wohl ἐνδεΐξεσθαι am Ende beabsichtigt. IX Durch die Wendung, es sei eigentlich überflüssig, davon zu schreiben, leitet der Apostel eine nochmalige eindringliche Mahnung zur reichlichen Beteiligung an der Kollekte ein, welche deutlich zeigt, dass er seiner Korinther keineswegs sicher ist. So sucht er sie von allen Seiten aufzustacheln, zunächst 1—5 durch Hinweis auf ihr Ansehn in Macedonien. Dieser Gedanke war am Ende von v. 24 εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν angeschlagen. 2 Ἀχαΐα, für welches Korinth Missionszentrum ist, s. zu 1 1. Μακεδόνας begleiten ihn, sei es »als Geleitgebende nach der Weise der alten Kirche Act 17 14. 15 al. II 1 16 I 16 6 Rom 15 24« (Heinrici), »sei es zur Beförderung der Kollekte« (Schmiedel). 4 ὑπόστασις 'Zuversicht' oft im hellenist. Griechisch, vgl. 11 17 Hebr 3 14 11 1 Ps 38 8 Ez 19 5 Ruth 1 12 Polyb. VI 55, 2 u. ö. 5 εὐλογία 'Segensgabe' (vgl. z. B. Eph 1 3 Sap 15 19): πλεονεξία ist durch die Parallelisierung hier auch zu prägnanter Bedeutung gekommen: Gabe, die von der Gesinnung des Geizes begleitet ist, statt von der des Segenspendens. 6 Die letzten Worte bilden den Uebergang zu der eindringlichen Ermahnung 6—15, reichlich zu geben, weil der göttliche Lohn der Leistung entsprechen wird. τοῦτο δὲ sc. λέγω vgl. I 7 29 15 50 Blass § 81, 2.

wer auf Segen hin sät, wird auch auf Segen hin ernten. Jeder (handle),<sup>7</sup> wie er es sich in seinem Herzen vorgenommen hat, nicht mit Unlust oder aus Zwang: denn (nur) einen fröhlichen Geber hat Gott lieb. Gott<sup>8</sup> vermag aber jegliche Gnade reichlich auf euch kommen zu lassen, dass ihr in allem allewege alles Genüge habt und noch Ueberfluss zu jedem guten Werke, wie geschrieben steht »Er hat ausgestreut, gespendet den<sup>9</sup> »Armen, sein Almosen bleibt in Ewigkeit«. Der aber, welcher dem<sup>10</sup> Säemann Samen und Brot zur Speise gibt, wird auch euch Samen geben und ihn mehren und die Früchte eures Almosens reichlich werden lassen. In allem werdet ihr reich sein an jeglicher Mildtätig-<sup>11</sup> keit, welche durch unsre Vermittelung Danksagung für Gott erwirkt. Denn die Arbeit an diesem Dienste deckt nicht nur den Mangel der<sup>12</sup> Heiligen, sondern bedeutet viel mehr durch die vielen Dankgebete zu Gott. Denn um des Erfolges dieser Arbeit willen preisen sie Gott<sup>13</sup> wegen des Gehorsams eures Bekenntnisses zum Evangelium Christi und der Mildtätigkeit eures Gemeinsinnes gegen sie und (damit) gegen

Auch in 7 begegnet wieder eine Ellipse καθὼς προίρηται sc. δῶν. λύπη ist die Verdrossenheit, die jeden zu befallen pflegt, der nur ἐξ ἀνάγκης 'weil man sich der Verpflichtung nicht entziehen kann' ein Almosen gibt. Den schönen folgenden Spruch hat sich Paulus aus Prov 22<sup>8</sup> ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ (var.: ἀγαπᾷ) ὁ θεός selbst gemacht. 8 περισσεύω transitiv wie 4<sup>15</sup> I Thess 3<sup>12</sup> Eph 1<sup>8</sup> und gleich danach intransitiv wie 8<sup>7</sup> 9<sup>12</sup> und meistens. αὐτάρκεια ist hier nicht 'Genügsamkeit', die den Korinthern schwerlich als verlockender Lohn erschienen wäre, sondern 'genügendes Auskommen'. Schön die Wendung 'Gott wird euer Almosen dadurch lohnen, dass er euch in den Stand setzt, auch weiterhin Almosen zu geben'. Wortspiele mit verschiedenen Formen von πᾶς auch 8<sup>7</sup> 9<sup>8.11</sup> vgl. Diels Parmenides S. 61. 9 Von euch wird gelten, was Ps 111<sup>9</sup> (wörtlich nach LXX) geschrieben steht, wobei Paulus die δικαιοσύνη des Citates in der Mt 6<sup>1</sup> vorliegenden Bedeutung fasst. 10 Der Gedanke von 8 wird nochmal in Anlehnung an Js 55<sup>10</sup> und Hos 10<sup>12</sup> ausgedrückt: denn σπόρος sind die Mittel zur Wohltätigkeit. 11 Mit einem Participium im nom. absol. geht es weiter (Blass § 79, 10). In diesen Kapiteln ist der nom. absol. des Partic. auffallend häufig; 8<sup>19.20.24</sup> 9<sup>11.13</sup> 10<sup>4.5.15</sup> 11<sup>6</sup>. εὐχαριστίαν von seiten der mit Wohltaten bedachten vgl. 12. 13. δι' ἑμῶν, da Paulus der Vermittler ist. λειτουργία 'Dienstleistung' nach üblichem profanem Sprachgebrauch ohne Beziehung auf 'Opfer'. Sinn 'es handelt sich ja nicht nur um eine Leistung an die Armen sondern auch an Gott'. τῶν ἀγίων vgl. I 16<sup>1</sup> und zu Rom 1<sup>7</sup>. 13 διὰ c. gen. statt διὰ c. acc., denn es wird die Ursache für die Lobpreisung angegeben vgl. Rom 8<sup>3</sup>; also umgekehrt wie Rom 3<sup>25</sup>. δοξάζοντες wieder Partic. absol. wie 11, hier besonders hart, weil ein neues Subjekt eingeführt wird, die ἄγιοι, welche die Wohltaten empfangen haben. Auch jetzt tritt wieder eine überladene Ausdrucksweise hervor, es zeigt sich in alle dem so klar wie möglich, dass die Aufgabe, seine Korinther zur Freigebigkeit zu ermahnen, dem Apostel nicht 'liegt'. Sinn: sie preisen Gott, weil ihr dem Evangelium gefolgt seid und in Schlichtheit ihnen Wohltaten mitgeteilt habt. ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον (analog ὑπακοή πίστεως s. zu Rom 1<sup>5</sup>) 'euer Bekenntnis zum Evangelium ordnet sich dessen Geboten unter, d. h. befolgt sie'. κοινωνία wie Rom 15<sup>26</sup>: das Wort bezeichnet die Kollekte, bedeutet aber nur 'Ge-



- 14 alle. Und im Gebet für euch bezeigen sie ihre Zuneigung zu euch wegen der an euch (sich offenbarenden) überschwänglichen Gnade  
 15 Gottes. Gott aber sei Dank für seine nicht genug zu rühmende Gabe!  
 10 Ich, Paulus, selbst aber ermahne euch bei der Sanftmut und Milde Christi, 'der ich ins Gesicht wohl demütig bin unter euch, aber

meinschaft' (vgl. εὐλογία v. 5), so dass καὶ εἰς πάντας dazu gesetzt werden kann: der spezielle Fall ist ein Beweis für das 'alle' Christen umfassende Gemeinschaftsgefühl der Korinther. 14 Dem nom. abs. in v. 13 folgt ohne Subjektswechsel ein gen. abs. Der nicht wegzuwischende Eindruck, dass Paulus hier die Korinther übertrieben lobt — wie ja alles in diesen zwei Kapiteln der ἀπλότης entbehrt — wird stark gemildert, wenn man bedenkt, dass er ja in v. 12—15 ein Zukunftsbild malt, wie es sein wird, wenn die Korinther seinen Erwartungen entsprechen. 15 Eine Doxologie für die Gabe Gottes, d. h. die in v. 14 besprochene, (d. h. erhoffte) Gnade schliesst diesen Teil des Briefes, der dem Paulus schwer genug geworden sein wird. X Ohne jeden ersichtlichen Uebergang setzt der letzte Teil des Briefes ein, welcher in c. 10—13 eine temperamentvolle Selbstverteidigung des Apostels gegen Vorwürfe seiner Gegner und zugleich warnende Mahnungen an die Gemeinde enthält. Die eben noch so frohe und friedliche Stimmung des Apostels geht unvermittelt in leidenschaftliche Aufregung über, welche ungeschwächt, ja sich steigernd bis zum Ende von c. 13 anhält. Es darf wohl als ausgeschlossen gelten, dass c. 7—9 und c. 10—13 an demselben Tage geschrieben sind: dass sie deshalb verschiedenen Briefen angehören müssten, ist eine viel zu weitgehende Folgerung. Die von Hausrath empfohlene Vierkapitelbrief-Hypothese trennt c. 10—13 nämlich als besonderen Brief ab und erblickt in ihm den 'Zwischenbrief', (dagegen s. Exc. zu 21) oder nach Krenkel einen hinter II liegenden Brief. Vgl. das vorzügliche Referat bei Schmiedel<sup>2</sup> S. 74 ff. und Jülicher's Gegengründe Einl.<sup>5</sup> 82 ff.; ich stimme Jülicher durchaus zu: eine in der Mangelhaftigkeit unseres Quellenmaterials begründete Schwierigkeit dürfen wir mit gutem Gewissen ungelöst lassen. Und wo ein Hinweis auf das sofort wechselnde Temperament des Apostels (vgl. die Analyse des Galaterbriefs durch Wendland in d. Literaturformen [Prospekt S. 10]) eine Aussicht auf Erklärung bietet, ist die Lösung durch literarische Teilungshypothesen als die fernerliegende abzulehnen. Mir genügt z. B. die Annahme einer schlaflos durchwachten Nacht zwischen c. 9 und c. 10 zur Erklärung. 1 αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος ist stärkste Bezeichnung für ich (vgl. 12 13 Rom 9 3 15 14), deren Grund nicht einfach ersichtlich ist; Gal 5 2 ist die beste Parallele dazu: er setzt seine ganze Autorität ein, um die Mahnung recht wichtig zu machen. Die zunächst sehr ansprechende Vermutung Rückerts u. a., hier beginne Paulus eigenhändig zu schreiben, ist nicht dadurch widerlegt, dass Paulus dies »wie I 16 21 Gal 6 11 sagen würde« (Schmiedel) oder dass er dann »wohl wie sonst τῇ ἐμῇ χειρὶ hinzugefügt (I 16 21 Col 4 18) oder wenigstens γράφω ὑμῖν statt παρακαλῶ ὑμᾶς geschrieben haben würde« (Heinrici), denn der Empfänger sah doch ohne weiteres die Hand des Apostels, wird aber durch die Parallele Gal 5 2 höchst unwahrscheinlich, wo der erst 6 11 auftretende Paulus sicher noch nicht die Feder ergriffen hat. διὰ vgl. zu Rom 12 1. ἐπιείκεια καὶ πραότης verbunden öfter z. B. Plutarch Pericles 39, Sertorius 25, Caesar 57. Derselbe Vorwurf v. 10—11: er gründet sich zum mindesten darauf, dass Paulus beim letzten Aufenthalt der Gemeinde nicht hatte Herr werden können, sondern sogar die c. 2 und 7 erwähnte Kränkung hatte über sich ergehen lassen

aus der Ferne mich gegen euch kraftvoll zeige', ich bitte euch, dass ich<sup>2</sup> bei meiner Anwesenheit nicht kraftvoll auftreten muss, mit dem Vertrauen, mit dem ich gegen gewisse Leute vorzugehen denke, die von uns denken, wir wandelten nach der Weise des Fleisches. Im Fleische<sup>3</sup> wandeln wir (freilich), aber wir führen unsern Kampf nicht nach des Fleisches Weise, denn die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleisch-<sup>4</sup>lich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Bollwerken: so zerstören wir Vernünfteleien und alles Grosstun, das sich gegen die Er-<sup>5</sup>kenntnis Gottes erhebt, und führen jeden Anschlag als Gefangenen unter den Gehorsam Christi, und sind bereit jeden Ungehorsam zu strafen,<sup>6</sup> sobald erst euer Gehorsam vollendet ist. Seht, was vor Augen liegt!<sup>7</sup> Wenn einer sich zuschreibt, Christus anzugehören, so soll er doch auch dies bei sich bedenken, dass wir ebensogut Christus angehören, wie er.

müssen und abgereist war, ohne, wie zuerst in Aussicht genommen, wiederzukommen (1 15 ff.). Paulus verweist ja auch, um diesem Vorwurf zu begegnen, nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft. **2** 'Ich bitte euch, mir bei meiner demnächstigen Anwesenheit keinen Anlass zu energischem Auftreten zu geben, und ich spreche diese Bitte mit dem Selbstvertrauen aus, das ich zu betätigen gedenke gegenüber gewissen Leuten'. Den sachlichen Inhalt des Vorwurfes *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* können wir nicht sicher bestimmen: es bezeichnet nur allgemein ein Handeln aus nichtidealen, unchristlichen Beweggründen. Damit kann sowohl die *ταπεινότης* und *ἀσθένεια* (10) des Apostels als Ausfluss von Menschenfurcht bezeichnet (vgl. *σοφία σαρκική* 1 12), als auch sein *καυχᾶσθαι* (8. 13 uö) oder gar die in c. 11 abgewehrte Uebervorteilung der Gemeinde angedeutet sein. **3** *ἐν σαρκί* wie Gal 2 20 Phil 1 22 im 'neutralen' Sinne, dagegen *κατὰ σάρκα* 'sündig' vgl. Exc. zu Rom 8 11. **4** Die Wirksamkeit des Apostels als Kampf dargestellt auch 6 7 I Tim 1 18, dasselbe Bild vom Christenleben überhaupt Eph 6 13—17 I Thess 5 8 Jac 4 7 vgl. Js 59 17. Die Waffen sind nicht *σαρκικά*, sondern *πνευματικά*, und infolge dessen *δυνατά*. *τῷ θεῷ* dativus commodi. *καθαίροντες* kann syntaktisch als Parallele zu *περιπατοῦντες* gefasst werden, aber es nimmt inhaltlich das *καθαίρεσθαι* des dann parenthetischen Zwischensatzes auf: es liegt also näher, wieder eine Weiterführung durch nom. absol. anzunehmen (wie 8 20): Was der Apostel hier als Gegenstände seines Kampfes bezeichnet, werden Eigenschaften der Gegner sein: *λογισμοί* 'Sophismen'. **5** *ὑψώμα* anders als Rom 8 39, da hier vom Kampf im apostolischen Berufe die Rede ist, einfach 'das Hohe' die Parallele von *λογισμοί* und *νόημα* legt die Bedeutung 'Hochmut' nahe: wenn Joh. Chrys. X p. 585<sup>b</sup> (Catene 414 15) das Wort durch *πύργωμα* umschreibt, so wird diese Bedeutung wohl nur aus dem Bild unsrer Stelle erschlossen sein. Ob eine fleischliche *γνώσις* gemeint ist, die sich gegen die Predigt vom Kreuz erhebt? s. I 1 21 ff. *νόημα* wie 2 11, nicht wie 3 14 4 11 3 Phil. 4 7 *εἰς τὴν ὑπακοήν* = gefangen einschliessend 'in den Bezirk des Gehorsams' = 'so dass sie gehorchen'. **6** Wenn die Gemeinde zum Gehorsam gebracht ist, wird gegen die Widerstänstigen eingeschritten werden 13 2. **7** *κατὰ πρόσωπον* wie 1 Gal 2 11 I Cor 13 12 II Cor 8 24. Es ist ein Appell an den gesunden Menschenverstand, wie I 10 14 f. 14 20. *Χριστοῦ εἶναι* ist ein dem Paulus geläufiger Ausdruck I 3 23 15 23 Gal 3 29 und heisst 'Christus angehören' d. h. Christ sein. Nimmt man diese Bedeutung in v. 7 an, so ergibt sich der Sinn 'ich bin genau so gut Christ wie andere Leute', also etwas, was Paulus z. B. I 7 40 mit einer an-

8 Denn wenn ich noch etwas mehr rühmen wollte, (nämlich) von meiner Vollmacht, die mir der Herr gegeben hat zu eurer Erbauung, nicht zu  
 9 eurer Zerstörung, so würde ich nicht zu Schanden werden — aber ich mag nicht den Anschein erwecken, als wollte ich euch durch die Briefe  
 10 geradezu einschüchtern. ‘Denn die Briefe’, heisst es, ‘sind freilich wuchtig und kraftvoll, aber sein persönliches Auftreten ist schwächlich  
 11 und seine Rede nichts wert’. Solche Leute mögen dies bedenken, dass wir anwesend mit der Tat uns ebenso geben können, wie abwesend  
 12 mit dem Worte durch Briefe. Denn wir wagen ja nicht, uns zu ge-

deren Wendung, aber demselben, fast ironischen Klang betont. Der Gegensatz braucht deshalb genau so wenig wie I 7<sup>40</sup> der zu sein, dass man Paulus das Christentum abgesprochen hätte, sondern nur der, dass einige sich seinen Befehlen (v. 6!) nicht fügten, weil sie sich als ἀπελεύθεροι Χριστοῦ (I 7<sup>22</sup>) fühlten. Diese Vermutung (und mehr können wir von diesen *scandala in timā* einer Urgemeinde nicht sagen) genügt völlig zur Erklärung unserer Stelle. Gehen wir noch einen Schritt weiter und stellen die Hypothese auf, diese Gegner hätten sich gegenüber den Anordnungen des Paulus grundsätzlich ablehnend verhalten und erklärt, nur von Christus als ihrem einzigen Meister Befehle entgegenzunehmen, entweder aus seinen überlieferten Worten oder aus visionären Offenbarungen, so erhalten wir eine Gruppe in der Gemeinde, die man mit Recht als „Christuspartei“ bezeichnen könnte: da uns die Existenz einer so genannten Partei aber durch I 1<sup>12</sup> (s. Exc. z. d. St.) bezeugt ist, so hat diese Hypothese viel für sich, und auch der stolze Hinweis auf die ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου c. 12 bekäme seine Folie in ‘Herrenvisionen’ der Gegner. ἐφ’ ἑαυτοῦ abgeschwächt ‘bei sich selber’ vgl. Kühner-Gerth I S. 498 e. 8 τε γάρ ist hier wie Rom 7<sup>7</sup> gleich einfachem γάρ oder καὶ γάρ: weitere Belege in Bonitz Index Aristotelicus S. 750 a 5 ff. 8—9 In v. 8 haben sich die einzelnen Gedanken überstürzt und dadurch in einander gewirrt, Sinn: ‘Christus gehöre ich so gut an wie andere Leute auch (v. 7): ja wenn ich auch noch mehr von mir rühmen wollte, nämlich, dass ich eine besondere Vollmacht vom Herrn empfangen habe, so würde ich nicht zu Schanden werden (weil es nämlich wahr ist!): er hat sie mir aber zur Erbauung und nicht zum Niederreißen gegeben, (deshalb will ich davon schweigen), damit ich nicht in den Verdacht komme, euch durch meine Briefe einschüchtern zu wollen’ (v. 9), was ja jedenfalls keine Erbauung wäre. Der zu scharfe Ausdruck καθαίρεσιν erklärt sich ungewollt als Gegensatz zu οἰκοδομή: eine Spitze gegen Gegner, die auch eine Vollmacht vom Herrn zu haben behaupten, sie aber zum Niederreißen verwenden, braucht nicht darin zu liegen (kann es natürlich wohl). J. Weiss, Aufgaben d. neut. Wiss. S. 31 hält ἡς ἔδωκεν bis καθαίρεσιν ὑμῶν für einen aus 13<sup>10</sup> fälschlich hierhin übertragenen Einschub. ὡσάν ‘geradezu’, quasi ist ganz geläufig. Dagegen bringt v. 10 eine Bezugnahme auf den v. 1 bereits berührten Vorwurf der Gegner, der nun nochmals ausführlich wiederholt wird. φησὶν unpersönlich wie I 6<sup>16</sup> sehr beliebt vgl. Heinrici (1887) zu I Cor S. 181. ἀσθενής: ‘nicht eindrucksvoll’, nicht etwa ‘sein Körper ist schwach’ (was ja tatsächlich auch der Fall war), aber hier ist die παρουσία Subjekt vgl. I 23. Zu λόγος vgl. 11 e, woraus sich ergibt, dass dieser Vorwurf wohl von den ὑπερλίαν ἀπόστολοι ausging, und I 21—4. 11 ὁ τοιοῦτος ‘wer so etwas sagt’; Paulus liebt dies Pronomen. Hier λόγω wieder in anderm Sinne wie eben noch v. 10. Mit v. 12 wird der durch v. 9—11 auf



wissen Leute zu rechnen oder mit ihnen zu vergleichen, die sich selbst empfehlen: Sondern die sind so unverständlich, dass sie sich an sich selbst messen und sich mit sich selbst vergleichen, wir aber wollen <sup>13</sup> uns nicht ins masslose rühmen, sondern nach dem Masse des Massstabes, den uns Gott zugeteilt hat, (nämlich) bis zu euch zu gelangen. Denn es ist ja nicht so, dass wir (tatsächlich) nicht bis zu euch gelangt <sup>14</sup> wären, und unser Mass nur (prahlend) grösser machten, sondern wirklich bis zu euch sind wir in der Verkündigung des Evangeliums Christi gelangt. Nicht ins masslose rühmen wir uns über anderer Leute Arbeit, <sup>15</sup> sondern wir haben die Hoffnung, wenn (erst) euer Glaube wächst, unter

einen Seitenweg abgobogene Gedankengang wieder zum Thema zurückgeführt, γάρ ist also rein formelle Anknüpfung. Das οὐ τολμῶμεν ist natürlich nur momentane Ironie: in 11 <sup>21</sup> ff. 'wagt' es Paulus ja doch. Dass die Gegner 'sich selbst empfehlen' wird auch <sup>18</sup> gesagt und dass sie mit Empfehlungsbriefen ihre Stellung erobern, steht schon 3 <sup>1</sup>. Es folgt der Gedanke 'Jene messen sich an sich selbst, d. h. an menschlichen, selbstaufgerichteten Massstäben, ich an dem mir von Gott gegebenen Massstab'. So der Text der besten Zeugen: nun lassen aber D\*FG und einzelne lateinische Väter, also lauter Abendländer, die Worte οὐ συνίσιν . ἡμεῖς δὲ aus. Dann steht da 'Ich vergleiche mich nicht mit den Gegnern, sondern ich messe mich nur an mir selber und rühme mich deshalb nicht masslos, sondern nach dem mir von Gott verliehenen Massstabe!' Das hat den grossen Vorteil, dass bei ἀλλὰ αὐτοὶ das gleiche Subjekt bleibt und der von jedem Leser erwartete Gegensatz gegen das οὐ mit ἀλλὰ (ich messe mich nicht an ihnen, sondern an mir selbst) präzise eingeführt wird. Gegen den Sinn ist nichts einzuwenden, denn ob das 'sich an sich selbst messen' etwas lobens- oder tadelnswertes ist, liegt nicht in dem Ausdruck an sich, sondern nur in der Beleuchtung, unter die er gestellt wird. Der Gedanke würde ferner in dem Gegensatz ὁ κανὼν ἡμῶν v. <sup>15</sup> und ἀλλότριος κανὼν v. <sup>16</sup> wiederkehren. Für die Lesart der meisten Zeugen spricht aber, dass in den paulinischen Briefen (deren Kritik zunächst noch von der der Evangelien zu trennen ist) die Gruppe DFG meist einen überarbeiteten Text aufweist. Die leichte Streichung von vier Worten konnte den Text herstellen, den man zunächst erwartet. Dass man den so glatten Text durch Interpolation der vier Worte in einen so schwierigen verwandelt haben sollte, ist minder glaubhaft. ἀλλὰ ist dann nicht Gegensatz, sondern steigernde Weiterführung. οὐ συνίσιν oder hellenistisch οὐ συνισουσιν, wie D\*EKL P u. a. lesen, heisst 'sie sind unverständlich' vgl. Constantin oratio bei Euseb I Heikel S. 159 <sup>10</sup> Aristeae ep. 200 συνέναι πλείον 'in höherem Grade Verstand haben', Rom 3 <sup>11</sup> nach Ps 13 <sup>2</sup> ὁ συνίων 'der Verständige'. Ἀνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν, ὅτι μόνος ξυνήσι = 'Verstand hat' Theophrast in Diels Doxographi S. 506 <sup>21</sup>. **13** Ohne Mass rühmt sich also der Gegner (v. <sup>15</sup>. <sup>16</sup>), weil er keinen göttlichen Massstab hat. οὐ . . μέτρου ist attrahiert an τοῦ κανόνος . ἐφικέσθαι hängt ab von ἐμέρισε μέτρον . καὶ unterstreicht wieder das folgende Wort bejahend vgl. <sup>14</sup> <sup>43</sup> und zu I <sup>47</sup> **14** ὑπερκατείνωμεν 'recken uns über das uns beschiedene Mass hinaus' wie es die Gegner tun. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ wie 8 <sup>18</sup> Rom 1 <sup>9</sup> **15** νουχόμενοι und ἔχοντες sind wieder participia absoluta. Zu beachten diese gehackten, grimmig hingeworfenen Satzbrocken. Wie Paulus über das Ernten auf fremdem Felde denkt, sagt er auch Rom 15 <sup>20</sup>. μεγαλυνθῆναι 'verherrlicht werden' wie Phil 1 <sup>20</sup>. Es liegt nahe, hinter μεγαλυνθῆναι ein

euch gross dazustehn, unserm Massstab entsprechend im Ueberfluss, 16 (ja) über euch hinaus das Evangelium zu verkündigen, nicht im Bereiche eines fremden Massstabes uns des (bereits durch Andere) Er- 17 ledigten zu rühmen. »Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn.« 18 Denn nicht wer sich selbst empfiehlt, der besteht die Probe, sondern wen der Herr empfiehlt.

11 O, dass ihr doch von mir ein klein wenig Narrheit ertrüget: aber 2 ihr ertragt mich ja auch! Denn ich eifre um euch mit göttlichem Eifer, denn ich habe euch einem einzigen Manne verlobt, um (euch

Komma zu setzen und das Folgende zu verbinden 'ich hoffe . . , der grössten Ausdehnung meines Massstabes entsprechend noch über euch hinaus das Evangelium zu tragen. Man würde freilich gerne καὶ vor κατὰ einschieben, aber bei der üblichen Auffassung fehlt es vor v. 16 nicht weniger; μέτρον und κανὼν ist hier dann die Grenze des Missionsgebietes. Oder: κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν gehört zu ἐν ὑμῖν. περισσεία wie 82 Rom 5 17 der 'höchste Grad'. Das jetzt noch nicht ganz beseitigte μεγαλυνοῦναι der Gegner beruht ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι: das wird hoffentlich bald aufhören und Paulus Ehre im Ueberfluss bei den Korinthern haben, 16 ja das Evangelium noch weiter tragen (nach Westen vgl. Rom 15 23. 24). Das folgende koordiniert ohne Partikel. Gemeint ist 'denn ich brauche nicht ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι' usw. ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι = ἐν ἄλλοτρίοις κόποις v. 15 = 'auf fremdem Gebiet'. καυχᾶσθαι εἰς τι 'sich einer Sache rühmen' z. B. Aristoteles Politik V 10 p. 1311<sup>b</sup> 4. 17 Das in dieser Form auch schon I 1 31 begebende Zitat ist freies Excerpt aus Jer 9 22. 23 18 vgl. 12 31. XI Mit der Bitte, seinen „Unverstand“, d. h. sein Selbstlob mit seiner Liebe zu entschuldigen, wird ein erneuter Beweis für die Unangreifbarkeit seiner apostolischen Würde eingeleitet. 1 Ist μου, nach Analogie der Wiederholung, von ἀνείχεσθε abhängig, so gehört μικρόν τι ἀφροσύνης als zweites Objekt dazu 'Ihr ertrüget mich in ein wenig Unverstand': Aber ohne das Folgende würde man μου stets zu μικρόν τι ἀφροσύνης ziehen: darum ist es auch von Paulus wohl so gemeint, und er hat nachher ἀνέχεσθέ μου wiederholt, ohne lebhaft empfindung dafür, dass nun dies selbe μου anders zu konstruieren sei. Wir fühlen das eben beim Uebersetzen stärker vgl. zu Rom 3 25. Die Form des Irrealis steht hier bei einem erfüllbaren Wunsch, weil der Optativ im Schwinden ist: ὄφελον ist nicht mehr als Verbalform empfunden, sondern Partikel geworden, vgl. Blass § 63, 5. Oder der Irrealis ist beabsichtigt: dann ist das Folgende eine noch stärkere Zurücknahme des eben Gesagten. Denn mit ἀλλὰ wird ein einlenkender Gedanke eingeführt: 'aber mein Wunsch ist ja bereits erfüllt'. ἀνέχεσθε kann nicht Imperativ sein, weil dann mit dem stark gegensätzlichen ἀλλὰ καὶ entweder derselbe Gedanke nur anders formuliert wiederkehrte oder andererseits die Betonung der Irrealität in ἀνείχεσθε doch zu wenig nachdrücklich wäre, um einen wirksamen Gegensatz zu dem (die Erfüllbarkeit voraussetzenden) Befehl zu bilden. 2 γὰρ: das tut ihr und müsst ihr tun, 'denn' ich will das Beste. ζηλῶ hier = 'bin eifersüchtig' vom Brautwerber, der im Interesse des Bräutigams handelt und empfindet. θεοῦ ζήλω 'Eifer der von Gott stammt' im Gegensatz gegen jedes irdisch motivierte Werben um euch (wie es die Gegner tun). ἀρμόζω τινά τινι ist technischer Ausdruck für Verloben, hier steht das Medium für das Activum Blass § 55, 1. Der Infinitiv παραστήσαι final Blass § 69, 2; das παραστήσαι findet bei der Hochzeit d. h. Parusie statt. Da es sich in diesem ganzen Zusammenhang nicht um sitt-

als) eine reine Jungfrau Christus zuzuführen. Ich fürchte aber, dass,<sup>3</sup> wie die Schlange Eva mit ihrer List betrog, so auch euer Sinn von der schlichten Treue gegen Christus abwendig gemacht und verführt wird. Denn wenn einer kommt und einen andern Jesus verkündigt,<sup>4</sup> den wir nicht verkündigt haben, oder ihr einen andern Geist empfangt, den ihr (von mir) nicht empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr (von mir) nicht erhalten habt, so ertragt ihr das recht gut.

liche, sondern um religiöse, ja theologische Schädigung der Gemeinde handelt, ist die ἀγνότης der Braut ein Bild für die 'reine Lehre'. In der Weiterführung v. 3 verlässt Paulus das Bild und bringt bereits die Anwendung mit φθαρῆναι τὰ νοήματα. Deshalb ist die Verführung der Eva möglicherweise nur nach Gen 3 als Beispiel einer satanischen Irreleitung gewählt, ohne Beziehung auf das v. 2 vorangehende Bild von der 'reinen Braut'. Denn eine solche fände nur statt, wenn Eva durch den Satan ihrer Keuschheit beraubt worden wäre, was in Gen 3 nicht steht. Nun kennt aber die spätere jüdische Haggada (schon im Talmud bab. Jebamoth 103<sup>b</sup> Aboda sara 22<sup>b</sup> Schabbath 146<sup>a</sup> Goldschmidt I 681 *Denn als die Schlange der Eva bewohnte, übertrug sie auf sie (die Eva) einen Schmutz* vgl. Weber jüd. Theol.<sup>2</sup> 219) eine Ausmalung der Genesisstelle, wonach die Schlange Eva zum Ehebruch verführt habe. Auf die Ophiten bei Irenaeus I 307 darf man sich aber für das Alter dieser Vorstellung nicht berufen, da Preuschen Adamschriften (in Festschrift f. Stade) 67 gezeigt hat, dass *adulterans* hier 'entstellend' heisst, und Eva gar nicht Subjekt ist; und IV Macc 187.8 ist nicht vom Teufel die Rede, wie Deissmann bei Kautzsch Apokr. u. Pseud. epigr. II 175 f. nachweist. Ob also Paulus hier etwa auf eine solche Legende anspielt, muss dahingestellt bleiben, verstehen lässt sich die Stelle auch ohne dies. φθαρῆναι ἀπὸ prägnant, wohl nach Analogie von πλανᾶσθαι ἀπὸ gebildet. ἀπὸ τῆς ἀπλότητος haben S<sup>c</sup> D<sup>c</sup> viele byzantinische und syrische Zeugen, Clemens Alex. und Origenes: ἀπὸ τῆς ἀγνότητος nur Lateiner (Lucifer Ambrosiaster Augustin): ἀπὸ τῆς ἀπλότητος καὶ τῆς ἀγνότητος S\*BFG goth aeth und Lateiner (Damasus Augustin, auch Epiphanius 37, 8?): ἀπὸ τῆς ἀγνότητος καὶ τῆς ἀπλότητος D\*E Epiphanius 66, 54. Für die Entstehung der nachher zum Zusatz gewordenen Variante ἀγνότητος bietet sich als Erklärung das Bedürfnis nach Angleichung an v. 2 ἀγνόν, während der Apostel doch gerade das Bild hier verlässt und die Anwendung bringt; vgl. übrigens auch zu 112. 4 Paulus lenkt, wie der Ausdruck ἀνέχεσθε zeigt, wieder mit einer ironischen Wendung zu dem Wunsche v. 1<sup>a</sup> zurück. Wenn einer kommt und das Gegenteil von meiner Verkündigung predigt, so ertragt ihr das ausgezeichnet. Dann darf ich von euch wohl das gleiche Entgegenkommen erwarten, denn (v. 3) ich bin nicht geringer als die andern. ὁ ἐρχόμενος ist allgemeine Bestimmung 'irgend einer, der kommt' (vgl. Gal 510 Kühner-Gerth II 60 Anm. 9) im verächtlichen Sinne: gemeint sind natürlich ganz bestimmte Gegner. ἀνέχεσθε (so BD\* u. a.) realis: es sind also tatsächlich andere an der Arbeit, wie schon 1012 ff. zeigte; derselbe Gedanke ausführlicher v. 10 ff. Liest man mit der grossen Mehrzahl der Zeugen ἀνείχεσθε, so muss auch dies, schon wegen des Vordersatzes, realis sein: dann geht Paulus im Nachsatz zur Erzählungsform über 'so habt ihr das regelmässig euch gefallen lassen'. Eine volle Parallele bietet Gal 18.9. Nichts im Text nötigt zu der auch sprachlich schwierigen Annahme eines Irrealis im Nachsatze, der nicht zum Vordersatze passen würde. Deshalb ist auch die Lesung καλῶς ἂν εἴχεσθε (= εἴχετε, Apollinaris Laod. κατὰ μέρος πίστις



- 5 Und ich denke in nichts zurückzustehen hinter den 'Ueberaposteln'.  
 6 Wenn ich auch ein Laie der Rede bin, so doch nicht der Erkenntnis, sondern in jedem Punkte haben wir vor allen zu euch (die Erkenntnis) kund getan. Oder habe ich etwa Sünde getan, als ich mich erniedrigte, damit ihr erhöht würdet, dass ich (nämlich) euch das Evangelium Gottes umsonst verkündigte? Andre Gemeinden habe ich beraubt und 9 (von ihnen) den Sold zum Dienst an euch genommen, und als ich bei euch war und Mangel litt, bin ich niemanden zur Last gefallen: denn

41 S. 184<sup>2</sup> L.) = 'da wäret ihr schön dran' zu verwerfen. 5 Der Zwischengedanke ὄφελον ἀνείχεσθε καμῶν ist aus v. 1 zu entnehmen. ὑστερηκέναι wird präsentisches Perfektum sein (Blass § 59, 2.) = 'zurückzustehen'. Ich bin doch nicht schlechter wie sie! Der einzige Punkt, in dem ich angeblich hinter ihnen zurückbleibe (v. 7) ist gerade mein Ruhm: ja in Wirklichkeit möchten sie, dass ich in dieser Sache ihnen gleich würde (v. 12). οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι muss eine ironische Bezeichnung der Gegner sein, deren Tätigkeit in v. 4 charakterisiert ist und v. 20 ff. weiter gezeichnet wird. Da Paulus ἀπόστολος noch im weiteren Sinne gebraucht (zu I 9 5 und Rom 1 1), beweist diese Stelle nicht, dass Paulus die 'Urapostel' als seine Gegner bezeichne: vielmehr ist durch v. 13, wo dieselben Leute ψευδαπόστολοι genannt werden, sicher, dass gerade nicht die 'Jünger' gemeint sind. Diese Prediger, die sich so über alle Massen als Apostel aufspielen, haben überhaupt keinen Auftrag von Christus (vgl. 23), sondern (v. 15) höchstens vom Teufel. 6 Hier muss Paulus auf die Vorwürfe oder auf die Eigenschaften der Gegner Bezug nehmen. Den Vorwurf, er sei kein formal geschickter Redner (10 10) gibt er als berechtigt zu, aber unter Betonung der Güte des Inhalts (γνώσις) seiner Rede: in der christlichen γνώσις weiss er sich wohl zu Hause vgl. I 2 7 ff. Ferner verwahrt er sich anscheinend dagegen, diese seine Erkenntnis nur bruchstückweise (nicht ἐν παντί) und einzelnen wenigen (nicht ἐν πᾶσιν) mitgeteilt zu haben; ob man ihm aus dem I 2 6 31 ausgesprochenen Grundsatz einen Strick gedreht hatte? ἐν παντί 'in jedem Punkte' vgl. 4 8 6 4 7 5. 11. 16 8 7 9 8. 11 11 9. Oder ἐν παντί und ἐν πᾶσιν ist rein formelhaft und nicht zu betonen vgl. zu 9 9. φανερώσαντες als Vertretung des Verbum finitum (vgl. zu 8 20) erg. τὴν γνώσιν. φανερωθέντες des byzantinischen und φανερωθεῖς des abendländischen Textes sind Erleichterungen, welche die etwas harte Ergänzung von τὴν γνώσιν unnötig machen sollen. ἐν πᾶσιν lassen FG Pesch und die lateinischen Texte, die schon ἐν παντί mit *in omnibus* übersetzt hatten, aus. 7 ἡ ἁμαρτίαν ἐποίησα bringt einen neuen Punkt, in dem er scheinbar oder angeblich den Gegnern nachstand. Wir wissen durch Didache 11, dass noch im II Jahrhundert das Recht der Wanderapostel auf Verpflegung durch die Gemeinde unbestritten war. Schon I 9 6 ff. (s. zu I 9 4 ff.) hat Paulus seinen Verzicht auf dies Apostelrecht betont. Jetzt ist ihm das in irgend einer Weise zum Vorwurf (er sagt schärfer 'Sünde') gemacht worden: vermutlich hat man es für hochmütige Lieblosigkeit erklärt (v. 11), wozu dann die Selbstbewertung seiner Handlungsweise als ἐαυτὸν ταπεινοῦν ein vorzüglich passendes Gegenstück gibt. Ein ταπεινοῦν ist der Verzicht, insofern er dem Apostel viele Entbehrungen auferlegt haben wird (vgl. Phil 4 12). ὅτι ist von ἁμαρτίαν ἐποίησα abhängig; das ὠφειλῆναι der Korinther ist innerlich gemeint, zur δόξα Χριστοῦ. 8 Wie in v. 7 ἁμαρτία, so ist auch hier ἐσύλησα ein übertreibender Ausdruck. ὀφώνιον wie I 9 7. Paulus hat also Reisegeld und Unterhalt für die erste Zeit in Korinth von den 'andern', vermutlich doch Macedonischen, Kirchen mitbekommen. 9 Als dies

meinem Mangel haben die Brüder, welche aus Macedonien kamen, abgeholfen; und in jedem Punkte habe ich mich gehütet, euch beschwerlich zu werden, und werde das auch (ferner) tun. Die Wahrheit Christi ist in mir (als Bürge), dass dieser Ruhm für mich nicht verstummen wird in den Gebieten von Achaia. Weshalb? Weil ich euch nicht liebe? Gott weiss es! Was ich aber tue, das werde ich auch (ferner) tun, um denen den Anlass zu nehmen, die nach einem Anlass suchen, dass sie in dem, worin sie sich rühmen, erfunden werden wie wir auch. Denn diese Leute sind Lügenapostel, trügerische Arbeiter, die sich verkleiden in Apostel Christi. Und das ist kein Wunder, denn

ausging und er (trotz seiner eigenen Arbeit I 4<sup>12</sup> 9<sup>6</sup> I Thess 2<sup>9</sup>) in Not kam, hat er die Leere seiner Kasse durch Macedonier ausfüllen lassen. Uebrigens hat sich Paulus auch in Thessalonike nicht anders verhalten (vgl. I Thess 2<sup>7-9</sup> Phil 4<sup>16</sup>); diese Macedonier werden aus Philippi gekommen sein, wie Phil 4<sup>10</sup> ff. deutlich zeigt. Ob Silas und Timotheus (Act 18<sup>5</sup>) diese Boten waren, ist eine naheliegende Frage. *καταναρκάω* 'betäuben' ist ein bei Hippocrates belegendes medizinisches Wort (s. auch Wetstein): in der hier und 12<sup>13, 14</sup> von Paulus gebrauchten Bedeutung 'beschweren' ist es sonst nicht zu belegen: aber diese muss so geläufig gewesen sein, dass noch um 400 Joh. Chrys. und später Theodoret kein Wort der Erläuterung für nötig halten: auch die lateinische Bibel hat *nulli onerosus fui*, die syrische *habe ich niemand von euch beschwert* לא יקרר על אש מנכן. Den Genitiv regiert das Verbum wegen *κατα-* s. Blass § 36, 10. Also hat Paulus weder bei seinen Handwerksgenossen Aquila und Priscilla noch bei Titius Justus (Act 18<sup>2, 3, 7</sup>) umsonst gelebt. Vgl. Ignatius Philad. 6<sup>3</sup>. **10** εἰς 'in Bezug auf, für' vgl. zu Rom 1<sup>1</sup>. εἰσὶν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί: so wie Christus in Paulus ist (Gal 2<sup>20</sup>) so auch Christi Geist (Rom 8<sup>9</sup> f. I Cor 2<sup>16</sup> II 13<sup>3</sup>), so auch seine Wahrhaftigkeit, kraft deren Paulus Glauben für seine Worte verlangen kann. Aehnliche Beteuerungsformel s. zu Rom 9<sup>1</sup>. *φραγίσσεται*: entweder 'mein Ruhm wird beschränkt, d. h. vermindert, behindert werden' oder 'meine Ruhmesworte werden verstopft, d. h. zum Schweigen gebracht werden' wie Rom 3<sup>19</sup> Hebr 11<sup>33</sup>. **11** Kurz und bitter die Abwehr des Vorwurfes. **12** ἵνα ist von dem zweiten *ἀφορμῇ* abhängig: die Gegner leben auf Kosten der Gemeinde, wie v. 20 positiv (und I 9<sup>6</sup> negativ) deutlich gesagt ist: da sie nun jede Handlung des Paulus verunglimpfen müssen, haben sie ihn wegen dieser Zurückhaltung gescholten und sich ihres 'apostolischen' (s. zu v. 7) Lebenswandels gerühmt. Im innersten Herzen aber, meint Paulus, wäre es ihnen lieber, wenn Paulus ihnen Anlass gäbe, dass sie in diesem Punkte als ihm gleich erfunden werden könnten, d. h. wenn er auch wie sie auf Kosten der Gemeinde lebte; aber den Gefallen wird er ihnen nicht tun, denn dass er durch seine Uneigennützigkeit und seine Entbehrungen mächtigen Eindruck macht, weiss er so gut wie sie. **13** *ψευδᾶπόστολοι* . . *μετασηματιζόμενοι* usw. zeigt, dass hier nicht von den Uraposteln die Rede sein kann, die sich doch nicht erst zu verkleiden brauchen, um als Apostel Christi angesehen zu werden. *οἱ τοιοῦτοι* nicht speziell 'Leute die derartiges tun', sondern allgemein, ohne Beziehung auf das direkt vorausgehende 'diese Art Leute' wie die Gegner sind. Und nun folgt die denkbar schärfste Verurteilung dieser Feinde, sie sind Teufelsdiener. **14** οὐ θαυμά: eigentlich sollte es wunderbar sein, dass so böse Menschen einen Reiz darin finden, als Christi Apostel zu erscheinen. Als Lichtengel ist

- 15 der Satanas selbst verkleidet sich ja in einen Engel des Lichtes. Da ist es nichts Besonderes, wenn auch seine Diener sich verkleiden als Diener der Gerechtigkeit. Und ihr Ende wird ihren Taten entsprechen!
- 16 Ich sage es noch einmal: Keiner halte mich für einen Narren, und wenn schon, so hört mich auch als Narren an, dass auch ich mich ein klein wenig rühmen kann! Was ich (jetzt) sage, das sage ich nicht nach dem (Sinne des) Herrn, sondern wie in Narrheit, in dieser Zuversicht, mich rühmen zu können. Da viele sich nach dem Fleische rühmen, so will auch ich mich (einmal) rühmen. Ihr Ver-  
 20 ständigen ertragt ja die Narren so gern! Ihr ertragt es ja, wenn einer euch knechtet, euch aufzehrt, euch fängt, sich über euch erhebt, euch ins Gesicht schlägt! Zur Beschämung sage ichs, denn wir waren (euch ja zu) schwächlich! Womit aber einer prahlt — ich rede in Narrheit — da

Satan der Eva erschienen, als er sie zum zweiten Mal verführte: Leben Adams 9 (Kautzsch Apokr. II 513). 15 Mit der wuchtigen Androhung des Gerichtes schliesst der Exkurs, welcher mit v. 6 begonnen und den Apostel unversehens bereits in einen Teil seines Themas der Selbstverteidigung hineingeführt hatte. 16 Paulus kehrt zu dem v. 1 ausgesprochenen, seine Apologie vorbereitenden Gedanken zurück: hört mich an, auch wenn ich euch Unverstand zu reden scheine. Es ist für seine temperamentvolle Art höchst bezeichnend, dass er nur bereits Gesagtes zu wiederholen glaubt (πάλιν λέγω), während er dem Wortlaut nach etwas ganz anderes gesagt hat: hier 'haltet mich nicht für unsinnig', dort 'o dass ihr meine Unsinnigkeit (die also zugegeben wird) doch ertrüget', hier 'und wenn auch, hört mich bitte an', dort 'ihr hört mich ja an, ich weiss es'. Und doch kann nur ein Wortklauber hier Gegensätze finden: der Sinn bleibt ja völlig der gleiche. καὶ γὰρ wie die andern vgl. v. 12. 18. 20 ff. 17 οὐ κατὰ κύριον redet er, weil er in die Arena des Kampfes um Vorzüge κατὰ σάρκα durch die Verhältnisse gezwungen hinabsteigt: das gilt für v. 22 ff., aber für c. 12 wird man das nicht sagen dürfen. ὑποστάσει: weil ich weiss, dass ich mich mit Recht rühmen darf, den Gegnern in nichts nachzustehen. 18 Was mit dem Rühmen κατὰ σάρκα bei den Gegnern gemeint ist, zeigt v. 22. Der gleiche Gedanke Phil 3 4. 19 Bittere Ironie; φρόνιμοι ὄντες wie I 4 8. 10. 20 καταδουλοῖ mit anmassendem Auftreten, wie ἐπαίρεται nahelegt, κατεσθίει indem er als 'Apostel' auf Kosten der Gemeinde lebt, λαμβάνει sc. ὑμᾶς wie 12 16 nicht einfach 'gewinnt', sondern mit der deutlichen Nebenbedeutung 'ausbeutet'; 'jemanden ins Gesicht schlagen' scheint wie bei uns sprichwörtlich von schlechter Behandlung gewesen sein (so vielleicht schon I 4 11): Heinrici notiert Philostrat vita Apoll. VII 23, wo μόνον οὐκ ἐπὶ κόρης παῖει 'er haut sie beinahe aufs Auge' bildlich gebraucht wird; vgl. übrigens I 9 27 ὑπωπιᾶζω. So kommt eine gewisse, aber nicht völlig durchgeführte Steigerung in der Aufzählung zustande. 21 κατὰ ἀτιμίαν λέγω sc. ὑμῖν wie I 6 5 15 34 πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω vgl. I 4 14 II 8 8 οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω. ὥς ὅτι wie II Thess 2 2. κατὰ ἀτιμίαν λέγω <ὑμῖν> so, dass hinter dem ὥς etwas zu ergänzen ist: hier etwa <λέγουσιν>, ὅτι ἡμεῖς ἡσθενήκαμεν. Von mir behauptet ihr ja, ich träte zu schwächlich auf (10 10), dann seht euch doch einmal das kraftvolle Auftreten der andern an, für das ich euch den rechten Namen in v. 20 gesagt habe, und schämt euch. Und trotzdem kann ich in allen Punkten, auf die jene sich ernstlich etwas zu gute tun (τολμᾶν), es mit ihnen aufnehmen. Dass ich es tue, ist zwar ἀφροσύνη, aber ich muss es doch ein-



kann auch ich prahlen! Hebräer sind sie? Ich auch. Israeliten<sup>22</sup> sind sie? Ich auch. Samen Abrahams sind sie? Ich auch. Diener Christi sind sie? in Tollheit rede ich: ich noch mehr! In Mühen viel reichlicher, in Gefängnissen viel reichlicher, in Schlägen übermässig, in Todesnöten oftmals. Von den Juden habe ich fünfmal die vierzig<sup>24</sup> weniger einen bekommen, dreimal habe ich Stockprügel erhalten, einmal bin ich gesteinigt, dreimal habe ich Schiffbruch gelitten, eine Nacht und einen Tag habe ich auf dem Abgrund zugebracht, durch<sup>26</sup> Wanderungen oftmals, durch Gefahren von Flüssen, Gefahren von Räubern, Gefahren von meinem Volke, Gefahren von Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren in der Wüste, Gefahren auf dem Meere, Gefahren unter falschen Brüdern, Mühe und Not, in Nachtwachen oftmals, in<sup>27</sup>

mal tun. Paulus nennt sein Verfahren manchmal ganz ehrlich und ohne Ironie ἀφροσύνη, weil es ein dem Christen an sich unziemliches Rühmen κατὰ σάρκα ist (so hier und v. 1. 23 12 11), manchmal aber lehnt er den Vorwurf der ἀφροσύνη, zu dem die Korinther ihm gegenüber kein Recht haben, energisch ab (v. 16 12 6; auch ironisch v. 19). **22** Eine wertvolle Parallele hierzu bietet Phil 3 5. Ἑβραῖοι, Ἰσραηλεῖται, σπέρμα Ἀβραάμ sind drei Bezeichnungen desselben Begriffs 'Vollblutjude': die Abwechslung im Namen ermöglicht eine rhetorische Wirkung. **23** διάκονοι hier offenbar gleich 'Apostel', wie v. 13—15 lehren. Dass sie persönliche Schüler Jesu gewesen seien, legt weder das Wort noch die Antwort des Paulus v. 23 ff. nahe. Auch dass hier nicht die Gegner in Korinth, sondern ihre Hintermänner in Jerusalem gemeint seien, wird durch den Text nicht angedeutet. Die in Korinth eingedrungenen ψευδαπόστολοι sind in v. 13 ff. 19 ff. gleichmässig Subjekt. Dass ihnen hier der Anspruch διάκονοι Χριστοῦ zu sein nicht bestritten wird, während dies v. 13 ff. in der schärfsten Weise geschehen ist, darf bei Paulus nicht wunder nehmen. ὑπέρ adverbial, was bei anderen Präpositionen ganz geläufig ist: Kühner-Gerth I 526 f. Der Gedanke von I 15 10 (vgl. II 4 7 ff.) verschärft: 'Ich habe Christus mehr gedient, als sie, denn ich habe mehr für ihn gelitten'. περισσοτέρως: als Verbum würde man ergänzen ἐγενόμην, wenn nicht in der Fortsetzung dieser Aufzählung v. 26 der (instrumentale) Dativ erschiene, der eine vollere Ergänzung verlangt, also διάκονος Χριστοῦ ἐγενόμην. Die Fälle von Todesgefahr zählt v. **24—25** auf. Rhetorische Analyse bei J. Weiss in Theol. Studien f. B. Weiss S. 185 ff., 39 Hiebe statt der Deut 25 2. 3 vorgeschriebenen Maximalzahl von 40, ursprünglich wohl aus dem häufig begegnenden Motiv, in solchen Dingen lieber zu wenig als zu viel zu tun (umgekehrt unsere 101 Salutschüsse). Mischna Makkot III 10 gibt eine Begründung durch falsche Exegese und schildert III 12 die Prozedur genauer. Schon Josephus Ant. IV 8 21. 23 kennt die πληγὰς τεσσαράκοντα μιᾶς λειπούσης s. Wetstein. Diese Strafe wurde also von der jüdischen Obrigkeit über Paulus verhängt, dagegen ordnete die römische Behörde das ῥαβδίειν = *virgis caedere* an (vgl. Mommsen röm. Strafrecht 983). Von allen diesen Exekutionen und Schiffbrüchen notieren die Act nur eine Gefangenschaft mit vorausgehendem ῥαβδίειν 16 22 ff. und die Steinigung 14 19, weiter nichts! Das rufe man sich öfter ins Gedächtnis. I Clem 5 6 rechnet sieben Gefangenschaften. Bei einem dieser Schiffbrüche ist der Apostel also 24 Stunden auf Wraktrümmern getrieben. **26** Sein γένος sind die Juden. Die Einreihung der ψευδάδελφοι ist hier sehr wirk-

28 Hunger und Durst, im Fasten oftmals, in Kälte und Blösse: abgesehen von dem übrigen, der tägliche Zudrang zu mir, die Sorge für  
 29 alle Gemeinden: wo ist einer schwach, und ich bin es nicht auch? wo  
 30 leidet einer Aergernis und ich brenne nicht auch? Wenn es sich zu  
 31 rühmen gilt, so will ich mich meiner Schwachheit rühmen. Der Gott  
 und Vater des Herrn Jesu weiss es, der gelobt sei in Ewigkeit, dass  
 32 ich nicht lüge. In Damaskus bewachte der Ethnarch des Königs Aretas  
 33 die Stadt Damaskus, um mich zu fangen, und durch ein Fenster wurde  
 ich in einem Korbe durch die Mauer heruntergelassen und entkam  
 seinen Händen.

sam: es hatte natürlich auch ausserhalb Korinth solche gegeben. 28 ἐπίστασις 'Aufmerksamkeit', die sich auf etwas richtet' oft bei Polybios, aber hier wohl 'Zudrang' wie Act 24 12 II Macc 6 3, vielleicht 'Bedrängnis': μοι ist nach dem in ἐπίστασις liegenden Verbum konstruiert. 29 σκανδαλίζεται zeigt, dass Paulus weiter von der Sorge um die Gemeinde redet: »jede Schwachheit, Sorge, Hilflosigkeit, Verletzung (σκ.) seiner Gemeindeglieder muss Paulus mit durchleben« (Schmiedel), Verwandt, aber mit anderer Spitze, der Gedanke I 9 22. πυροῦμαι z. B. I 8 13. V. 30 ist im Hinblick auf das von v. 23 an Aufgezählte und mit ironischem Gedenken an den Vorwurf 10 1. 10 gesagt; vgl. 12 5. 9. 10. Die ἀσθενεία ist also hier nicht auf das v. 29 gebrauchte ἀσθενῶ zu beziehen. 31 Eine feierliche Beteuerung (s. zu Rom 9 1) der Wahrheit (für alle Einzelheit dieses seines Rühmens) schliesst die Aufzählung der Leiden und Mühen ab, die ihn als διάκονος Χριστοῦ beglaubigen. Und dann, v. 32, kommt ein Nachtrag, dessen Tendenz nicht völlig deutlich ist: deshalb muss auch die Möglichkeit offen bleiben, dass v. 31 als Einleitung zu v. 32 gehört. Dem unbefangenen Leser macht v. 32—33 den Eindruck, dass Paulus einen vorhin versehentlich ausgelassenen Fall von Lebensgefahr nachtragen will — vgl. I 1 16 — und mehr wird auch wohl in den Worten nicht zu suchen sein. Heinrich (1887 S. 479) meint, die Flucht aus Damaskus sei dem Apostel als Feigheit in Rechnung gesetzt worden, um damit den vorher (10 1. 10) berücksichtigten Angriff zu rechtfertigen (ähnlich auch Bousset): darauf deutet die Fassung der Notiz, die überhaupt jede Tendenz ausser der historischen Relation vermissen lässt, in keiner Weise hin. Auch Act 9 23 ff. wird die Geschichte erzählt, ohne dass der Verfasser auf den Gedanken kommt, einen Fall von Feigheit zu berichten oder gar entschuldigen zu müssen. Schmiedels an Holsten u. a. anknüpfender Vorschlag, v. 32—33 als Einschub eines alten Lesers zu streichen, geht von der Voraussetzung aus, dass die Gedanken des Apostels logisch fortschreiten müssten — was sie recht häufig nicht tun. Dass trotzdem in diesen Versen eine Anspielung auf Vorwürfe oder sonst eine uns verborgene Beziehung liegen kann, soll nicht bestritten werden: aber das ist eine leere Möglichkeit, zu deren Annahme der Text nicht zwingt.

DAMASKUS ist im ersten Jahrhundert vor und nach Christus zeitweilig unter der Herrschaft der in Petra residierenden nabatäischen Könige gewesen. Der hier genannte Aretas IV חררת ist uns auch sonst wohl bekannt: vgl. Hauck Real-Enc. I 795 ff. Pauly-Wissowa Real-Encykl. II 674, Schürer Gesch. d. jüd. Volkes I 3 726 ff. Er war der Schwiegervater des Herodes Antipas, der aber seine Tochter verstiess, um die Herodias zu heiraten. Dies und Grenzstreitigkeiten gaben dem Aretas Anlass zum Krieg gegen Herodes, der mit einer Niederlage des letzteren endete. Die Strafexpedition des syrischen Legaten Vitellius gegen den Friedensstörer wurde

Rühmen muss ich mich — zwar ist es nicht förderlich — aber ich will nun zu den Gesichtern und Offenbarungen des Herrn kommen.

auf die Nachricht vom Tode des Tiberius (16. März 37) eingestellt (Jos. Ant. XVIII 51–3). Da nun die Münzen von Damaskus die Köpfe der Kaiser Augustus, Tiberius und Nero usw., nicht aber die des Caligula und Claudius aufweisen, so ist nicht unwahrscheinlich, dass dem Aretas durch Caligula die Herrschaft in Damaskus zugestanden wurde: doch ist dies nicht so sicher, dass man dadurch das Jahr 37 als *Terminus post quem* für des Paulus Flucht angeben müsste; eine frühere gewaltsame Besitzergreifung von D., die dann durch Caligula aus irgendwelchen Gründen gutgeheissen wurde, bleibt möglich, zumal die Kaisermünzen nur bis 34 datiert sind. Inschriften und Münzen begrenzen 48 Regierungsjahre des Aretas, die sich nach sehr wahrscheinlicher Kombination von 9 v. Chr. — 39 n. Chr. erstrecken. Da hier Aretas einen ἐθνάρχης in Damaskus residieren hat, ist er zu der Zeit Herr der Stadt. Act 9<sup>24.25</sup> wird die Verfolgung des Paulus auf Umtriebe der Juden zurückgeführt, die also bei der arabischen Behörde vorstellig geworden waren.

**XII 1** Diese Worte sind schon in alter Zeit nicht verstanden worden, wie die zahlreichen Varianten der Handschriften lehren: καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ usw. BFG καυχᾶσθαι δεῖ (δὴ K); οὐ συμφέρεται μοι, ἐλεύσομαι γάρ D<sup>e</sup>EKL καυχᾶσθαι δὲ οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ S καυχᾶσθαι δὲ οὐ συμφέρεται, ἐλεύσομαι γάρ Dgr\*, wozu noch weitere Varianten und Kombinationen durch die übrigen Zeugen geliefert werden. Man sieht deutlich das Bestreben, eine bessere Verbindung zwischen den abgehackten Satzteilchen herzustellen: den Urtext scheint BFG zu bieten. 'Rühmen muss ich mich': δεῖ, denn v. 11 ὑμεῖς με ἡναγκάσατε; 'zwar ist es nicht nützlich', d. h. keine Förderung des Christenstandes, nicht erbaulich' (wie bei Paulus συμφέρεται stets gebraucht wird I 6<sup>12</sup> 7<sup>35</sup> 10<sup>23.33</sup> 12<sup>7</sup> II 8<sup>10</sup>), 'aber ich muss es ja und komme also nunmehr zu meinem höchsten Ruhm, den Visionen'. Man kann hier einen Gegensatz gegen ein Ausspielen von Visionen seitens der 'Christuspartei' vermuten und daran weitere hypothetische Aufstellungen anknüpfen: vgl. zu 10<sup>7</sup>. Nur muss man sich bewusst bleiben, dass die Worte des Apostels v. 1 ff. auch ohne solche Annahmen durchaus verständlich bleiben: er kann seine Ueberlegenheit über die Gegner einfach an der v. 2 ff. berichteten Tatsache demonstrieren, ohne vorauszusetzen, dass jene auch Visionen, aber von minderer Qualität, gehabt hätten. Eine apologetische Tendenz findet Heinrici (1887 S. 479 f.) in diesen Worten: „Nicht weniger geeignet waren gewisse bekannt gewordene ekstatische Vorgänge für misswollende Kritik der Klarheit seines christlichen Selbstbewusstseins . . . (Paulus) zeigt sodann, dass er ein Erlebnis, welches unter den ihm zu Teil gewordenen Gesichtern und Offenbarungen ihm besonders bedeutungsvoll geworden ist, in keiner Weise zur Hebung seines Ansehens ausgenutzt habe (12<sup>1</sup>—10). Hier wie dort bezieht sich das Erlebte auf die Schwachheit, deren er sich vor allem (12<sup>9</sup>) rühmen will“. Auch diese Vermutung kann (abgesehen davon, dass den Gegnern dabei sehr moderne kritische Empfindungen zuzuschreiben wären) nur dann aus dem Text gewonnen werden, wenn man mehr logische Gliederung in ihm sucht, als er tatsächlich aufweist; und v. 5 wird deutlich ein Unterschied zwischen diesem 'Sich der Visionen rühmen' und dem 'Sich der Schwachheit rühmen' gemacht, also ist v. 2—4 sicher kein καυχῆσθαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις, sondern das Gegenteil. Paulus beginnt sich im vollen Ernst der hohen göttlichen Offenbarungen zu rühmen, bricht aber schon nach dem ersten Beispiel mit der v. 5. 6 gegebenen Motivierung ab und setzt v. 7 ff. lieber das 'Sich der



- <sup>2</sup> Ich weiss von einem Menschen, dass er in Christus vor vierzehn Jahren — ob im Leibe weiss ich nicht, ob ausser dem Leibe, weiss ich nicht, Gott weiss es — dass dieser also entrückt wurde bis zum dritten Himmel.
- <sup>3</sup> Und ich weiss, dass dieser Mensch — ob im Leibe oder ausser dem
- <sup>4</sup> Leibe, weiss ich nicht, Gott weiss es — dass er entrückt wurde ins Paradies und unsagbare Worte hörte, die einem Menschen nicht

Schwachheit rühmen' fort. **2** Mit einer seltsamen Feierlichkeit hebt die Erzählung an, absichtlich in die 'objektive' Form der dritten Person gekleidet. **3—4** Das Geheimnisvolle des Vorganges wird durch den zweimaligen Zwischensatz unübertrefflich gemalt. Wirkungsvoll der parallele Bau der v. 2. <sup>3</sup> mit dem erweiterten Abschluss vgl. J. Weiss Festschr. f. B. Weiss S. 191 f. Paulus berichtet von dem Erlebnis einer ἐξστασις: vor vierzehn Jahren ist er in den dritten Himmel und sogar ins Paradies entrückt worden und hat dort Unaussprechliches vernommen. Die Angabe der Zeit (ca. 7—8 Jahre nach der Bekehrung) entspricht dem Stil alttestamentlicher Analoga Js 61 Jer 11 ff. 26<sup>1</sup> Ez 11 3<sup>16</sup> 8<sup>1</sup> Amos 11 Osee 11 Sach 11 7<sup>1</sup> u. ö. ὁ θεὸς οἶδεν wie 11<sup>11</sup>.

Die HIMMELSREISE der Seele im ekstatischen Zustande ist ein in zahlreichen Religionen sich findender Bestandteil der Mystik: s. Wundt Völkerpsychologie II 2 S. 94 ff. In der kulturellen Umgebung des Paulus begegnet sie nicht nur als literarische Einkleidung von Offenbarungen über himmlische Dinge (Henoch, Ascensio Isaiae u. a.) sondern wird, worauf Bousset hingewiesen hat, auch als Erlebnis einzelner historisch bekannter Rabbinen bezeugt durch den bab. Talmud Chagiga 14<sup>b</sup> (Goldschmidt III 832 ff.): *Vier traten in das Paradies ein, und zwar Ben Azai, Ben Zoma, Acher und Rabbi Akiba. R. Akiba sprach zu ihnen: Wenn ihr an die glänzenden Marmorsteine herankommt, so ruft nicht Wasser, Wasser . . . Ben Azai schaute und starb . . . Ben Zoma schaute und kam zu Schaden . . .* 15<sup>a</sup> *Acher haute junge Triebe nieder (d. h. er wurde Ketzer) . . er sah, dass man dem Metatron die Erlaubnis erteilte, sich niedersetzen und die Verdienste Israels anzuschreiben. Da sprach er: es ist ja überliefert, dass es droben weder Streit noch Trennung noch Verbindung gebe, vielleicht gibt es, behüte und bewahre, zwei Gottheiten?* (darauf wird A. aus jener Welt verdrängt) . . 15<sup>b</sup> *R. Akiba stieg in Frieden hinauf und kam in Frieden herab . . und auch R. Akiba wollten die Dienstengel hinabstossen, da sprach der Heilige, gebenedeit sei er, zu ihnen: Lasset diesen Greis, er ist würdig, sich meiner Ehre zu bedienen.* Die von Dieterich herausgegebene 'Mithrasliturgie' beschreibt diesen Aufstieg der verzückten Seele genau, der Stoa (vgl. Poseidonius: Wendland Kultur S. 85. 117) wie dem Neuplatonismus ist die Praxis geläufig (s. Zeller Phil. d. Griechen III 2, c. 9; die Plotinstellen bequem bei Ritter et Preller hist. philos. Graec.<sup>8</sup> § 644<sup>a</sup>), die hermetischen Schriften kennen sie (Poimandres § 24) so gut wie die Oracula Chaldaica; ältere Beispiele auf griechischem Boden notiert Rohde Psyche II 91 ff. Anz (Texte u. Unters. XV 4) will Babylon, Bousset Archiv f. Religionswiss. IV 136 ff. 229 ff. Persien als Heimat dieser Vorstellung in Anspruch nehmen: Dieterich Mithrasliturgie 179 ff. lehnt beide Hypothesen ab und hält griechische Quellen für ausreichend zur Erklärung. Zum Ganzen s. Wendland Kultur S. 165 ff. Wertvolles religionsgeschichtliches Material bequem zusammengestellt bei M. Buber Ekstatische Konfessionen 1909. Dass das Paradies in oder gleich über dem DRITTEN HIMMEL liege, scheint aus der Urform des Test. Levi 2 ff. hervorzugehen. Der slav. Henoch c. 8 (Göttinger Abh. ph.-hist. Kl. N. F. I 3), der sieben Himmel kennt, verlegt Paradies und Hölle in den dritten Himmel, im Leben Adams und Evas 37 (Kautzsch Apok. II 526) wird Adam nach seinem Tode *ins Paradies bis zum dritten Himmel* erhoben. "APPHTA sind die Geheimnisse der Mysterien, 'die nicht ausgeplaudert werden dürfen' Eurip.

verstattet ist auszusprechen. Für diesen will ich mich rühmen, für 5 mich selbst will ich mich nicht rühmen, ausser der Schwachheit. Denn 6 falls ich mich rühmen wollte, wäre ich kein Narr, denn was ich sage, ist Wahrheit. Ich spare es mir aber, damit keiner von mir mehr

Bacch. 472 u. ö. Belege bei Heinrici 1887 II S. 497 1. Die Vorstellung, dass die himmlischen Offenbarungen nicht mitgeteilt werden dürfen, findet sich häufig: vgl. Apoc 10 4. Ignat. Trall. 51. Proclus zu Plato Rep. II 115<sup>18</sup> Kr. von Eurynoos ἀναβιῶναι μετὰ τῆς ἡμέραν τῆς ταφῆς καὶ λέγειν, ὅτι πολλὰ μὲν ἴδοι καὶ ἀκοῦσαι ἐπὶ γῆς θαυμαστά, κλειυσθῆναι δὲ πάντα ἄρρητα φυλάττειν. Dass es also logischerweise dann keine derartige apokalyptische Literatur geben dürfe, hat die Seher nicht gestört. Der Myste der sog. Mithrasliturgie (Dieterich 106f.) nennt seine Formeln τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαφθόρῳ (= artikuliert) ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς, so wie der Neuplatoniker seine menschliches übersteigenden Erkenntnisse als ἄρρητα bezeichnet Proclus in Tim. ed. Diehl I 273 f u. Index s. v.: da liegt die andere Vorstellung zugrunde, dass sie vom gewöhnlichen Menschen nicht ausgesprochen werden können, wie sie die I Cor 29 zitierte Apokalypse kennt.

5 τοῦ τοιούτου weist doch wohl auf das zweimalige τὸν τοιοῦτον v. 2. 3 zurück; dann ist der Sinn: dass dieser ἄνθρωπος solcher Gnaden gewürdigt war, dessen will ich mich rühmen (denn ich bin dieser ἄνθρωπος), aber ich komme für euch nicht als Apokalyptiker, sondern nur als Mensch in Betracht und als solcher habe ich nur meine Schwachheit, deren ich mich rühmen kann. Dass die Unterscheidung zwischen dem τοιοῦτος = 'Paulus der Apokalyptiker' und dem ἐγὼ αὐτός = 'Paulus der Mensch und Apostel' gesucht und geschraubt ist, kann nicht bestritten werden. Das wird nicht erheblich gebessert, wenn man τοῦ τοιούτου als gen. neutr. fasst = 'dieses Ereignisses' will ich mich rühmen, 'für meine Person' dagegen rühme ich mich bloss meiner Schwachheit: auch das ist künstlich, weil das Ereignis ja doch die Person betrifft. Dass ὑπὲρ dann zuerst im Sinne von περὶ stehen würde, spricht bei der Häufigkeit dieser Vertauschung (v. 8 und Blass § 42, 4) nicht dagegen. Mag man τοιούτου nun als Masc. oder Neutr. fassen, sicher ist, dass Paulus den Ruhm des Apokalyptikers deutlich in direkten Gegensatz zu dem Ruhm der Schwachheit setzt und erklärt, dies letztere allein sei hier sein Thema. Dazu stimmt, dass er die Erörterung der Offenbarungen nun auch abbricht und zu seiner Krankheit übergeht. So erklärt sich auch das sonst auffällige Fehlen der Christuserscheinung vor Damaskus. Vorher motiviert er aber in v. 6 noch ausdrücklich, um jeder boshaften Verdrehung vorzubeugen, warum er die Offenbarungen nicht zur rühmenden Empfehlung seiner Person benützen will: seine Autorität soll nicht auf einer ja doch unkontrollierbaren Geheimniskrämerei beruhen (auf die sich auch ein Schwindler berufen könnte), sondern nur auf dem, was die Korinther sehen und hören können — und das ist die 'Schwachheit' des Paulus, d. h. sein Leiden um Christi willen und die Tapferkeit, mit der er ihm standhält. Das Recht, sich auch der Offenbarungen zu rühmen, weil sie ja doch wahr sind, behält er sich ausdrücklich vor. φείδομαι nicht 'ich schone euch', sondern 'ich erspare es mir': so oft, vgl. Heinrici. εἰς ἐμὲ λογίσηται kaufmännischer Ausdruck 'auf mein Konto schreiben' wie P. Fay. 219 διδομένων ἢ λογιζομένων εἰς τὸ δημόσιον 'was der Staatskasse bar gegeben oder gutgeschrieben wird'; ähnlich Dittenberger Or. II 595<sup>15</sup>. 29 ἕτερα ἀναλώματα . . ἑαυτοῖς ἐλογισάμεθα 'andere Ausgaben haben wir auf unser Konto geschrieben'. ὑπὲρ ὃ βλέπει με 'über das hinaus, als was er mich sieht'. 7 Die

7 denkt, als er an mir sieht oder von mir hört, auch bezüglich der über-  
 nicht schwänglichen Offenbarungen. Darum, damit ich mich überhebe, ward  
 mir ein Dorn ins Fleisch gegeben, der Engel des Satans, dass er mich  
 8 mit Fäusten schläge, damit ich mich nicht überhebe. Um dessentwillen  
 9 habe ich dreimal den Herrn angerufen, dass er von mir ablasse, und  
 er hat mir gesagt: Meine Gnade muss dir genügen, denn die Kraft  
 vollendet sich in der Schwachheit. Nun will ich mich noch viel lieber  
 10 meiner Schwachheit rühmen, damit sich die Kraft Christi auf mich  
 niederlasse. Drum habe ich Wohlgefallen an Schwachheit, an Miss-  
 handlungen, an Nöten, an Verfolgungen und Bedrängnissen, Christus  
 zu lieb: denn wenn ich schwach bin, dann bin ich mächtig.

Satzverbindung bei Nestle<sup>3</sup>, welche καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων als Schluss zu v. 6 zieht und mit διὸ den neuen Satz einleitet, wird durch SABFG geboten, ist aber schlechtweg unverständlich. Man kann sich helfen, indem man die Worte von ἀλήθειαν oder φείδομαι an bis ἐμοῦ in Parenthese setzt und καὶ τῇ ὑπερβολῇ als entferntes Objekt zu καυχήσασθαι sieht. Das würde dem Sinn entsprechen, aber die Worte καὶ τ. ὅ. τ. ἀ hinken dann doch unerträglich nach; setzt man mit Lachmann den ganzen v. 6 in Klammern und fasst καὶ τῇ ὑπ. als Fortsetzung von ἀσθενείαις, so wird ausserdem auch noch der Sinn in sein Gegenteil verkehrt. Heinrici setzt keine Parenthesen, sondern übersetzt 'auch rücksichtlich der über die Massen herrlichen Offenbarungen halte ich mich zurück' und fasst dies als Dativ der Beziehung, zu φείδομαι gehörig, aber nachschleppend. Auch so ist noch eine grosse Härte vorhanden, und man würde den Dativ vielleicht lieber von dem zu φείδομαι in Gedanken ergänzten Begriff τοῦ καυχήσασθαι abhängig machen. Jedenfalls ist keiner dieser Vorschläge überzeugend. Lateinische und antiochenische Zeugen (u. a. DE KLP) lösen die Schwierigkeit durch eine offenbar alte Konjekture, indem sie διὸ streichen und den neuen Satz v. 7 mit wirkungsvoller Inversion beginnen lassen καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι: die Lösung ist zu billig, um richtig zu sein. Westcott und Hort können Recht haben, wenn sie einen tiefergehenden Textschaden vermuten; vielleicht gehören die Worte καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων hinter καυχήσασθαι v. 6? Die Streichung des zweiten ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι in S\*ADEFG scheint auch eine stilistische Korrektur zu sein. \*σκόλοψ ist nicht bloss der Marterpfahl, sondern auch der Dorn und der Splitter. 8 ὑπὲρ = περί. Da zu ἀποστῇ der ἄγγελος σ. Subjekt ist, wird auch τούτου auf den ἄγγελος gehen. 9 ἀρκεῖ σοι 'ist genug für dich', du darfst also nicht mehr verlangen. „Die Kraft kommt zur vollen Entfaltung an Schwachheit, d. h. wo das Medium, durch das sie zu wirken hat, schwach ist und ihre Entfaltung zunächst hemmt“ (Schmiedel). Durch dieses Wort des Herrn habe ich die tröstliche Zuversicht empfangen, dass meine Schwachheiten eine Vorbedingung für meinen Erfolg sind: deshalb darf ich mich ihrer rühmen. 10 εὐδοκῶ ὑπὲρ Χριστοῦ = weil es für Christus geschieht. Das abschliessende Paradoxon wird durch v. 9<sup>a</sup> verständlich.

Die KRANKHEIT DES PAULUS, auf die er in v. 7 unzweifelhaft hinweist, lässt sich keineswegs mit wünschenswerter Sicherheit bestimmen. Die beiden Stellen, welche nähere Angaben bieten, weisen scheinbar nach verschiedenen Richtungen. Wenn Paulus Gal 4<sup>15</sup> sagt, die Galater hätten sich, wenn es möglich gewesen wäre, die Augen ausgerissen und sie ihm gegeben, so wird man zunächst an ein Augenleiden des Apostels denken. Hier dagegen klagt er, Satans Engel 'schlage ihn



mit Fäusten'. Das pflegt man auf Epilepsie zu deuten, indem man das 'mit Fäusten schlagen' als ein 'zu Boden schlagen' auffasst, was nicht notwendig ist. Dass er durch Engel in der Nacht geprügelt worden sei, berichtet von einem Mann, der sich zum Anschluss an eine häretische Gemeinschaft hat verführen lassen, Euseb h. e. V 28, 12. Das gleiche ist dem Hieronymus widerfahren, weil er den Cicero und andere Profanautoren zu fleissig las, wie er selbst in der für unsere Frage überhaupt sehr lehrreichen Stelle epist. 22, 30 berichtet. In diesen beiden Fällen wird niemand an Epilepsie, sondern höchstens an Alpdrücken denken. Wenn nun auch für den antiken Vorstellungskreis beides verwandt ist (s. Roscher Ephialtes S. 37 ff.), weil durch dämonische Kräfte verursacht, so dürfen wir es darum doch nicht einfach gleichsetzen, da es unsere Aufgabe ist, eine ärztliche Diagnose mit den heutigen Mitteln zu stellen — freilich unter dem erschwerenden Umstand, dass der Patient vor fast 1900 Jahren bereits verstorben ist. Und da ist zunächst zweifellos, dass für antikes Empfinden jeder etwas geheimnisvolle körperliche Schmerz, Rheumatismus, Neuralgie, vor allem aber hysterische Beschwerden, als Misshandlung durch Dämonen angesehen werden konnte. Nun pflegt man aber auf die ekstatischen Zustände des Paulus zu verweisen, und sie in ursächlichen Zusammenhang mit seiner Krankheit zu bringen. Dazu muss bemerkt werden, dass er selbst allerdings die Krankheit als eine Art Dämpfer für seinen eventuellen Stolz über die Visionen empfindet: daraus folgt aber weder für den Exegeten noch gar für den Arzt, dass das eine die Ursache des andern sei. Binswanger, der in seinem Lehrbuch der Epilepsie (1899) S. 314 den Paulus noch „vielleicht“ als Epileptiker ansah, bemerkt im Lehrbuch der Psychiatrie<sup>2</sup> (1907) S. 9: »Neuerdings macht sich das Bestreben geltend, die Heroen der Religionsgeschichte, vor allem Mohanmed, den Apostel Paulus und Martin Luther, ja sogar Jesus (E. Rassmussen) zu Geisteskranken, zu Hysterikern und Epileptikern zu stempeln, weil sie gelegentlich mehr oder weniger sicher verbürgte halluzinatorische Erscheinungen dargeboten haben. Hierzu sei bemerkt, dass das Vorkommen vereinzelter Halluzinationen oder Illusionen durchaus kein Beweis für das Vorhandensein einer geistigen Störung oder auch nur psycho-pathischer Beschaffenheit ist. Unter dem Einfluss lange dauernder körperlicher Entbehrungen (Fasten), geistiger Ueberanstrengung, vor allem in Zuständen heftiger Affekterregungen (religiös-ekstatische Stimmungen) können Halluzinationen auch bei geistig gesunden Menschen auftreten.« Wir haben für Paulus ganze zwei 'Halluzinationen' innerhalb 22 Jahren sicher bezeugt! Dass man in Versuchung kommen konnte, vor einem Kranken wie Paulus auszuspeien (Gal 4 14), besagt nicht mehr, als was wir auch durch unsere Stelle erfahren, nämlich dass die Krankheit als Wirkung böser Dämonen galt, vor denen man sich durch diese apotropäische Geste schützte. Wenn er andererseits in jenem Zusammenhang (Gal 4 14 f.) sagt, die Galater würden ihre Augen ausgerissen haben, um ihm zu helfen, so scheint es allerdings, als ob damals ein schweres Augenleiden die Hauptäusserung der Krankheit gewesen sei. Nun ist aber Tatsache, dass bei Epilepsie oder Hysterie transitorische Blindheit oder wenigstens Sehschwäche nichts ausserordentliches ist. Dagegen lässt sich keine primäre Augenkrankheit ausfindig machen, welche von Allgemeinerscheinungen begleitet wäre, die als Geschlagenwerden vom Satansengel bezeichnet werden könnten, wie mir Wagenmann erschert. Dann würde der Ausdruck Gal 4 15 nicht mehr besagen als: 'ihr hättet euer edelstes Organ geopfert, um mir zu helfen' (s. zu d. St.): die Stelle schied also aus dem Material zur Beurteilung der Krankheitsfrage aus. Da aber Paulus sicher chronisch krank war, wie er aufs bestimmteste erklärt, so erscheint nach Binswangers Urteil (vgl. auch dessen Lehrbuch der Psychiatrie<sup>2</sup> S. 41) dem Befunde am besten Hysterie zu entsprechen, die mit ihren nervösen Schmerzen und starken seelischen und körperlichen Depressionszuständen, denen dann wieder Perioden höchster Agilität folgen, nicht nur II Cor 7 12, sondern auch den uns so unbegreiflichen raschen

- 11 Ich bin ein Narr geworden: ihr habt mich (dazu) gezwungen. Denn ich hätte von euch empfohlen werden müssen: habe ich doch in nichts zurückgestanden hinter den Ueberaposteln, wenn ich auch  
12 nichts bin. Die Zeichen des Apostolates sind ja unter euch vollbracht worden in jeder Art von Geduld, Zeichen und Wundern und Kraft-  
13 wirkungen. Was ists denn, worin ihr den andern Gemeinden nach steht, ausser dass ich selbst euch nicht zur Last gefallen bin: verzeiht  
14 mir dies Unrecht! Sieh, jetzt zum dritten habe ich vor zu euch zu kommen, und werde euch (wieder) nicht zur Last fallen: denn ich suche nicht eure Habe sondern euch selbst. Denn die Kinder müssen nicht Geld für ihre Eltern sammeln, sondern die Eltern für die Kinder.

Stimmungswechsel innerhalb eines Briefes erklären helfen kann. Epilepsie ist an sich nicht ausgeschlossen, wird aber durch nichts besonders wahrscheinlich gemacht. Ja, auch das Zusammenbrechen seiner Autorität in Korinth, welches allseitig auf sein 'schwächliches Auftreten' zurückgeführt wird, versteht sich gut als Wirkung seines Leidens: und wie anders wirkt dann die 13. 4 ausgesprochene Zuversicht, wenn Paulus aus Erfahrung weiss, dass er selbst ein erneutes Zusammenbrechen seiner Kraft nicht verhüten kann: Christus in ihm muss es tun und den Dämon niederhalten. Vgl. zur ganzen Frage auch Wendland Kultur S. 125, wo weitere Literatur. Wendland nimmt mit Bousset, Schmiedel und Krenkel Beiträge S. 47 ff. Epilepsie als wahrscheinlich an: die Visionen sprechen allerdings nicht unbedingt dagegen, wie Heinrici nach Herzog (Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1898, 67 f.) gemeint hatte.

11 Nun hält Paulus inne: er ist am Ende. Wieder werden die Gegner ihn einen Narren schelten, der sich selbst empfiehlt (3 1): das wehrt er kurz und bitter ab: 'Ich muss mich selbst empfehlen, denn ihr, die ihr es tun müsset, unterlasst es ja! Und ihr könntet es so gut, denn ich habe in nichts hinter meinen Gegnern zurückgestanden, die so übertrieben sich als echte Apostel gebärden'. Hier erst kommt deutlich heraus, dass auch in Korinth wieder (wie I 9 1 ff.) die judaistischen Gegner die Apostelwürde des Paulus bestritten haben. ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων wie 11 5. οὐδὲν εἰμι formell vgl. I 13 2 Epictet III 9 14 IV 8 25, sachlich I 15 9. 12 Den Beweis seines Apostolats hat Paulus in Korinth erbracht durch seine Wundertaten — eine andre Formulierung des 3 2 I 9 2 Gesagten, in dem der Ton auf eine Einzelheit gelegt ist, wie Rom 15 19 (vgl. Hebr. 2 4): diese Taten sind unter schwierigen Verhältnissen ἐν ὑπομονῇ getan worden: sie sollen den Korinthern der Beweis τοῦ ἐν Παύλῳ λαλοῦντος Χριστοῦ sein, den sie von ihm fordern (13 3). 13 Man hatte den Korinthern also klargemacht, ihre Gemeinde sei minderwertig, weil sie von einem 'unechten' Apostel gegründet sei. Warum so betont αὐτὸς ἐγὼ (s. 10 1) gesagt wird, ist nicht sicher zu entscheiden: wohl Gegensatz zu den Ueberaposteln, welche nicht so uneigennützig waren (11 20), so dass der ganze v. 13 bittere Ironie atmet. ὑπὲρ ist durch den in ἡσώθητε liegenden Komparativ verursacht. 14 Τρίτον inhaltlich zu ἐλθεῖν wie 13 1. Diese seine Uneigennützigkeit, die er jetzt zum dritten Mal an den Korinthern erweisen wird, betont der Apostel so nachdrücklich v. 14—18, dass er sich v. 19 ausdrücklich gegen den Verdacht wehren muss, als wolle er sich verteidigen. Dieser Verdacht mag insofern nahe gelegen haben, als man seinen Verzicht auf Unterhalt anscheinend als Hochmut ausgelegt hatte s. zu 11 46. Er begründet sein Verhalten aus der

Ich will aber sehr gern etwas opfern und mich (sogar) ganz aufopfern 15 für eure Seelen. Wenn ich (also) euch viel mehr liebe, soll ich darum weniger wiedergeliebt werden? Mag sein, ich habe euch nicht beschwert: aber vielleicht bin ich ein Schlaukopf und habe euch mit List gefangen? Habe ich vielleicht einen von denen, die ich zu euch 17 geschickt habe, durch den euch übervorteilt? Den Titus habe ich auf- 18 gefordert, und den Bruder *I* mitgeschickt. Hat euch Titus etwa übervorteilt? War unser Wandel etwa nicht in demselben Geiste? nicht in denselben Spuren?

Ihr denkt jetzt schon lange, wir verteidigten uns vor euch. Wir 19 reden vor Gott in Christus; das alles aber, ihr Lieben, ist zu eurer Erbauung. Denn ich fürchte, dass ich euch bei meiner Ankunft 20 nicht so finde, wie ich will, und ich von euch so erfunden werde, wie ihr mich nicht wollt, dass gar Streit, Eifer, Groll, Hader, Verleumdung, Ohrenbläserei, Aufgebläththeit, Unordnung — dass nicht, wenn ich 21 wiederkomme, Gott mich vor euch erniedrigt und ich trauern muss über viele, die vorher gesündigt und nicht Busse getan haben für ihre

Naturordnung. 15 Die nachdrückliche Versicherung, dass nur überschwängliche Liebe der Beweggrund seines Verhaltens sei, ist die positive Antwort auf die 11<sup>11</sup> gestellte Frage. Der rhetorische Gegensatz der Formel *δαπανήσω* und *ἐκδαπανηθήσομαι* ähnlich wie I 6<sup>12</sup> *ἔξουσιν* und *ἐξουσιασθήσομαι*. Wir pflegen ein anderes Bild in diesem Sinne zu gebrauchen: 'sich aufopfern' — 'sich ausgeben' hat bei uns eine andere Bedeutung. *περισσότερος* 'als andere es tun' oder 'als es pflichtmässig ist'. 16 Paulus verfolgt die Verdächtigungen der Gegner bis in die letzten Schlupfwinkel: es ist also sehr fraglich, ob der hier bekämpfte Vorwurf der listigen Unredlichkeit sich voll ans Tageslicht gewagt hat. *ἔστω*: ihr werdet wohl zugeben, dass ich euch nicht persönlich ausgenutzt habe. 17 Aber habe ich euch vielleicht indirekt durch meine Gehilfen ausgebeutet? *τινα* jetzt ohne Beziehung, wird durch das folgende *δι' αὐτοῦ* wieder aufgenommen. *ἔλαβον* wie 11<sup>20</sup>. 18 Die Tadellosigkeit des Titus ist also in Korinth unangefochten geblieben, so dass Paulus einfach auf ihn verweisen kann, um dann zu argumentieren: bin ich schlechter als Titus? Der hier namenlose Bruder (s. zu 8<sup>18</sup>) war, wie aus dem Fehlen einer Berufung auf ihn hervorgeht, nur untergeordneter Gehilfe des Titus: über den Aufenthalt s. zu 8<sup>6</sup>. 19 Ihr denkt natürlich, ich redete dies alles um meinetwillen (31): ich schwöre, dass es um euretwillen zu eurer Erbauung (13<sup>10</sup>) geschieht! Das Wieso setzte Paulus v. 19—13<sup>10</sup> näher auseinander, nach seiner Art in vielfachen Windungen, bis er 13<sup>10</sup> den klaren Ausdruck findet: ich wünsche jetzt alle Differenzen zu beseitigen und spreche deshalb alles aus, was mir auf dem Herzen liegt, damit bei meiner Ankunft in Korinth kein Gericht von mir gehalten werden muss, denn das könnte die Gemeinde zerstören, statt sie zu erbauen. 20 Ueber dem Lasterkatalog vergisst Paulus das Verbum *γένωνται*. *ἐριθεία* s. zu Rom 2<sup>9</sup>. 21 Der Apostel fürchtet, wenn die Sünder in der Gemeinde unbussfertig bleiben, eine neue 'Erniedrigung' und Betrübnis seinerseits. Die *ταπεινώσις* besteht wohl in der Enttäuschung über den Misserfolg seiner Arbeit. *πενθήσω* kann Conj. Aor. oder Ind. Fut. sein, ohne Bedeutungsunterschied (Blass § 65, 2); denn ob Paulus *ταπεινώσει* oder *ταπεινώση* meinte, ist ja auch nicht zu entscheiden: er diktierte jedenfalls *lapinosi*. πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων



- 13 Unreinheit und Hurerei und Schwelgerei, die sie begangen haben. Jetzt komme ich zum drittenmal zu euch. »Durch zweier oder dreier 2 »Zeugen Mund soll jede Sache festgestellt werden«. Ich habe es vorhergesagt und sage es (jetzt noch einmal) vorher, anwesend das zweitemal und abwesend jetzt, denen die vorher gesündigt haben und allen übrigen: Wenn ich wiederkomme, werde ich (euch) nicht schonen, 3 denn ihr verlangt ja einen Beweis dafür, dass Christus in mir redet, und der wird euch gegenüber nicht schwächlich, sondern mächtig in

usw.: der Gen. part. kann natürlich nicht so verstanden werden, als ob Paulus über einige *προημαρτηκότες καὶ μὴ μετανόησαντες* nicht Trauer empfinden würde, sondern am einfachsten als unpräzise Fassung für πολλοὺς τοὺς προημαρτηκότες usw. (wie Uebers.). Schmiedel schlägt vor: „Paulus muss vielmehr angenommen haben, dass eine Anzahl doch noch bei seiner Ankunft Busse tun werde“. Heinrici fasst mit Klöpfer und de Wette πενθήσω prägnant: 'trauern über die Exkommunikation vieler von den Unbussfertigen'. Hier begegnen unvermutet wieder die Unzuchtssünden, während in v. 20 nur Parteiwesen und Unbotmässigkeit genannt werden: Wir müssten wissen, wie weit die I 6 12 ff. Getadelten unter den Parteileuten von I 1 10 ff. wiederzufinden waren, um den Uebergang von v. 20 zu v. 21 voll zu verstehen. *προημαρτηκότες* vgl. 13 2. XIII 1 Die Worte τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς besagen so unzweifelhaft, dass Paulus sich anschickt, jetzt zum dritten Male nach Korinth zu kommen, also bereits zweimal dagewesen ist, dass von hier aus alle unklaren Stellen zu interpretieren sind, d. h. 12 14 1 15 f. Das Zitat Deut 19 15, nach dem Wortlaut der LXX wenig verkürzt, kann nicht besagen wollen, dass Paulus bei seiner Anwesenheit in Korinth eine Gerichtssitzung mit Zeugenvernehmung über die Sünder abhalten wird — die Inquisition ist erst später erfunden worden, und es handelt sich doch deutlich nicht darum, heimliche Sünder zu entdecken, sondern offenkundige Sünder zur Busse zu bewegen, wobei Zeugen nichts helfen. Folglich muss das Zitat anders gemeint sein: es stehen die τρεῖς μάρτυρες wohl in Beziehung zu dem τρίτον: jetzt werde ich zum dritten Mal Zeugnis über euch ablegen vor Gott, und das wird die definitive Entscheidung bedeuten. Das sind ja nun freilich keine τρεῖς μάρτυρες, sondern nur τρεῖς μαρτυρίαι, aber wie wenig bedenklich Paulus in der Verwertung von Zitaten ist, wenn der Wortlaut nur irgend eine brauchbare Handhabe bietet, ist bekannt. V. 2 ist nach v. 1 zu erklären, τὸ δεύτερον erg. προσέρχω und νῦν erg. λέγω, also nicht 'und sage (jetzt) vorher, als wäre ich zum zweiten Male anwesend, obgleich ich jetzt abwesend bin' (Heinrici), wodurch der zweite Aufenthalt beseitigt wird. Das προ- in προημαρτηκοί geht natürlich nicht auf Sünden, die vor dem Eintritt in die Christengemeinde begangen waren, denn diese hatte ja die Taufe beseitigt, sondern wohl auf Verfehlungen und Mißstände, die bereits vor der zweiten Anwesenheit des Paulus eingetreten waren, und deren Beseitigung ihm damals nicht gelungen war: s. zu 2 2 ff. und Exc. zu 2 1. εἰς τὸ πάλιν = πάλιν s. Schmid Attizismus I 167, II 129, III 282, IV 455 625 οὐ φέισομαι: Gegensatz 1 23. 3 Paulus wird ἐν πνεύματι Χριστοῦ Strafgericht halten: dann werden die Korinther den erbetenen Beweis erhalten auf eine Art, wie sie ihn sich nicht wünschen. Die Worte, dass Christus sich unter ihnen nicht schwächlich, sondern stark erweisen wird, enthalten, ins Praktische übersetzt, die feste Zuversicht, dass Christus das Auftreten seines Apostels diesmal (im Gegensatz zum vorigen Mal 10 1. 10)

euch sein. Denn gekreuzigt wurde er ja aus Schwachheit, aber er (nun) <sup>4</sup> lebt er durch die Kraft Gottes: so sind auch wir in ihm schwach, aber wir werden mit ihm lebendig sein durch Gottes Kraft euch gegenüber. Prüfet euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüfet euch selbst! Oder <sup>5</sup> merkt ihr etwa nicht, dass Christus in euch ist? Dann hättet ihr freilich die Prüfung nicht bestanden! Ich hoffe aber, dass ihr erkennen <sup>6</sup> werdet, dass wir wohl bewährt sind. Ich bete aber zu Gott, dass er <sup>7</sup> euch nichts Böses tut, nicht damit wir als bewährt erscheinen, sondern damit ihr das Gute tut, mögen wir auch wie unbewährt erscheinen.

wirkungsvoll gestalten wird. <sup>4</sup> So wie Christus erst schwach war und nun stark ist, muss auch der mystisch mit ihm Vereinigte erst Christi Schwäche tragen, um nachher seiner Stärke teilhaftig zu werden. Der Gedanke (allgemein 4 10 ff. und Rom 8 17 vgl. zu St.), wird hier aus der allgemeinen (eschatologischen) Fassung durch das εἰς ὑμᾶς auf den speziellen Fall bezogen: wenn ich sonst auch Christi Schwäche trage, wird er mir jetzt euch gegenüber seine Kraft leihen: darin wird die δοκιμή bestehen. Diese δοκιμή bezieht sich auf den Anspruch, im Namen Christi zu reden, d. h. sein Apostel zu sein — der ja bestritten wurde. Zu der Annahme einer speziellen Anzweiflung seiner Strafgewalt und der Behauptung, „sein Christus sei ein schwacher, sofern die Judaisten im Kreuzestod . . nur einen Mangel an messianischer Kraftfülle, eine Folge übel angebrachter Duldsamkeit sahen“ (Schmiedel) nötigt der Text nicht. <sup>5</sup> ἐαυτοὺς πειράζετε, d. h. vor meiner Ankunft. Diese Selbstprüfung der Gemeinde soll natürlich nicht bloss in Gedanken, sondern in Taten, d. h. in Beseitigung der Uebelstände bestehen. Hier ist deutlich πίστις — ‘Stimmung des neuen pneumatischen Lebens’ s. Exc. zu Rom 4 22 e S. 24. ‘Oder vermögt ihr vielleicht nicht mehr Christus in euch zu finden? Dann allerdings wäret ihr ἀδόκιμοι’. ἀδόκιμος s. zu Rom 1 28 ff. εἰ μήτι Blass § 65, 6: ‘das ist doch nicht möglich, ausser wenn’. <sup>6</sup> Statt ‘ich hoffe aber, ihr werdet die Erkenntnis gewinnen, dass ihr nicht ἀδόκιμοι seid’, wendet Paulus den Satz überraschend dahin: ‘dass ich nicht ἀδόκιμος bin’ (nämlich auch wenn die v. 3 in Aussicht gestellte δοκιμή nicht stattfindet), denn nur diese letzte Erkenntnis ist ihm die sichere Garantie, dass die andere in seinem d. h. Christi Sinne wahr ist: als δόκιμοι werden sich die Korinther ja auf jeden Fall vorkommen, es fragt sich nur, mit welchem Recht. Diese Erkenntnis sollen sie natürlich vor seiner Ankunft gewinnen, so dass die δοκιμή von v. 3 nicht geliefert zu werden braucht. V. 7 ist unklar ausgedrückt, so dass mehrere Erklärungen möglich sind: 1) Ich bitte Gott, dass er euch nichts böses zufügt, resp. dass ich euch nichts Böses (bei der Gerichtssitzung) zufügen muss. Das erbitte ich nicht um meinetwillen (etwa in dem Wunsche, dass ihr mich für δόκιμος haltet auch ohne den drohenden Beweis v. 3), sondern nur um eurerwillen, mögt ihr mich meinethalben noch weiter für ἀδόκιμος halten. Selbst dann noch werde ich mich eurer freuen (v. 9). Dann ist καλόν nur formell, nicht inhaltlich parallel zu καλόν, was unbedenklich ist, und das ἡμεῖς δόκιμοι φανώμεν ist ebenso wie in v. 6 ohne Beziehung auf die geforderte δοκιμή beim Gerichtsakt in Korinth gesagt. Das Ganze ist eine Einschränkung von v. 6: Hoffentlich erkennt ihr, dass ich δόκιμος bin, denn dann seid ihr es sicher auch (v. 6); aber mir ist es nicht minder recht, wenn ihr δόκιμοι werdet, auch wenn ihr mich noch weiter verkennt, denn ich habe nur euer Heil im Auge (v. 7). Natürlich ist das nur eine

8 Denn wir vermögen nichts gegen die Wahrheit, sondern (nur) für die  
 9 Wahrheit. Wir freuen uns ja, wenn wir schwach sind, und ihr mächtig  
 10 seid: darum beten wir ja auch, um eure Besserung. Aus diesem Grunde  
 schreibe ich das abwesend, damit ich anwesend nicht streng zu ver-  
 fahren brauche entsprechend der Vollmacht, die mir der Herr gegeben  
 hat zum Erbauen und nicht zum Zerstören.

11 Im übrigen, (liebe) Brüder, lebt wohl, bessert euch, vermahnet  
 euch, seid eines Sinnes, haltet Frieden, und der Gott der Liebe und  
 12 des Friedens wird mit euch sein. Grüsset einander mit dem heiligen  
 Gruss. Es grüssen euch alle Heiligen.

13 Die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die  
 Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!

hypothetische Möglichkeit, welche lediglich die Selbstlosigkeit des Paulus beleuchten soll: der Gedanke kehrt in noch schärferer Form Rom 9 s wieder. 2) Eine andere Möglichkeit ist folgende: 'Ich bitte Gott, dass ihr nichts böses tut', das gibt einen guten Gegensatz zu 'sondern dass ihr das Gute (d. h. die *μετάνοια*) tut', hat aber die Schwierigkeit, dass nach dem ganzen Zusammenhang nur ein Beharren im Zustande der Bosheit, nicht (neue) böser Taten zu befürchten sind. Die übrigen Satzteile müssen den gleichen Sinn behalten wie bei 1. Das *ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν* erklärt Heinrici „insofern nämlich des Schülers Trefflichkeit die Bewährung des Lehrers ist, vgl. 3<sub>2</sub> f. Phil 4<sub>1</sub> I Thess 2<sub>20</sub> al.“; so auch Schmiedel: das ist möglich, entbehrt aber des Zusammenhangs mit v. 6. 8 'Denn meine ganze Kraft steht im Dienste der Wahrheit' d. h. Gottes: Begründung für den Satz, dass es dem Paulus nur darauf ankommt, dass die Korinther Gottes Willen tun. *ἀλήθεια* ist nicht 'Klarstellung der tatsächlichen Verhältnisse', denn dann könnte es dem Apostel nicht gleich sein, dass man eventuell über ihn falsch denkt. 9 Nochmalige scharfe Betonung von v. 7<sup>b</sup>; vgl. Rom 9 s I Cor 13 6. 10 Abschliessend kehrt Paulus zum Ausgangsthema zurück. Ich schreibe das *εἰς οἰκοδομήν*: an euch liegt es, dafür zu sorgen, dass ich nicht meine Vollmacht zu einem Zwecke gebrauchen muss, der nicht in der Absicht des Herrn liegt, vgl. 10 s 2 s. *ἀπότομος* 'streng' oft: Nägeli Wortschatz 25. *χρῆσθαι* 'verfahren' wie Esth 1<sub>19</sub> 9<sub>12</sub>. 27 Polyb. XII 7 s (Heinrici). 11 *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* Rom 15<sub>33</sub> Phil 4<sub>9</sub> I Thess 5<sub>23</sub>. 13 Ob Paulus hier das 'Teilhaben am heiligen Geist' oder 'die durch den heiligen Geist bewirkte Gemeinschaft' oder die 'Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste' gemeint hat, wird keine exegetische Kunst aus der Stelle heraus beweisen können: sprachlich ist jedes möglich, und der Parallelismus der Form bedingt bei Paulus nicht ohne weiteres auch Parallelismus des Inhaltes der einzelnen Glieder. Man möchte vermuten, dass dieser Gruss bereits in den Gemeinden des Paulus liturgisch war; vgl. auch Usener, Dreiheit, Rhein. Mus. 58, 38.





## AN DIE GALATER

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsruss 1 1—5 erweitert durch den Hinweis auf des Paulus Berufung 1 und Christi Werk 4—5.

Die Galater sind durch die Wirksamkeit einiger Verführer abgefallen von dem wahren Evangelium zu einem falschen: wer ein solches predigt, sei verflucht 1 6—9.

Ich rede nicht Menschen zu Gefallen 1 10—11 und habe mein Evangelium auch nicht von Menschen, sondern durch eine Offenbarung Christi erhalten 1 12: Denn vor meiner Bekehrung war ich ein eifriger Jude 1 13—14, danach bin ich auch noch den Uraposteln fern geblieben, bis auf einen kurzen Besuch in Jerusalem, wo ich nur Petrus und Jakobus traf 1 15—24. Vierzehn Jahre später kam ich wieder nach Jerusalem und habe mich mit den Angesehenen in der Urgemeinde, insbesondere Jakobus, Petrus und Johannes, darüber verständigt, dass ich Heidenmission treiben solle, sie Judenmission: das haben sie anerkannt 2 1—10: den Titus habe ich damals grundsätzlich nicht beschneiden lassen 2 3—5. Den Petrus habe ich nachher in Antiochia wegen seiner Heuchelei sogar öffentlich zurechtgewiesen 2 11—14. Denn wir wissen, dass der Mensch nicht aus des Gesetzes Werken, sondern nur aus dem Glauben gerecht wird 2 15—16. Der Glaube und Christus ist unser neues Lebensprinzip 2 17—21. Ihr unverständigen Galater, wie könnt ihr euer Geisteserleben so vergessen 3 1—5.

Abraham ist aus dem Glauben gerecht geworden 3 6. Aber nicht nur er allein, sondern der Verheissung entsprechend alle, die wie er glauben 3 7—9. Den Gesetzesleuten gilt keine Verheissung, sondern ein Fluch 3 10—12; den hat aber Christus für uns auf sich genommen, damit der Abrahamssegens auf die Heiden strömen könne 3 13—14.

Das Testament eines Menschen kann, sobald es rechtskräftig geworden ist, nicht mehr durch spätere Verfügungen umgestossen werden: so auch nicht Gottes Verheissung an Abraham durch das 430 Jahre jüngere Gesetz 3 15—18.

Das Gesetz ist vielmehr nur eine zeitweilige, auch nicht von Gott unmittelbar gegebene Verfügung, die gar nicht bestimmt war, das Heil zu bringen 3 19—22. Es war nur der Zuchtmeister der Menschheit und ist mit dem Erscheinen Christi aufgehoben, da jetzt die Christen Gottes Söhne sind, bei denen es keine Unterschiede zwischen Juden und Griechen mehr gibt. Sie sind alle in Christus Abrahamssamen und Erben der Verheissung 3 23—29.

Der unmündige Erbe wird wie ein Sklav gehalten: so ging es der vorchristlichen Menschheit, die unter die Elemente geknechtet war 4 1—3. Christus hat uns mündig und zu vollberechtigten Söhnen und Erben gemacht; das bezeugt der Gottesgeist in uns, der uns Gott 'Vater' nennen heisst 4 4—7. Wie könnt ihr euch

nur wieder in die Knechtschaft der Elemente begeben, indem ihr den jüdischen Ritus annimmt! 4 8—11.

Wie herzlich lieb habt ihr mich bei meiner ersten Anwesenheit gehabt: damals habe ich euch zu Christen gemacht: jetzt leide ich zum zweiten Mal Wehen um euch 4 12—20.

Die beiden Söhne Abrahams sind wie seine beiden Frauen allegorisch zu deuten: Die Sklavin Hagar ist das Gesetz, und weiterhin das irdische Jerusalem, ihr Sohn Ismael der Prototyp der in Knechtschaft lebenden Juden; die Freie Sarah ist das himmlische Jerusalem, ihr nach der Verheissung geborener Sohn Isaak der Typus der freien Christen 4 21—31.

In dieser Freiheit bleibt: es gibt nur ein Entweder-Oder; die Beschneidung trennt euch von Christus. Eure Verführer wollen nur irdischen Vorteil und meinen es gar nicht ernst mit ihrer Gesetzespredigt 5 1—12.

Aber diese Freiheit ist nicht Freiheit zur Sünde: der Christ hat den Geist Gottes und soll sich durch ihn zu allem Guten leiten lassen 5 13—26. Sünder aber richtet in bescheidener Selbsterkenntnis mit Milde 6 1—5.

Säet Gutes, so werdet ihr Gutes ernten: danach bemisst euer Verhalten gegen die Lehrer des Evangeliums wie überhaupt gegen die Glaubensgenossen 6 6—10.

Eigenhändiger Schluss: Zusammenfassende Ermahnung und Segenswunsch 6 11—18.

---

LITERATUR: FR. SIEFFERT in Meyers Kommentar VII<sup>9</sup> 1899. R. A. LIPSIUS im Hand-Commentar II 2<sup>2</sup> 1892. TH. ZAHN in Zahns Kommentar IX 1905. W. BOUSSET in Joh. Weiss Schriften des N. T. II 1907. J. B. LIGHTFOOT St. Pauls epistle to the Galatians<sup>10</sup> seit 1890 unverändert neugedruckt.

Kopfleiste: Ansicht von Ancyra.

---

Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, <sup>1</sup> sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten, und alle die Brüder bei mir den Gemeinden von <sup>2</sup> Galatien: Gnade sei euch und Friede von Gott dem Vater und unserm <sup>3</sup>

**I 1—5** Der Eingangsgruss ist ähnlich wie der von Rom mit erweiternden Zusätzen versehen, welche zum Teil durch die Situation des Paulus veranlasst sind. So **1** die nachdrückliche Betonung, dass er den Titel ἀπόστολος nicht Menschen sondern Jesus Christus und Gott verdankt: seine Gegner bestritten ja gerade seine Apostelwürde (s. zu I 13 ff. und vgl. auch zu I Cor 9 1 II Cor 12 11). Da διὰ im zweiten Satzglied sowohl zu Jesus wie zu Gott bezogen werden muss, kann es auch bei δι' ἀνθρώπου nicht 'durch Vermittelung' heissen: der Wechsel der Präposition bezweckt demnach nur rhetorische Plerophorie (s. zu Rom 3 30 I Cor 12 8 II Cor 3 11): die Wahl von ἀπὸ ist durch den in ἀπόστολος liegenden Verbalbegriff verursacht (ἀπεσταλμένος ἀπὸ), διὰ vom Urheber (ἀπόστολος ἐγενόμην διὰ so Rom 1 5) gebraucht, wie oft (s. zu Rom 5 11. Blass § 42, 1). Auch der Wechsel im Numerus ἀνθρώπων und ἀνθρώπου ist ohne tiefere Absicht. Die Auferstehung Jesu ist besonders erwähnt, weil Paulus anders wie die übrigen Urapostel erst vom Auferstandenen berufen war. **2** πάντες betont wohl absichtlich, dass die Gemeinde, in welcher er sich zur Zeit befindet, geschlossen zu ihm steht. Die kahle Bezeichnung der Adressaten (ohne τοῦ θεοῦ oder κλητοῖς ἁγίοις u. ä.) ist gewollte Kälte: sie findet sich sonst nie.

GALATIA heisst nach ihrer gallischen Einwohnerschaft eine im Herzen Kleinasiens gelegene Landschaft, deren Hauptstädte Pessinus, Ancyra und Tavium sind. In der ersten Hälfte des III Jahrhunderts v. Chr. (c. 275) wurden hier drei Keltenstämme, welche mit ihren Plünderungszügen das ganze Land heimsuchten, zwangsweise mit grosser Mühe sesshaft gemacht, blieben aber noch lange eine ständige Gefahr für die Nachbarn. Nach mannigfachen Schicksalen wurde die Landschaft zusammen mit Pisidien, Lycaonien, Isaurien unter dem Szepter des Königs Amyntas vereinigt, der sein Reich im Jahr 25 v. Chr. seinen Schutzpatronen, den Römern hinterliess: der ganze Komplex wurde zur römischen Provinz gemacht, ohne aber offiziell einen einheitlichen Namen zu führen. Der höchste Beamte dieser Provinz wird im I Jahrhundert n. Chr. bezeichnet als *leg(atus) Aug(usti) pro pr(aetore) provinc(iae) oder -iarum) Gal(atiae) Pisid(iae) Phryg(iae) Luc(aoniae) Isaur(iae) Paphlag(oniae) Ponti Galat(ici) Ponti Polemoniani Arm(eniae)* (CIL III Suppl. 6818 = Dessau Inscr. lat. sel. 1017. Dittenberger Or. 535, weiteres bei Brandis). Die Praxis des Lebens machte jedoch eine kurze Bezeichnung nötig, und dann nannte man den ganzen Verwaltungsbezirk gelegentlich a parte potiore *Galatia*, so Tacitus hist. II 9, Ptolemaeus Geogr. V 4, Plinius nat. hist. V 42, 146: wie weit dieser Sprachgebrauch wirklich volkstümlich und geläufig geworden ist, und ob man den, wei-



4 Herrn Jesus Christus, der sich dahingegeben hat um unsrer Sünden willen, um uns herauszureissen aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter  
5 nach dem Willen Gottes unsers Vaters, dem Preis sei in alle Ewigkeit, Amen!

6 Es nimmt mich Wunder, dass ihr so schnell abfallt von dem, der

teren Schritt tat, auch die Bewohner von Pisidien und Lykaonien als Γαλάται zu bezeichnen, können wir zur Zeit nicht ermitteln. Wie sehr die beiden Bedeutungen von Galatia neben einander gebraucht werden, zeigt der Umstand, dass der dem *legatus Augusti pro praetore* untergeordnete Finanzbeamte (*procurator*) für diesen Verwaltungsbezirk einmal ἐπίτροπος Γαλατικῆς ἐπαρχίας heisst (CIG 3991), ein andermal ἐπίτροπος ἐπαρχίας Γαλατίας καὶ τῶν σύγγενος ἔθνων genannt wird (Athen. Mitteil. XII 182): bedeutsam ist dabei, dass im ersten Falle doch ἐπίτροπος Γαλατίας zu sagen vermieden wird, und statt dessen der für solche Titel ungewöhnliche Ausdruck „galatische Provinz“ erscheint. Act 16 6 (18 23) muss bei τῇ Φρυγίᾳ καὶ Γαλατικῇ χώρᾳ die Landschaft G., nicht die Provinz, gemeint sein. Die ganze Frage ist für unseren Brief darum von Bedeutung, weil ihre Beantwortung darüber entscheidet, ob er an die Bewohner des uns wohlbekannten Missionsgebietes von Act 13–14 im pisidischen Antiochia, Iconium, Lystra, Derbe gerichtet ist, oder sich an unbekannte Gemeinden wendet, die Paulus auf den Act 16 6 18 23 erwähnten Reisen durch die Landschaft Galatia gegründet haben müsste. Die Verfechter dieser „nordgalatischen“ wie jener „südgalatischen“ Theorie suchen mit grosser Sorgfalt und Gelehrsamkeit eine Entscheidung durch Wahrscheinlichkeitsgründe zu erzielen, die oft nur zu leicht wiegen: man lese z. B. Sieffert S. 1 ff. Lightfoot 1 ff. Brandis s. v. Galatia in Pauly-Wissowa Real-Encycl. VII und auf der andern Seite Zahn Einl. I<sup>2</sup> 130 ff. JWeiss in Haucks RE X 554 ff. Ramsay Studia Bibl. and eccles. IV 15 ff. Expositor 1894 vgl. auch Marquardt Staatsverwaltung I<sup>2</sup> 358 ff. Der Befund der Quellen spricht unzweifelhaft mehr für die nordgalatische Theorie, aber ich weiss, dass ein paar neue Tatsachen (Inschriftenfunde oder dgl.) das Bild völlig verändern können vgl. die sorgfältige Darstellung von Steinmann, der Leserkreis des Galaterbriefs 1908.

v. 4–5 bieten eine eigenartige, an Rom 1 2–4 erinnernde Erweiterung des sonst stereotypen Grussendes: sie geben knapp den Inhalt der evangelischen Verkündigung an. Da diese Formulierung unseres Wissens auch von den Gegnern nicht bestritten wurde, wird hier eine direkte polemische Absicht (analog v. 1) nicht vermutet werden können. Wohl aber mag Paulus hier ähnlich wie 2 20 Rom 6 2 II Cor 5 18–19 die zur sittlichen Freiheit erretteten Gotteskinder (5 1) im Gegensatz zu den unter den Banden der Sünde und des Gesetzes schmach tenden Kindern dieser Welt im Auge haben: dann ist die gesuchte Antithese vorhanden und erhält durch c. 3 ff. (besonders 4 8. 9) ihre Beleuchtung. δόντος wie 2 20 παραδόντος vom Tode. περί S\*ADFG oder ὑπέρ S\*B sind gleichbedeutend. ὁ αἶὼν ὁ ἐνεστώς = ὁ αἶων οὗτος vgl. darüber zu Rom 12 2, wo auch das Beiwort πονηρός seine Erläuterung findet. 5 Doxologie Gottes wie Rom 1 25 9 5 11 36 16 27 II Cor 11 31 Phil 4 20 Eph 3 21 I Tim 1 17 II Tim 4 18: sie ist hier eine Art Ersatz für den sonst typischen Dank an Gott (Zahn) vgl. zu Rom 1 8 ff. 6 Die Bedeutung von ἐν χάριτι lässt sich nicht unzweifelhaft angeben; zunächst ist der Text unsicher: ἐν χάριτι ohne Zusatz lesen mit Marcion Tertullian Cyprian und andere Lateiner, θεοῦ hat Theodoret u. a., Χριστοῦ die Mehrzahl der Zeugen, was D u. a. in Ἰησοῦ Χριστοῦ vervollständigen. Also ist höchst wahrscheinlich der Urtext bei Marcion und den Altlateinern erhalten (Zahn), der Zusatz von θεοῦ oder Χριστοῦ ist Ergänzungsversuch des nicht deutlich genannten Subjekts

euch zur Gnade berufen hat zu einem andern Evangelium, welches gar kein anderes (Evangelium) ist, sondern es sind da nur Leute, die euch <sup>7</sup> verwirren und das Evangelium von Christus verkehren wollen. Aber <sup>8</sup> auch wenn wir (selbst) oder (gar) ein Engel vom Himmel anderes als Evangelium verkündigte, als was wir euch verkündigt haben, der sei verflucht!

Wie wir's vorher gesagt haben, so sage ich's jetzt noch einmal: <sup>9</sup>

zu καλέσαντος: beide Ergänzungen (vgl. auch 1 <sup>15</sup> ὁ θεός) entsprechen übrigens ganz dem Sinn des Paulus: Gott beruft z. B. Rom 8 <sup>30</sup> 9 <sup>12</sup> 24 I Cor 1 <sup>9</sup> 7 <sup>15</sup> 17 u. ö., dass auch Christus als der Berufende angesehen werden kann, sollte bei dem göttlichen Charakter des erhöhten Christus schon an sich nicht bestritten werden (s. zu I Cor 8 <sup>6</sup>), ist aber vollends durch Rom 1 <sup>6</sup> und unsern Briefanfang 1 <sup>1</sup> sicher, wo ganz sinngemäss κλητὸς ἀπόστολος stehen könnte. Nun kann ὁ καλέσας ὑμᾶς ἐν χάριτι heissen 'der euch zur Gnade berufen hat' wie zu I Cor 7 <sup>15</sup> gezeigt ist, dann kommt der Gegensatz zu dem falschen Werkchristentum der Judaisten am schärfsten zum Ausdruck; oder es ist nach Analogie des καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ v. <sup>15</sup> (falls dort nämlich so zu verbinden ist) zu verstehen als 'der euch durch seine Gnade berufen hat' d. h. ἐν instrumental zu fassen, wie ja auch Rom 3 <sup>24</sup> 5 <sup>15</sup> 11 <sup>6</sup> u. ö. von Rettung durch die Gnade gesprochen wird: doch bleibt als dritte Möglichkeit bestehen, ἐν vom Gemütszustand, in dem sich jemand befindet, aufzufassen 'der euch in Gnaden berufen hat': so wird ἐν χάριτι II Thess 2 <sup>16</sup> von Gott, Col 3 <sup>16</sup> 4 <sup>6</sup> von Menschen gebraucht. Ob als ὁ καλέσας nun hier Gott oder Christus gedacht ist, lässt sich nicht aus v. <sup>7</sup> εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ ermitteln (Zahn), kommt auch sachlich auf dasselbe hinaus. <sup>7</sup> ἕτερον und ἄλλο nur Wechsel des Wortes bei gleicher Bedeutung (ebenso II Cor 11 <sup>4</sup>): Paulus meint 'zu einem andern Evangelium, welches gar keins ist', wie aus v. <sup>8</sup> deutlich hervorgeht. Der Apostel korrigiert seine noch zu entgegenkommende Bezeichnung 'zu einem anderen Evangelium' durch den Zusatz 'welches in Wirklichkeit kein anderes ist, sondern überhaupt keins, vielmehr bloss eine Verdrehung des Evangeliums'. Dies letzte wird etwas temperamentvoller und ins persönliche gewendet in dem Satz mit εἰ μὴ gesagt. εἰ μὴ = 'sondern', Belege bei Dittenberger zu Or. inser. 201 nota 33. εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ begegnet noch Rom 1 <sup>9</sup> 15 <sup>19</sup> I Cor 9 <sup>12</sup> II Cor 2 <sup>12</sup> (4 <sup>4</sup>?) 9 <sup>13</sup> 10 <sup>14</sup> Phil 1 <sup>27</sup> I Thess 3 <sup>2</sup> II Thess 1 <sup>8</sup> Mc 1 <sup>1</sup> und pflegt wegen Rom 1 <sup>1</sup> εὐαγγέλιον . . . περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ und II Cor 4 <sup>4</sup> εὐ. τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ I Thess 3 <sup>2</sup> διάκονον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ (vgl. v. <sup>16</sup> εὐαγγελίζεσθαι αὐτόν) als Gen. obj. 'Evangelium von Christus' aufgefasst zu werden, während εὐαγγέλιον θεοῦ Rom 1 <sup>1</sup> 15 <sup>16</sup> II Cor 11 <sup>7</sup> I Thess 2 <sup>2</sup> 8 <sup>9</sup> I Petr 4 <sup>17</sup> ebenso wie εὐαγγέλιόν μου Rom 2 <sup>16</sup> 16 <sup>25</sup> II Cor 4 <sup>3</sup> I Thess 1 <sup>5</sup> II Thess 2 <sup>14</sup> II Tim 2 <sup>8</sup> Genitivus subiectivus ist (vgl. auch Exk. zu Mc 1 <sup>1</sup>. vDobschütz zu I Thess 2 <sup>2</sup> S. 86). Die Möglichkeit der Annahme, dass Paulus aber gelegentlich, z. B. hier, 'das von Christus ausgehende Evangelium' gemeint habe, ist jedoch nicht zu bestreiten. 8 Als Bekräftigung des v. <sup>7</sup> Ausgesprochenen fügt Paulus hinzu, dass jeder, der etwas als Evangelium verkündet, was von des Paulus früherer Verkündigung abweicht, verflucht sein soll. ἡ ἄγγελος ohne ernsthafte Reflexion über die Möglichkeit einer solchen antichristlichen Engelpredigt nur zur rhetorischen Steigerung: s. Dibelius Geisterwelt 34. 36. Paulus bringt nun einen ähnlichen Ausspruch v. <sup>9</sup> gleich dahinter. Man wird zunächst geneigt sein, mit Joh. Chrysostomus ὡς προειρήκαμεν u. s. w. nach II Cor 7 <sup>3</sup> 11 <sup>16</sup> Phil 4 <sup>4</sup> als

Wenn einer euch ein anderes Evangelium verkündigt als das, was ihr empfangen habt, der sei verflucht!

- 10 Denn jetzt, überrede ich da Menschen oder Gott? Oder suche ich Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefallen wollte, so  
11 wäre ich Christi Sklave nicht. Ich versichere euch, Brüder, das von  
12 mir verkündigte Evangelium ist nicht nach Menschenart: hab ichs ja doch auch nicht von einem Menschen empfangen oder gelehrt bekom-

Rückbeziehung auf das eben v. 8 Gesagte zu fassen, auch hier mit leiser Aenderung des Eventualis in den Realis. Aber die auffällige Umständlichkeit der Einführung von v. 9, insbesondere das καὶ ἄρτι, veranlasst die meisten Erklärer, die Worte auf „frühere mündliche Mitteilungen an die Galater“ zu beziehen, die er bei einem zweiten Besuch bei den Lesern getan habe. **10** Da die Antwort auf 10<sup>a</sup> lauten muss τὸν θεόν, so lehnt Paulus das ἀνθρώπους πείθω von sich ab und stellt es im Folgenden dem ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν gleich. Nun wird aber mit diesem Wort wahrscheinlich ein gegnerischer Vorwurf zitiert, deshalb liegt auch für das ἀνθρώπους πείθω die gleiche Vermutung nahe: dadurch gewinnen wir die Möglichkeit, ἀνθρώπους πείθω in seiner üblichen, auch II Cor 5 11 gebrauchten Bedeutung zu fassen und brauchen nicht auf eine sowohl für ἀνθρώπους wie θεόν passende farblose Bedeutung von πείθω, etwa 'für sich gewinnen, Jemandem zu Liebe reden' (Siefert), für welche Belege fehlen, zurückzugreifen. Die Gegner hatten von Paulus gesagt, er suche — unter Preisgabe des echten Evangeliums — möglichst viele 'Leute zu überreden' und das bringe er fertig, indem er ihnen 'nach dem Munde rede' (ζητεῖ ἀρέσκειν) — denn das gesetzesfreie Evangelium gefalle den Menschen freilich besser als die (judaistische) Sittenstrenge. Das fasst Paulus in die zornige Frage: 'überrede ich etwa Menschen, oder nicht vielmehr Gott?' πείθω steht hier in doppelter Bedeutung: denn ἀνθρώπους πείθω ist von der Missionstätigkeit gemeint, und zu θεόν ist daraus der Begriff zu entnehmen 'oder suche ich nicht vielmehr Gott zu gefallen', den das Wort πείθω an sich nicht hat. Der rhetorischen Frage folgt **11** der positive Beweis dafür, dass das paulinische Evangelium nicht κατὰ ἄνθρωπον = κατὰ σάρκα = ἀνθρώποις ἀρέσκον ist. Dass es nämlich nicht nach den Wünschen der Menschen zugeschnitten sein kann, zeigt v. **12** sein göttlicher Ursprung. V. **13—24** wird in historischer Erzählung der Nachweis erbracht, dass Paulus sein Evangelium unmittelbar einer Offenbarung des Herrn entnommen hat, und dass jede menschliche Vermittelung, selbst die der Urapostel, dabei ausgeschlossen ist: Vor der Bekehrung stand er in einem so feindlichen Verhältnis zur christlichen Gemeinde, dass er von ihr oder ihren Aposteln das Evangelium nicht erfahren haben kann (v. 13—14), nachher ist er lange Zeit überhaupt nicht, dann nur einmal flüchtig mit der Urgemeinde in Berührung gekommen (v. 16—24). Folglich ist die göttliche Offenbarung die allein mögliche Quelle seines Evangeliums. So sagt Paulus unzweifelhaft, und so empfindet er sicher seiner grossartigen Einseitigkeit entsprechend: deshalb führt er auch Nachrichten über Einzelheiten des Lebens Jesu wie I Cor 11 23 auf die Mitteilung des Herrn direkt zurück. Man darf das nicht durch rationalistische Deutung abschwächen und einschränken. Das Ereignis von Damaskus hat das Leben des Paulus wie ein Blitzschlag getroffen und in seinen geheimsten Tiefen aufgewühlt und umgekehrt; alles was er an christlichem Besitz hat, vermag er nur im Lichte dieses Erlebnisses zu schauen und empfindet es als in dieser Stunde empfangen, in ihr vereinigt sich für sein Fühlen wie in einem Brennpunkt das Ergebnis einer



men, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi. Ihr habt ja von <sup>13</sup> meinem einstigen Wandel im Judentum gehört, dass ich über alle Massen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie vernichten wollte, und <sup>14</sup> voraus war im Judentum vor vielen Altersgenossen in meinem Geschlecht, so ein überaus eifriger Hüter der Ueberlieferungen meiner Väter war ich. Als aber der, welcher mich von meiner Mutter Leibe <sup>15</sup> an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, beschloss, seinen <sup>16</sup> Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigte, da habe ich mich sofort — nicht etwa mit Fleisch und Blut be-

wohl jahrelangen Entwicklung. Und dieser Ueberzeugung leiht er mit der ganzen impulsiven Stärke des religiösen Genius Worte. Der Philister freilich, der nur die billige Erfahrung des Alltagslebens gelten lässt, wird den Paulus der Uebertreibung zeihen, und manch bedenklicher Exeget sieht zu, ob sich die Worte des Apostels nicht doch vielleicht anders, weniger absolut, deuten lassen. Aber auch wer die Auffassung des Paulus hier voll zu begreifen vermag, wird, falls er der historischen Kritik ihr Recht einräumt, zugeben, dass der Apostel sich hier faktisch über seine eigene Entwicklung täuscht: er muss durch menschliche Vermittelung jedenfalls schon vor Damaskus von Jesu Leben und dem Glauben seiner Anhänger Kunde gehabt haben, und dass ihn die Bekehrungsstunde von Damaskus sofort den Heidenapostolat als seinen Beruf kennen gelehrt habe, ist auch psychologisch wenig wahrscheinlich: die Apostelgeschichte lässt ihn sogar eine regelmässige, freilich meist erfolglose Judenmission treiben. Dann ist aber die Tatsache festzustellen, dass die drei grössten religiösen Genien der Christenheit, Paulus, Augustin und Luther sich in gleichem Irrtum über ihre Entwicklung befunden haben: sie empfinden eine relativ kurze Zeit als den Wendepunkt ihres Lebens: vor diesem liegt ihnen die Nacht, hinter ihm der helle Tag — und der Historiker kann ihnen nachrechnen, dass sie lange Zeiträume voll allmählicher Entwicklung in der Verkürzung schauen: diese ist bei Paulus am stärksten, weil auch die Unmittelbarkeit und Leidenschaftlichkeit seiner Religiosität am gewaltigsten ist. (Ueber Augustin s. Loofs Dogmengeschichte <sup>4</sup> 346 ff., über Luther ebenda 685 ff. Zu Paulus vgl. Lietzmann Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift? S. 9 ff.) **13** Sein Vorleben setzt Paulus also als bekannt voraus und schämt sich dessen nicht; man lese etwa Augustin contra litteras Petiliani III 10, 11 zum Vergleich. ἀναστροφί, = Lebenswandel Nägeli Wortschatz 34. ποτε attributiv zu ἀναστροφίην ohne Wiederholung des Artikels, wie oft s. Blass § 47, 8 Ἰουδαϊσμός (II Macc 2 21 14 38) genau gleich unserm 'Judentum' in verschiedenen Bedeutungen. ἐπόρθουσιν impf. de conatu. **14** ὑπὲρ wie beim Comparativ Blass § 36, 12. γένος = Juden II Cor 11 26 vgl. Phil 3 5. Die πατρικαὶ παραδόσεις sind die Traditionen der Rabbinen (= 'Väter' vgl. Pirkê Abôth), welche er als Pharisäer (Phil 3 5) eifrig hütete: vgl. Mc 7 3. 5, 8. 9. 13. **15** ὁ θεός ist sinngemässe Ergänzung, aber zu tilgen: es fehlt bei BFG Peschito Vulg. und Lateinern. ἀφορίσας wie Rom 1 1 vgl. Act 13 2, wohl ohne eine griechischen Lesern ja unverständliche Beziehung auf das hebr. פָּרִישׁ, wovon 'Pharisäer'. Sinn des Ganzen durch Rom 9 10 f. vgl. Jer 1 5 klar: Paulus weiss sich zum Heidenapostel prädestiniert. So wie ἐκ κοιλίας zu ἀφορίσας, so gehört διὰ τῆς χάριτος zu καλέσας, nicht etwa zu <sup>16</sup> ἀποκαλύψαι. **16** ἐν lokal wie 2 20 II Cor 13 3. Gemeint ist die Erscheinung vor Damaskus, welche Act 9 erzählt wird; das zeigt auch der Ausdruck v. 17 πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν: also war Da-

17 raten, noch bin ich nach Jerusalem zu den vor mir (berufenen) Aposteln  
hinaufgezogen, sondern nach Arabien wegbegeben und (dann) wieder  
18 nach Damaskus zurückgekehrt. Darauf nach drei Jahren bin ich nach  
Jerusalem hinaufgezogen, um Kephas zu besuchen und bin fünfzehn  
19 Tage bei ihm geblieben: einen andern von den Aposteln aber habe ich  
20 nicht gesehen, ausser Jakobus, den Bruder des Herrn. Und was ich  
euch schreibe — siehe, vor Gott (beteure ich), dass ich nicht lüge.

21 Darauf bin ich in die Gegenden von Syrien und Kilikien gegangen:  
22 und ich war noch unbekannt von Angesicht den christlichen Gemeinden  
23 in Judäa: nur vernommen hatten sie durch Hörensagen: der uns einst  
verfolgte, der verkündigt jetzt den Glauben, den er einst vertilgen wollte,  
24 und sie priesen an mir Gott. Darauf nach vierzehn Jahren zog ich

maskus der Ausgangspunkt. εὐθέως verlangt etwas positives: also gehört es zu 17 ἀπ᾽ αὐτῶν, und die Negativsätze sind retardierende Einschübe vgl. Uebers. προσανατίθεσθαι 'sich an jemand wenden': so Diodor 17, 116, 4 τοῖς μάντεσι προσαναθήμενος Lucian Jup. tragoed. 13 ἐμοὶ προσανάθου, λαβέ με σύμβουλον πόνων, ähnlich προσαναφέρω 'berichten' Aristaeas ep. 27. 29. 30 Dittenberger Syll. II 334<sup>30</sup> Or. II 761<sup>2</sup>. σὰρξ καὶ αἷμα = Mensch, alttestamentlich ohne die spezifisch paulinische Färbung s. Exk. zu Rom 8 11 S. 41. 17 Ἀραβία: wohl 'Arabia deserta' im SO von Damaskus oder das Nabatäerreich in 'Arabia Petraea' s. zu II Cor 11 32. 18 Die 'drei Jahre' sind entweder von der Bekehrung an zu zählen oder von der Rückkehr nach Damaskus: das lässt sich nicht unbedingt sicher entscheiden: nur wird man hier ebenso wie 21 rechnen müssen, also entweder x + 3 + 14 oder überhaupt nur 14 Jahre im ganzen: s. zu 21. Warum er Damaskus verliess, wird II Cor 11 32 erwähnt, vgl. Act 9 23 ff., die Reise nach Jerusalem Act 9 26—29. ἱστορέω besuchen zum Zweck des Kennenlernens, von Personen und Städten oft im hell. Griechisch: Plutarch Theseus 30 p. 14<sup>a</sup> Pompeius 40 p. 640<sup>b</sup> Lucullus 2 p. 493<sup>a</sup> de curiositate 2 p. 516<sup>c</sup>. Epictet II 14 28 u. ö. δεκαπέντε kann runde Zahl für zwei Wochen sein. 19 Die Ausdrucksweise wohl ungenau, denn Jakobus ist keiner der Zwölf und unsres Wissens auch nicht 'Apostel' in weiterem Sinne gewesen: aber er nahm eine leitende Stellung in der Jerusalemer Gemeinde ein 29. 12, wie denn auch ihm der Herr erschienen war (I Cor 15 7, was auch im Hebräerevgl. fr. 19 Klost. berichtet wird). Dass alle Apostel auf Reisen gewesen seien, scheint weniger nahelegend, als die Vermutung, dass Paulus sich vor den Juden versteckt halten musste: das mag auch Act 9 29 durchschimmern. 20 Hier, wo seine Unabhängigkeit von den Uraposteln am stärksten betont wird, die feierlichste Versicherung seiner Wahrhaftigkeit vgl. zu Rom 9 1. 21 Der Nachdruck liegt darauf, dass er nicht die Gemeinden von Judäa besucht v. 22 f., sondern nach dem kurzen Jerusalemer Besuch seine Tätigkeit in Syrien und Kilikien begonnen hat. Act 9 30 wird berichtet, er sei über Caesarea nach Tarsus, der kilikischen Hauptstadt gefahren und dann 11 25 von Barnabas nach dem syrischen Antiochia geholt worden: er nennt aber hier Syrien als die Stätte seiner Hauptwirksamkeit zuerst. Die sog. erste Missionsreise nach Pisidien usw. (Act 13—14) kann mit der 'kilikischen' Wirksamkeit nicht gemeint sein: sie ist hier nicht erwähnt. 24 ἐν ἐμοί schwerlich lokal wie Deissmann In Christo Jesu 64 vorschlägt, sondern nach Analogie von I Cor 4 6 II Cor 7 16 Joh 17 10 'an mir' d. h. an meiner Person das Walten Gottes. II Es folgt 1—10 der Nachweis, dass die Urapostel die Berechtigung der

wieder nach Jerusalem hinauf mit Barnabas und nahm auch den Titus mit: ich ging aber auf Grund einer Offenbarung. Und ich legte ihnen <sup>2</sup> das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündige, besonders aber den Angesehenen, dass ich nicht ins Leere liefе oder gelaufen wäre. Aber nicht einmal mein Begleiter Titus, der doch ein Grieche <sup>3</sup> war, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen: und zwar um der <sup>4</sup> eingeschlichenen falschen Brüder willen, die sich eingedrängt hatten, um unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, zu belauern, da-

paulinischen Verkündigung selbst anerkannt haben. 1 διὰ τῶν ἐτῶν: διὰ wie Mc 21 Act 24<sup>17</sup>: es betont hier den inzwischen verflossenen Zeitraum und ist nähere Erläuterung des ἔπειτα: daraus folgt mit höchster Wahrscheinlichkeit, dass die 14 Jahre von dem vorigen Jerusalemer Aufenthalt an zu rechnen sind. Barnabas vgl. I Cor 9<sup>6</sup> Col 4<sup>10</sup> und zu Act 4<sup>38</sup>. πάντων fehlt bei Irenaeus III 13, 3 (Tertullian adv. Marc. V 3 p. 574<sup>11</sup> Kr. ist als freies Zitat nicht sicher) Joh. Chrys (z. St. und III 367<sup>a</sup> M.) und in der copt. Uebers., steht in DF u. a. hinter ἀνέβην, ist also möglicherweise Zusatz, aber ein sinngemässer. 2 κατὰ ἀποκάλυψιν (etwa nach Analogie von Act 16<sup>9</sup> zu denken), also auf göttliches Gebot hin, nicht weil Paulus das Bedürfnis nach einer Bestätigung seines Tuns empfunden hätte. αὐτοῖς allgemein und unbestimmt gefasst 'den Jerusalemern', wie wir auch sagen. κατ' ἰδίαν wie Mc 4<sup>34</sup> u. ö. = in besonderer Sitzung, worin der Nebenbegriff liegt, dass dies das Bedeutsamste war. οἱ δοκοῦντες = οἱ δοκοῦντες εἶναι τι v. 6 ist geläufiger Ausdruck für 'die Angesehenen': Epictet Enchir. 33<sup>12</sup> οἱ ἐν ὑπεροχῇ δοκοῦντες Herodian IV 2<sup>10</sup> γυναικῶν τῶν ἐν ἀξιώσει εἶναι δοκοῦντων Plato Gorgias 472<sup>a</sup> Euthydem 303<sup>c</sup> οἱ δοκοῦντες εἶναι τι (weiteres bei Wetstein), so dass man nicht berechtigt ist, einen ironischen Ton in dem Wort zu suchen. Gemeint sind die v. 9 deutlich bezeichneten. Dass die Bezeichnung ein Stichwort im Munde der Gegner war (Lipsius Zahn), lässt sich aus der dreimaligen Wiederholung nicht sicher erschliessen. μή πως εἰς κενὸν τρέχω (Conj.) ἢ ἔδραμον (Ind.) ist Furchtsatz (zur Konstr. vgl. I Thess 3<sup>5</sup>. Gal 4<sup>11</sup> Blass § 65, 3): der Ind. drückt das möglicherweise bereits Eingetretene aus: τρέχω in der Rennbahn wie 5<sup>7</sup> s. zu Rom 9<sup>16</sup> I Cor 9<sup>24</sup>. Der schliessliche Erfolg der paulinischen Missionstätigkeit war allerdings davon abhängig, ob die δοκοῦντες sie anerkannten. Denn auf die Dauer wäre der Zustand unhaltbar gewesen, dass die von Paulus gegründeten Gemeinden einer Religion anhängen, welche die Augenzeugen des Lebens Jesu einstimmig als nichtchristlich ablehnten. So wenig er den δοκοῦντες also innerlich ein Recht zugestand, über sein Evangelium zu richten, so wertvoll musste ihm doch in praxi ihre Zustimmung sein. 3 Die Hauptfrage, aus deren Beantwortung sich alles andere ergibt, ist also die nach der Notwendigkeit der Beschneidung für die Heiden. Die Urapostel haben, wie das Beispiel des Titus zeigt, in die Verneinung eingewilligt. οὐδὲ τίτος, geschweige denn die Gesamtheit der Heidenchristen. 4 διὰ δὲ τοὺς π. ψ. kann nicht nach Analogie von I Cor 3<sup>15</sup> oder Gal 2<sup>2</sup> Rom 3<sup>22</sup> 9<sup>30</sup> I Cor 2<sup>6</sup> Phil 2<sup>8</sup> eine den Satz v. 3 fortsetzende nähere Erläuterung sein 'und zwar um der Falschbrüder willen' (Sieffert), weil solche erläuternden Anhängsel durch genaue Einfügung in den vorausgehenden Satz, meist sogar Wiederholung des erläuterten Wortes kenntlich sein müssen. Theodor v. Mops. (Catene 29<sup>4</sup>) und nach ihm Theodoret (III 367 Sch.) erklären das δὲ für „überflüssig“ (περιττός d. h. modern ausgedrückt: sie streichen δέ), durchhauen also den Knoten statt ihn zu lösen. Vielmehr weist der Satzbau unweigerlich darauf hin, dass mit διὰ



5 mit sie uns knechteten — denen sind wir auch nicht für eine Stunde gehorsam gewichen, damit die Freiheit des Evangeliums bei euch bliebe.

δὲ ein neuer Satz beginnt, der aber mit v. 5 anakoluthisch endet. Richtig ist aber an der oben abgelehnten Erklärung, dass δὲ keinen Gegensatz zu bezeichnen braucht, sondern sehr oft eine Erläuterung einführt = 'und zwar'. Wie die Analogie der übrigen Anakoluthe lehrt (Rom 5 12 ff. 15 23 ff. I Cor 9 15 II Cor 5 6 ff. 7 8 f.) ist der ursprünglich beabsichtigte Gedanke dem Folgenden stets zu entnehmen: er hat sich hier in die Form von v. 5 gekleidet (Lipsius), das εἶξαι τῇ ὑποταγῇ ist ja inhaltlich = περιτεμεῖν τίτον; d. h. Paulus hatte den Satz etwa so angelegt: διὰ δὲ τοῦς ψευδαδελφοῦς . . οὐ περιέτεμον αὐτόν· οὐ γὰρ ἐβουλόμην οὐδὲ πρὸς ὥραν εἶξαι αὐτοῖς τῇ ὑποταγῇ, aber er verwickelt sich in der Folge geschachtelter Relativ- und Finalsätze. »P. wollte sagen, dass um des Auftretens jener falschen Brüder willen der Streit um die Beschneidung des Titus die prinzipielle Bedeutung erhielt, die den Apostel zur kräftigsten Behauptung seiner Selbständigkeit herausforderte« (Lipsius). Die Frage, ob er unter anderen Umständen den Titus beschneiden haben würde, will Paulus damit schwerlich beantwortet wissen, und es ist wohl zu kühn, sie unter Berufung auf den andersartigen Fall des Timotheus Act 16 3 zu bejahen, obwohl dies Ja sich auch logisch aus dem Wortlaut unserer Stelle ergibt. Dass die Falschbrüder Judaisten sind, geht daraus hervor, dass sie die Freiheit des Evangeliums in Knechtschaft (des Gesetzes) verwandeln wollen vgl. 5 1 u. ö. ψευδάδελφοι sind sie, weil ihnen die brüderliche Gesinnung fehlt: sie kommen mit der Absicht zu spionieren und Anstoss zu nehmen. παρείσακτοι, wiederaufgenommen durch παρεισῆλθον deutet das Unehrlche ihres Hineinkommens an, vermutlich die Verheimlichung ihrer wahren Absichten oder dgl. Sieffert und Zahn fassen παρεισάκτους vom Eintreten in die Christenheit, deren rechtmässige Glieder (ἀδελφοί) sie nicht sind. Es handelt sich allgemein um das Auftreten judaistischer Spione und Aufwiegler in den paulinischen Gemeinden, um derentwillen Paulus in Jerusalem nun sein Recht verteidigt, nicht etwa um eine Szene zwischen den ψευδάδελφοι und Paulus in Jerusalem. Das κατασκοπεῖν findet natürlich in paulinischen Gemeinden statt: eine Probe davon gibt v. 12 für Antiochia. 5 οἷς fehlt, um den Anakoluth zu beseitigen, bei Marcion nach Tertullians Zeugnis (adv. Marc. V 3) und *quidam* die Victorinus kennt (s. zu der ganzen Stelle Zahns Exkurs I S. 287 ff.): Tertullian selbst nebst anderen altlateinischen Zeugen (Irenaeus D\* d e Victorin, Ambrosiaster, Pelagius u. a.) lassen οἷς οὐδὲ weg, womit der Sinn auf den Kopf gestellt ist: als momentane Konzession an die Falschbrüder soll Paulus den Titus ohne Zwang beschneiden haben, um die Freiheit des Evangeliums zu verfechten! Denn es ist nicht möglich, den scharf betonten v. 3 (mit Zahn) als Parenthese zu fassen und v. 4—5 (unter Streichung von οἷς οὐδέ) als Fortführung von v. 2 in dem Sinne zu nehmen: 'meine Reise nach Jerusalem war eine momentane Konzession an die Urapostel, um dadurch die Falschbrüder zu besiegen'. Und gesetzt, der Urtext hätte wirklich πρὸς ὥραν εἶξαμεν gelautet, so ist wohl die Interpolation eines οὐδέ, nicht aber der die glatte Konstruktion ohne Not in einen unerträglichen Anakoluth verwandelnde Zusatz von οἷς zu verstehen: daran scheitert die Annahme Zahns, ursprünglich habe οἷς οὐδέ nicht im Text des Paulus gestanden. Da der ἵνα-Satz den idealen Zweck des paulinischen Handelns angibt, so folgt aus πρὸς ὑμᾶς nicht, dass damals die Galatergemeinde bereits bestanden haben müsse. Aus dem οὐδέ πρὸς ὥραν εἶξαμεν τῇ ὑποταγῇ folgt doch wohl, dass allerdings das Ansinnen, den Titus beschneiden zu lassen, dem Paulus in Jerusalem gestellt wurde —

Aber von seiten der Angesehenen — wie viel immer sie galten, macht 6  
mir nichts aus: Gott sieht des Menschen Person nicht an — mir näm-  
lich haben die Angesehenen nichts weiter auferlegt, sondern im Gegen- 7

also von den Uraposteln. Aber er wies es ab, um den Hetzern in seinen Gemeinden keinen Anhaltspunkt zu geben, und die Apostel gaben nach. Dass die ψευδάδελφοι selbst in Jerusalem gegen Paulus aufgetreten seien, folgt nicht aus dem Wortlaut. V. 6 bringt wiederum ein schwieriges Satzgebilde. Die Erklärung Siefferts 'Von den Autoritäten her, durch ihre Sendung und Beauftragung etwas Grosses zu sein, ist mir wertlos' scheitert daran, dass οἱ δοκοῦντες εἶναι τι eine feststehende Phrase ist (s. zu 2). VWeber hat (im Katholik 1900 I 481 ff.) die zunächst bestechende Erklärung vorgeschlagen: 'Von Seiten der Vielgeltenden aber her, wie beschaffen (angesehen und mit Vertrauen vorgeblich ausgezeichnet als deren Beauftragte und Abgesandte) ehemals sie (die Falschbrüder) waren, geht mich nichts an — das (äussere) Ansehn eines Menschen (wie es jene Gesetzeseiferer eine Zeit lang seitens der Altapostel sich zu verschaffen wussten) gilt vor Gott nichts — denn mir haben die Geltenden hinzu nichts vorgelegt'. Dadurch ist das Anakoluth beseitigt und die sonst in οὐδέν μοι διαφέρει liegende Bemängelung der urapostolischen Autorität beseitigt. Aber dieser Ausweg scheint auch sprachlich unmöglich zu sein, da Belege völlig fehlen. Für εἰμί τι ἀπό τινος in diesem Sinne kenne ich keine Stellen: das Analogon ist etwa ἐπαινεῖσθαι ἀπό τινος oder κρίνεσθαι ἀπό τινος, τιμὴν ἔχειν ἀπό τινος; das heisst aber 'auf Grund von etwas' gelobt, beurteilt, geehrt werden; und ὅποιοί ποτε ἦσαν heisst, wenn die Beziehung auf δοκοῦντες beseitigt ist, auch nicht mehr ohne weiteres 'wie angesehen sie waren'. Dann bleibt nur wieder die Annahme eines Anakoluthes übrig, die an sich keinerlei Schwierigkeit hat, am wenigsten nach v. 4—5. Paulus hatte den Satz etwa so angelegt: ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι οὐδέν μοι προσανetéθη: der Einschub hinter τι hat dann die Konstruktion umgeworfen, so dass er mit ἐμοὶ γάρ neu ansetzt. Hier ist δὲ Gegensatzpartikel: mit den ψευδάδελφοι musste ich kämpfen, aber von den δοκούντες wurde mir nichts aufgelegt. Nachher ist der Gegensatz anders gefasst: die ψευδάδελφοι bringen angebliche Forderungen der δοκούντες an meine Gemeinden: mir haben diese nichts derartiges aufgelegt. Der Zwischensatz ὅποιοί ποτε — λαμβάνει erklärt das Ansehn der Urapostel für eine gleichgültige Sache. Das ist zunächst auffällig, da ja eben in diesem Zusammenhang das Wesentliche darin besteht, dass die δοκοῦντες im Gegensatz gegen die Falschbrüder mit ihrer Autorität den Paulus gedeckt haben: wie kann er da in demselben Atem diese Autorität für wertlos erklären? Und doch lässt es sich als gut paulinischer Zwischengedanke trefflich verstehen: wie die ganze Reise nach Jerusalem (s. zu v. 2), so erscheint dem Paulus auch dieser Bericht über sie als eine an sich nicht notwendige Konzession. Und da kann er nicht umhin, gerade in dem Moment, wo er sich auf die Autorität der Urapostel beruft, hinzuzufügen, dass dies Zeugnis für ihn selbst keine innerliche Bedeutung habe, da es ein Menschenurteil sei, das vor Gott nichts gelte. Er weiss sich von Jesus berufen und braucht die Bestätigung seines Evangeliums durch die Urapostel nicht: nur den Menschen gegenüber ist sie ihm — wie wir sehen — von Wert. ὅποιοί ποτε ist übrigens *qualescumque*, nicht *quales aliquando*, bezeichnet also nicht an sich 'den aus der Vergangenheit abgeleiteten Vorzug der älteren Apostel' (Lipsius). ἦσαν = damals, als dies geschah. Vgl. Ps. Salom. 219 ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος καὶ οὐ θαυμάσει πρόσωπον Henoch 63 s. προσανέψεντο hier nicht wie 16, was sinnlos wäre, sondern wörtlich zu verstehen. 7 ἰδόντες aus den Erzählungen des

teil, als sie sahen, dass ich mit dem Evangelium der Unbeschnittenheit betraut bin so wie Petrus mit dem der Beschneidung — denn der auf den Petrus wirkte zum Apostolat der Beschneidung, hat auch 9 auf mich gewirkt für die Heiden — und die Gnade erkannten, die mir gegeben war, da haben Jakobus und Kephas und Johannes, die als die Säulen gelten — mir und Barnabas die Hand der Gemeinschaft gegeben, dass wir für die Heiden und sie für die Beschneidung (seien): 10 nur sollten wir der Armen gedenken, und ich habe mich auch (stets) befleissigt, eben dies zu tun.

Paulus über seine Berufung und Erfolge (v. 2). Petrus ist unter den 3 'Säulen' also der typische 'Missionar': so zeichnen ihn auch die Act. 8 ἐνεργεῖν wohl nicht 'wirken in', sondern dat. commodi, wie Zahn S. 101<sup>29</sup> zeigt. Apollinaris Anac. 1 p. 242<sup>24</sup> L. sagt zwar θεοῦ ἐνεργήσαντος ἀνθρώπου, aber κμπ 34 p. 180<sup>20</sup> und Timotheus ad Prosdoc. 2 p. 284<sup>14</sup> ἐν ἀνθρώπῳ. καὶ wieder unlogisch, nur zur Betonung des folgenden Wortes. εἰς τὰ ἔθνη verkürzt für εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν: Lipsius hält die kurze Ausdrucksweise für Absicht und vermutet mit Holsten, »dass die älteren Apostel Paulus den eigentlichen Apostelnamen nicht zuerkannt haben«. Das ist falsch, weil Paulus hier in v. 8 nicht über die Worte der Urapostel referiert, sondern von sich aus eine Zwischenbemerkung macht: vgl. auch v. 9, wo auch bei εἰς τὴν περιτομὴν die ἀποστολή fehlt. 9 Jakobus als Bruder des Herrn (s. zu Mc 6 s) und Leiter der Jerusalemer Gemeinde an erster Stelle genannt: eine Reihe lateinischer Zeugen (DFG Tertullian u. a.) und Marcion (Zahn Gesch. d. Kan. II 499) stellen übrigens (Rom zu Ehren oder als ersten Apostel) den Petrus an die Spitze. στῦλοι: das Bild bei Griechen und Römern ebenso beliebt wie bei uns: Beispiele gibt Wettstein. Die drei Männer galten als στῦλοι für die ἐκκλησία, die Christenheit, bei den Judenchristen. Sie bekräftigten durch Handschlag (vgl. Wettstein), dass sie uns als κοινωνοὶ Χριστοῦ und ἐν Χριστῷ anerkannten. Dann unlogisch angehängt der Finalsatz ἵνα ἡμεῖς κτλ., abhängig von dem unausgesprochenen Gedanken: 'mit der näheren Bestimmung'. 10 Nur eine Zusatzbestimmung ist gemacht worden: 'Nichts anderes als die äussere Hilfsbedürftigkeit der jüdischen Christen solle einen Anspruch auf deren Berücksichtigung durch die Heidenmissionare begründen' (Zahn). In sofern das οὐδὲν von v. 6 zu korrigieren. Die Sorgfalt, mit der dies nachgetragen wird (vgl. I Cor 1<sup>16</sup>), bürgt dafür, dass Paulus wichtigeres sicher nicht ausgelassen hat. Ueber das sog. Aposteldekret und überhaupt das Verhältnis unsrer Stelle zu Act 15 s. zu d. St. αὐτὸ τοῦτο ist betonte Wiederholung von ὁ. V. 11—14 bringen im Zusammenhang mit dem eben berichteten ein drastisches Beispiel für die Energie und Selbständigkeit, mit welcher Paulus diese in Jerusalem erkämpfte Gesetzesfreiheit seiner Gemeinden selbst dem Petrus gegenüber verteidigt hat und zeigen zugleich, wie wenig Petrus geeignet ist, als grundsätzlicher Verfechter des judaistischen Programms aufgerufen zu werden: er hat ja seine Autorität selbst untergraben. Der Abschnitt leitet also bereits zum zweiten und Hauptthema des Briefes, der Bekämpfung des Judaismus über. Schwerlich ist er gradlinig mit 1<sup>13</sup>—2<sup>10</sup> zu verbinden als 'noch eine Begegnung mit Petrus' (Zahn). In der von Paulus geleiteten Antiochenischen Gemeinde essen, wie 13 (οἱ λαοὶ τοῦ Ιουδαίου) zeigt, die anscheinend in der Minorität befindlichen (v. 12<sup>a</sup> gar nicht besonders genannten) Juden mit den Heiden gemeinsam, also ohne Beobachtung der jü-



Als aber Kephas nach Antiochia kam, bin ich ihm ins Gesicht 11 entgegengetreten, weil er gerichtet war. Nämlich bevor einige Leute 12 von Jakobus kamen, ass er mit den Heiden zusammen; als sie aber gekommen waren, zog er zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor den Beschneidungsleuten. Und mit ihm heuchelten auch die übrigen 13 Juden, so dass selbst Barnabas durch ihre Heuchelei mitgerissen wurde. Als ich jedoch sah, dass sie nicht aufrecht standen in der Wahr- 14 heit des Evangeliums, sagte ich zu Kephas vor allen: Wenn du als Jude heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie willst du die Heiden

dischen Speisegebote (Act 10<sup>28</sup> 11<sup>3</sup> Lc 15<sup>2</sup>, näheres bei Bousset Judentum<sup>2</sup> 108). Damit sind nicht die täglichen Mahlzeiten gemeint, was sachlich unmöglich erscheint, sondern die *δειπνα κυριακά*, deren Charakter eben die Gemeinschaftlichkeit des Mahles notwendig erfordert, wie I Cor 11<sup>17</sup> ff. (*κοινωνία* I Cor 10<sup>16</sup> ff.) betont wird. Petrus hat bei einem Besuch in Antiochia kein Bedenken dabei gefunden, diese Sitte mitzumachen. Wenn nun Lipsius fortfährt 'als Jakobus hiervon erfährt, sendet er Abgeordnete nach Antiochia, um dem Petrus die strenge Trennung von den Heiden, soweit sie nicht ihrerseits der jüdischen Lebenssitte sich fügen wollten, zur Pflicht zu machen', so ist damit zu viel, wenn auch nichts Unwahrscheinliches, aus dem Text herausgelesen. Es steht nur da, dass einige Leute aus Jerusalem zu einem nicht näher bezeichneten Zweck nach Antiochia kommen und sich weigern, diesem Brauch sich anzuschliessen. Dadurch wird auch Petrus bedenklich, scheut sich vor den Jerusalemer Gesandten und hebt die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen auf: Paulus bezeichnet das als 'Heuchelei', weil es nicht aus innerer Ueberzeugung, sondern aus Menschenfurcht entspringt. Nun folgen auch die antiochenischen Judenchristen diesem Beispiel, ja sogar die rechte Hand des Paulus, sein Genosse beim Jerusalemer Vertrag, Barnabas. Damit ist das in Jerusalem nicht gelöste Problem aufgeworfen, welcher Teil in gemischten Gemeinden die Lebenshaltung bestimmen soll. Eine getrennte Feier des Herrenmahles ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen. Paulus hatte die Frage im heidenchristlichen Sinne gelöst. Die nun eingetretene Absonderung der Juden kann nur mit der Forderung verbunden gewesen sein, die Heidenchristen möchten sich zur Aufrechterhaltung der Tischgemeinschaft den jüdischen Sitten anbequemen. Das steht in v. 13 nicht ausdrücklich da, folgt aber aus der Situation und wird durch den Vorwurf v. 14 τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν direkt bestätigt. In dieser kritischen Situation greift Paulus energisch ein und führt den Mann, dessen Autorität an der Spaltung Schuld ist, vor versammelter Gemeinde ad absurdum. Ueber den Erfolg hören wir nichts. 11 κατεγνωσμένος vgl. Rom 14<sup>23</sup> Joh 3<sup>18</sup> durch sein eigenes Verhalten. 12 'Jedenfalls kann die Nennung des Jakobus hier nur den Zweck haben, die Wirkung, welche die Ankunft jener Leute in Antiochia hervorruft, daraus zu erklären, dass sie im Wesentlichen seine Grundsätze teilten': so Sieffert ansprechend, also 'von Jakobus' statt 'von Jerusalem'; oder aber 'von Jakobus geschickt'. ἦλθεν SBD\*G ist alter Schreibfehler, vielleicht durch die umgebenden Singulare veranlasst. τοὺς ἐκ περιτομῆς = 'die Judenchristen' überhaupt, nicht bloss die Abgesandten. 13 συναπύχθη: das συν- nicht zu ὑποκρίσει vgl. Rom 12<sup>16</sup> Phil 1<sup>27</sup> 3<sup>10</sup> II Tim 3<sup>10</sup> Gen 19<sup>15</sup> = 'mit ihrer Heuchelei fortgerissen' (Zahn) sondern τῇ ὑποκρίσει ist dat. instrumenti = durch ihr Verhalten, welches Paulus als ὑποκρισις bezeichnet. 14 ὁρθοποδῶν (bis jetzt noch ἀπαξ

- 15 zwingen, jüdisch zu leben? Wir sind von Geburt Juden und nicht  
 16 »Sünder aus den Heiden«, aber da wir wissen, dass der Mensch nicht  
 gerecht wird aus des Gesetzes Werken, sondern nur durch den Glauben  
 an Christus Jesus, haben auch wir an Christus Jesus geglaubt, um aus dem  
 Glauben an Christus gerecht zu werden und nicht aus des Gesetzes  
 Werken, denn aus des Gesetzes Werken »wird kein Fleisch gerecht-  
 17 »fertigt werden«. Wenn wir aber bei unserm Streben, in der Gemein-  
 schaft mit Christus gerecht zu werden, auch selbst als Sünder erfunden  
 würden, ist dann etwa Christus ein Diener der Sünde? Nimmermehr!  
 18 Denn wenn ich das, was ich niedergerissen habe, wieder aufbaue, stelle

λεγόμενον) = ein ὁρθόπους, Mensch mit geraden Füßen, sein: demnach πρὸς  
 = 'in Bezug auf'. Aber möglich bleibt 'gerade gehen' und πρὸς = 'auf'  
 das Evangelium 'zu'. ζῆς: das Präsens wohl nur rhetorisch wirksame Gegen-  
 überstellung zu ἀναγκάζεις etwa zu ergänzen 'gelegentlich, unter Umständen'  
 (ähnlich Sieffert Lipsius); 'möglich ist auch, dass Petrus nur in Bezug auf  
 das Essen mit den Heiden sein Verhalten geändert hatte, im übrigen aber  
 fortfuhr, im Verkehr mit ihnen manche jüdische Aengstlichkeit beiseite zu  
 setzen' (Zahn). 15—21 Zunächst wird die Form der Ansprache an Petrus  
 — aber auch nur die Form — beibehalten, um unmerklich in eine Predigt  
 an die Galater überzugehen, in welcher die thematischen Hauptgedanken des  
 paulinischen Glaubensevangeliums kurz ausgesprochen werden. Sie kehren  
 fast sämtlich in erweiterter Form und mit ausführlicher Begründung im Rö-  
 merbrief wieder. V. 15 gibt dem ganzen Stolz des Judenchristen (ἡμεῖς)  
 Ausdruck, aber nur, um ihn im folgenden zu vernichten. ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτω-  
 λοί vgl. I Cor 6 11 Lc 6 32 f. = Mt 5 47. 16 Vgl. Rom 3 20 Phil 3 9. Das  
 'nicht aus Werken', auf dem hier der Nachdruck liegt, wird dreimal wieder-  
 holt. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ s. Exk. zu Rom 4 21 d. Hier besonders deutlich,  
 dass πίστις X. I. = πιστεῦειν εἰς X. I. ist, da es mit diesen Worten um-  
 geschrieben wird (gegen Haussleiter der Glaube J. Chr. 1891 und Kittel,  
 Studien und Kritiken 1906, 419. Schläger in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1906,  
 356 ff.). 17—18 Für das Verständnis dieser vielgequälten Stelle ist von v. 18  
 auszugehen, der anscheinend auf das Verhalten des Petrus Bezug nimmt: wenn  
 ich etwas niedergerissen habe (nämlich das jüdische Zerimonialgesetz durch  
 Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen), und es dann (durch die nach-  
 trägliche Absonderung) wieder aufrichte, so beweise ich damit, dass ich ein  
 schlechtes Gewissen habe, also ein Sünder bin. Der vorhergehende Satz hat,  
 wie aus μὴ γένοιτο klar hervorgeht, den Gesamtsinn: Christus ist daran un-  
 schuldig. Dann ergibt sich für v. 17 eine doppelte Möglichkeit der Erklä-  
 rung: 1) Wenn wir Judenchristen in dem Bestreben, nur in Christus gerecht  
 zu werden, das Zerimonialgesetz übertreten und auf solche Irrwege geraten  
 wie Petrus, ist dann nicht der paulinische Christus es, der uns zur Sünde  
 treibt? Denn hätte Petrus in Antiochia auf gut jüdisch sich fern gehalten  
 von den Heidenchristen, so würde doch auch Paulus ihn nicht der Sünde  
 zeihen! Antwort: (v. 18) Nein, denn ich tadle an Petrus ja auch nicht das  
 Abweichen vom Gesetz, wenn es aus Glauben geschehen wäre, sondern das  
 Zurückkehren zu ihm, wodurch sich sein schlechtes Gewissen erwies. Er  
 erkannte dadurch das Gesetz doch als Norm an, und war nun an ihm ge-  
 messen ein „Uebertreter“: da er nicht aus Glauben, sondern aus Gedanken-  
 losigkeit vom Gesetz abgewichen ist, war sein Tun Sünde (Lipsius Bousset).  
 2) Wenn wir Judenchristen den Gesetzesweg verlassen und im Bestreben,

ich mich als Uebertreter hin. Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz <sup>19</sup> gestorben, um Gott zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt: es lebt <sup>20</sup> nicht mehr mein Ich, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich lieb gewonnen und sich für mich hingegeben hat. Ich mache <sup>21</sup> Gottes Gnade nicht zu nichte: ja, wenn durchs Gesetz Gerechtigkeit (käme), dann wäre Christus umsonst gestorben!

Ihr unverständigen Galater, wer hat euch verzaubert, denen doch <sup>3</sup> Jesus Christus vor die Augen gemalt war, und zwar der gekreuzigte!

nur durch Christus gerecht zu werden als arme Sünder den Heiden gleichgemacht werden, dann erweist sich (wie die Gegner behaupten) Christus als einer, welcher den Menschen zu einem sündigen Zustand verhilft, die Sünde fördert und vermehrt (v. 18, Zahn, Sieffert). Für v. 18 schlägt Zahn eine Auffassung vor, welche den Uebergang zu <sup>19</sup> erleichtert: Das ist aber nach meiner Lehre nicht der Fall, denn nur wenn ich (Paulus) dasselbe, was ich niedrigerissen habe, die pharisäische Gesetzesgerechtigkeit, wieder aufbaute, würde ich mich selbst als Uebertreter darstellen (v. 18). Das tue ich aber nicht (v. 19). Man muss sich hier wie so manchmal darein finden, dass die unklare Ausdrucksform des Paulus mehrere Deutungen zulässt, und dass die sogenannten Beweise der Exegeten auf unsicherem Boden stehen: nicht einmal die beiden γάρ v. 18. 19 dürfen gepresst werden. συνστάνω s. zu Rom 3 5. **19** Das voranstehende ἐγὼ kann (aber muss nicht) einen Gegensatz zu jemand bezeichnen, der das in v. 18 Bezeichnete tut oder getan hat (Petrus). διὰ νόμου ἀπέθανον, indem das Gesetz mich auf die Gnade hinwies, wie Rom 7 7—25 ausgeführt wird, oder (Theod. Mops. z. St. und Cat. 42 <sup>31</sup>) auf Grund des Todesurteils, welches das Gesetz über den Sünder spricht, in der Taufe gestorben Rom 6 7. 23 7 4. νόμῳ wie Rom 7 4. 6, συνεσταύρωμαι wie Rom 6 6 durch die mystische Vereinigung mit dem σῶμα Χριστοῦ (in der Taufe). **20** vgl. Rom 6 10. Das ἐγὼ ist hier der unwiedergeborene Mensch, der 'alte Adam' vgl. Rom 7 14 ff. und Exk. dazu (S. 37 unten). ἐν ἐμοὶ = ἐν σαρκί = in dem noch vorhandenen leiblichen Rest des alten Adam: genaue Parallele II Cor 10 3 (s. zu d. St.). τοῦ ἀγαπήσαντος usw. ist dem formalen Zusammenhang unsrer Stelle fremd, zeigt aber deutlich, wie stark Paulus bei dem Wort πίστις den Begriff des liebevollen Vertrauens empfindet Exk. zu Rom 4 <sup>21</sup> d. Vgl. auch Rom 8 37 Eph 5 2 und II Cor 8 9. Für τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (was SAC mit Marcion und der Mehrzahl auch der altlateinischen Zeugen bieten) lesen BD\*FG τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, was Zahn als schwierigere und seltenere Lesart für ursprünglich hält. Marcions ἀγοράσαντος (Zahn Gesch. d. Kan. II 499) ist wohl Korrektur nach 3 13. **21** Die negative Form durch den Gegensatz gegen die Judaisten bestimmt (ὑμεῖς δὲ ἀθετεῖτε τὴν χάριν, was aber nur indirekt ausgesprochen wird), nicht etwa durch einen gegnerischen Vorwurf, Paulus verachte die Gnade. ὥρπάζειν, weil dann der 3 13 ausgesprochene Erfolg doch nicht eingetreten wäre. **III** Zornig drohend sind die letzten Worte verklungen. Es folgt eine Pause. Und dann hebt der Apostel an, seiner geliebten Galatergemeinde ins Herz zu reden: gedenket der ersten Zeiten, da ihr von mir das Evangelium vernahmt und seine Wundermacht in euch spürtet: antwortet selbst, kam das aus des Gesetzes Werken oder aus dem Glauben? Aber schnell führt der Eifer zu beweisen den Paulus vom Persönlichen wieder zum Sachlichen. Seht ins Alte Testament: schon Abraham, der Prototyp der Christen, ward aus Glauben gerecht,



2 Nur das will ich von euch wissen: habt ihr aus des Gesetzes Werken  
 3 den Geist empfangen oder aus dem Hören der Glaubensbotschaft? Seid  
 ihr so unverständlich? Angefangen habt ihr im Geist: nun wollt ihr im  
 4 Fleisch enden? All das habt ihr vergebens erlebt — wenn's wirklich  
 5 vergebens war! Nun, der euch den Geist spendete und Wunder unter  
 euch wirkte, (tat er's) wegen der Gesetzeswerke oder wegen des Hörens  
 der Glaubensbotschaft?

6 So hat Abraham »Gott geglaubt, und es wurde ihm zur Gerechtig-  
 7 keit gerechnet«. Merket also, dass die Glaubensmenschen, dass die  
 8 Abrahams Söhne sind. Da die Schrift voraussah, dass Gott die Heiden  
 aus Glauben gerecht macht, verkündete sie dem Abraham vorher »in

nicht aus des Gesetzes Werken; das ist die These, die v. 7—18 mit den  
 Mitteln der allegorischen Interpretation bewiesen wird. 1 Nennung des Na-  
 mens als starke Betonung der persönlichen Note s. zu II Cor 6 11. Der v. 3  
 wiederholte Tadel ἀνόητοι soll zur Aufmerksamkeit auf die Beweisführung  
 anspornen: wenn die Galater rechtzeitig ihren Verstand gebraucht hätten,  
 wäre ihr Abfall vom paulinischen Evangelium unmöglich gewesen — aber  
 sie waren ja wie verzaubert. προεγράφη in der ersten Missionspredigt des  
 Paulus. ἐσταυρωμένος in betonter Stellung (Gegensatz 5 11): in ihm sind  
 sie ja dem Gesetz gestorben 2 19, 21 3 13. 2 Folgt als erstes die Erinnerung  
 an den 'Beweis des Geistes und der Kraft': ihr habt ja doch in euch das  
 Wehen des göttlichen Pneuma gespürt, als ihr meiner Rede gläubig gefolgt  
 waret — und damals wusstet ihr noch nichts von des Gesetzes Werken:  
 folglich hat Gott selbst euch bezeugt, worauf er Wert legt! πίστις 'Glaubens-  
 botschaft' s. Exk. zu Rom 4 21 g. 3 Weil πνεύματι = πίστει, ist σαρκί =  
 νόμῳ. ἐπιτελεῖσθε Medium nach Analogie des Gegensatzes ἐναρξάμενοι,  
 nicht 'zu Ende führen' sondern intransitiv 'zu Ende kommen'. πνεύματι und  
 σαρκί sind Dativi instrumenti: die Uebers. gibt nur die im Deutschen übliche  
 Formel. 4 τοσαῦτα: die v. 2, 5 erwähnte Geistesbegabung und Wunderwir-  
 kungen, also hier πάσῳ vom glücklichen Erleben. εἰ γὰρ καὶ ist 'falls wirk-  
 lich, wenn anders' und erhält seine spezielle Bedeutung aus dem Zusammen-  
 hang, so II Cor 5 3 = 'sintemal'. Hier wohl 'falls es wirklich umsonst  
 gewesen ist, was ich nicht hoffen will'. V. 5 wiederholt den Gedanken von  
 v. 2. Ellipse des Hauptverbs in temperamentvoller Rede: ἐργ. τοῦτο  
 ἐποίησεν. 6 Der Uebergang von dem Appell an die persönliche Erfahrung  
 zur biblischen Beweisführung ist durch nichts vermittelt als durch das ver-  
 legene Flickwort καθὼς. Gen 15 6 wird hier wie Rom 4 zum Ausgangs-  
 punkt des Schriftbeweises genommen. Abraham, dessen Person ja für jeden  
 Juden eine geheiligte Autorität besitzt, wird gerade als Urbild eines aus dem  
 Glauben und nicht aus Werken gerecht Gewordenen hingestellt: das wird  
 hier einfach ohne Erläuterung aus dem Wortlaut von Gen 15 6 gefolgert;  
 näher ausgeführt ist dieser Teil des Beweises Rom 4 4 ff. Ueber Abraham  
 als Glaubentyp s. Exk. zu Rom 4 21 S. 24. 7 Paulus argumentiert nun  
 weiter, dass demnach die Glaubensleute (οἱ ἐκ πίστεως wie Rom 4 16, ἐξ ἔρ-  
 γων v. 10, οἱ ἐκ περιτομῆς 2 12 Rom 4 12 u. ä.) die wahren Söhne Abrahams  
 sind. Doch diese zunächst verblüffend kühne Folgerung bedarf einer näheren  
 Erläuterung: sie wird in v. 8 gegeben. Man könnte ja einwenden, die Recht-  
 fertigung Abrahams sei ein ganz besonderer Fall, der eine Verallgemeinerung  
 nicht vertrage. Aber Gen 18 18 (ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη  
 τῆς γῆς, die Variante ἐν σοὶ aus Gen 12 3) sagt die Schrift klar, dass der

»dir sollen alle Heiden gesegnet werden«; es werden also die Glaubens- 9  
menschen mit dem gläubigen Abraham gesegnet.

Nämlich die, welche aus des Gesetzes Werken sind, die sind unter 10  
einem Fluch, denn es steht geschrieben: »Verflucht ist jeder, der nicht  
»in allem bleibt, was in dem Buche des Gesetzes geschrieben steht, es zu  
»tun«. Dass aber durchs Gesetz keiner bei Gott gerecht wird, ist klar, 11  
denn »der aus dem Glauben Gerechte wird leben«. Das Gesetz ist 12  
aber nicht aus Glauben, sondern »wer dies tut, wird dadurch leben«. Christus hat uns losgekauft aus dem Fluche des Gesetzes, indem er für 13  
uns ein Fluch wurde — denn es steht geschrieben: »Verflucht ist jeder,  
»der am Holz hängt« — damit auf die Heiden der Segen Abrahams 14  
komme in der Gemeinschaft mit Jesus Christus, damit wir die Ver-  
heissung des Geistes empfangen durch den Glauben.

Abraham zu teil gewordene Segen sich über alle Heiden der Erde durch ihn  
ausgiessen solle. Mit diesem Segen für die Heiden kann aber — so fügt  
Paulus in Gedanken hinzu — nur die v. 6 verkündete Gerechtigkeit aus dem  
Glauben gemeint sein, folglich 9 besteht die Behauptung von v. 7 zu Recht.  
Indem Gott Abraham segnet, spricht er denselben Segen prophetisch über  
die Heiden, sie werden *σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ* gesegnet. Ähnlich wird  
Rom 4 17 ff. die Bezeichnung Abrahams als *πατὴρ πολλῶν ἐθνῶν* gewertet.  
10 Die Gesetzesleute haben dagegen keinen Segensspruch für sich ins Feld  
zu führen: denn da ja doch kein Mensch das Gesetz halten kann [dieser  
notwendige Gedanke ist hier als selbstverständlich nicht ausgesprochen], so  
gilt ihnen der Fluch Deut 27 26 *ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμένει  
ἐν πάσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου* (so AB, *βεβλίου F*) *τούτου τοῦ* (om B) *ποιῆσαι  
αὐτοῦς* (*αὐτά* Lucian). 11 Und der Spruch Hab 2 4 (vgl. Rom 1 17) beweist,  
dass das Gesetz nicht gerecht machen kann, weil dies ja eben der Glaube  
tut. 12 Dass aber Gesetz und Glaube sich gegenseitig ausschliessen, folgt  
aus Lev 18 5. Die gleiche Stelle wird auch Rom 10 5 in demselben Gegen-  
satz zitiert, der Gedanke auch Rom 2 13. Nachdem v. 11, 12 nachdrücklich  
die negative Bedeutung des Gesetzes unterstrichen haben, knüpft v. 13 wie-  
der an v. 10 an. [Dieser Fluch lag auf der ganzen Welt, Juden wie Heiden  
(vgl. Rom 1—2), da ja auch der ganzen Welt das Gesetz galt:] Da ist Chri-  
stus gekommen, hat ihn auf sich genommen und dadurch uns alle, Juden  
und Heiden, losgekauft. Die Argumentation erfolgt wieder auf Grund des  
biblischen Wortlautes: eine *κατὰ* liegt auf allen, die das Gesetz nicht hal-  
ten. Sie lag nicht auf dem gerechten Gottessohn Christus: aber dieser hat  
sich freiwillig für uns (stellvertretend s. zu II Cor 5 14) in den Tod dahin-  
gegeben. Auf dem Tod am Kreuz liegt aber nach Deut 21 23 *κεκαταραμένος  
ὕπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου* eine besondere *κατὰ*. Somit hat Chri-  
stus auch durch die Wahl gerade dieser Todesart ausdrücklich darauf hin-  
gewiesen, dass er den Fluch des Gesetzes auf sich nehme. Der ganze zu  
II Cor 5 21 entwickelte Ideenkomplex wird dabei als den Zuhörern bekannt  
vorausgesetzt: ohne ihn ist unsere Stelle nicht zu verstehen. *κατὰ* prä-  
gnant wie II Cor 5 21 *ἁμαρτία* und *δικαιοσύνη*. Ueber die Vorstellung des  
*ἐξαγοράζειν* s. zu 5 1. 14 So ist durch Jesus Christus die Bahn frei ge-  
macht und der Fluch beseitigt: jetzt kann der Abrahamssegne, nicht mehr  
gehindert durch das Gesetz, frei auf die Heiden sich ergiessen, wir erhalten  
nunmehr durch den Glauben den Gottesgeist. *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* kann,  
da das *πνεῦμα* ja jetzt bereits faktisch verliehen, nicht bloss in Aussicht ge-

15 Brüder, ich will ein menschliches Beispiel bringen: Selbst eines  
Menschen rechtskräftig gewordenen Testament kann niemand für nichtig  
16 erklären oder mit Zusätzen versehen — dem Abraham aber sind die  
Verheissungen gesagt worden »und seinem Samen«, er sagt nicht »und  
»seinen Samen« in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl »und seinem

stellt wird, nur 'die im πνεῦμα bestehende (Erfüllung der) Verheissung' (von Gen 18<sup>18</sup>) sein. Mit v. 15. 17 folgt eine weitere Bürgschaft für die Erhabenheit der Abrahamsverheissung über das Gesetz, die in Rom 4 10. 11 ihr Gegenstück hat. Wenn schon eines Menschen bestätigtes Testament nicht durch spätere Verordnungen umgestossen werden kann, so noch weniger Gottes Gnadenbestimmung an Abraham durch das 430 (die Zahl nach Ex 12 40 B<sup>a</sup>AF) Jahre später erlassene Gesetz. κατὰ ἄνθρωπον λέγω s. zu Rom 3 5. ὅμως zu οὐδεὶς ἀθετεῖ, vorangestellt wie I Cor 14 7 'obwohl es nur von einem Menschen stammt'. διαθήκη heisst hier wie gewöhnlich 'Testament' s. zu II Cor 3 6. κυρώ ist 'gültig machen' durch Beobachtung aller rechtlich vorgeschriebenen Formeln, möglich ist auch Zahns Auffassung, die er dem Augustin entlehnt, 'rechtskräftig geworden durch den Tod des Erblassers'. ἐπιδιατάσσειν heisst 'eine nachträgliche testamentarische Verfügung treffen' mag diese nun in Aenderung, Zusatz oder völligem Ersatz des Testamentes bestehen, wie die schon von Wetstein z. St. beigebrachten Parallelen lehren: Josephus bell. Jud. II 23 Antipas bestreitet die Gültigkeit des (I 33 8 erwähnten) die früheren kassierenden letzten Testamentes des Herodes ἡξίων τῆς ἐπιδιαθήκης τὴν διαθήκην εἶναι κυριωτέραν vgl. 6 und Ant. XVII 9 4 τὰς προτέρας διαθήκας . . , ἃς ἀσφαλεστέρας εἶναι τῶν ἐπιγραφεισῶν, s. auch Deissmann Licht v. Osten 57 8. Conrad in Zeitschr. f. neut. Wiss. V 209 ff. Nur ist hier nicht davon die Rede, wie οὐδεὶς zeigt, dass der Erblasser selbst neue testamentarische Verfügungen trifft (wie im Fall des Herodes), wozu er selbstverständlich jederzeit das Recht hat (Zahn S. 164 20), sondern dass ein anderer sein Testament für ungültig erklären (ἀθετεῖν) oder neu darüber verfügen (ἐπιδιατάσσειν) will. Ebenso wenig kann das rechtskräftige Testament Gottes, welches 'den Abraham und seinen Samen' zu Erben der Verheissung einsetzt, durch das spätere Gesetz antiquiert werden. Das Gleichnis hinkt, denn Gott ist nicht als Erblasser gestorben und das Gesetz wird hier wie eine von jemand anders als Gott ausgehende Verfügung behandelt (Paulus denkt an die ἀγγελοι v. 19, durch welche der νόμος διαταγείς ist?). Es wird 'als eine dem in der Verheissung ausgedrückten göttlichen Willen gegenüberstehende fremde Macht vorgestellt' (Lipsius). Da aber jede Aenderung in der so oder so doch stets schwierigen Auffassung von v. 17 eine Verschiebung auch der bei unserer Erklärung deutlichen Verhältnisse von 15 bedingt, müssen wir uns mit der Schiefheit des Bildes v. 17 abfinden. Jedenfalls hat der uns aus II Cor 3 6 bekannte Begriff der διαθήκη Gottes mit Abraham (wo aber διαθήκη 'Bund' heisst, wie auch Wackernagel Kultur d. Gegenwart I 8 S. 304 annimmt) den Paulus zu dieser Formulierung getrieben. Erst jetzt können wir versuchen v. 16 zu erklären, der zunächst wie ein Fremdkörper in dieser Umgebung anmutet (und deshalb von manchen Kritikern prompt gestrichen wird), weil man keinen verbindenden Gedanken sieht. Es zeigt sich da wieder die charakteristische Eigenschaft des paulinischen Briefschreibens: stürmisch drängen und überstürzen sich die Gedanken, und nur mit Mühe kann der Apostel sie formen. So kommt es, dass er gelegentlich Gedankensprünge macht oder es dem Leser überlässt, die Voraussetzungen seines Denkens selbst zu finden (s. zu Rom 3 5): man muss



»Samen«, das heisst Christus — ich meine dies: Das vorher von Gott 17 rechtskräftig gemachte Testament kann das nach vierhundert und dreissig Jahren entstandene Gesetz nicht ungiltig machen und so die Verheissung beseitigen. Denn wenn auf Grund des Gesetzes das 18 Erbe (kommt, so kommt es) nicht mehr auf Grund der Verheissung: dem Abraham aber ist Gott durch Verheissung gnädig gewesen.

(Und) was (bedeutet) nun das Gesetz? Der Uebertretungen wegen 19 ist es hinzugefügt worden, bis »der Same« käme, dem die Verheissung gilt, und verordnet ist es durch Engel, durch die Hand eines Mittlers.

ihn kennen, wenn man ihn verstehen will. So hier: nur wer da weiss, wie der Apostel dies Problem anzugreifen pflegt, kann erraten, was ihn von v. 15 zu v. 16 geführt hat; Rom 4 13. 14 zeigt es uns, eine Stelle, die ihrerseits wieder ihr Licht von unseren Versen erhält (s. zu d. St.). Unter den ἀπαγγελίαι für Abraham und seinen Samen versteht nämlich Paulus hier speziell die Gen 22 17. 18 (vgl. Gen 13 15 17 8) vorkommenden Worte 17 κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων (was Paulus als κληρονόμον εἶναι κόσμου interpretiert wegen des πάντα τὰ ἔθνη) 18 καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη. Also ist der Sinn von 16<sup>a</sup>: die Verheissung an Abraham ist aber eine solche διαθήκη, ein 'Testament', denn es wird darin der Erzvater zum κληρονόμος eingesetzt. Daran schliesst sich ein weiter-, aber vom nächsten Zusammenhang wegführender Nebengedanke, welcher in der Satzbildung als Hauptgedanke erscheint und dadurch die Erkenntnis des Gedankenfortschrittes erschwert: »der Wortlaut dieser Testamentsverheissung weist (nebenbei bemerkt) deutlich auf Christus hin: als Rechtsnachfolger dieses Erbes des Abraham ist ausdrücklich nicht eine Mehrheit bezeichnet (das würde allerdings als das Volk Israel verstanden werden können), sondern eine Einzelperson im Singular: und das kann nur Christus sein. (Die unendliche Schar der Heiden erhält dann dieses Erbe, sobald sie ἐν Χριστῷ ist: dann werden sie συγκληρονόμοι Χριστοῦ Rom 8 17 vgl. Gal 3 28. 29)«. Man sieht, es ist ein bei der Erinnerung an den Wortlaut von Gen 22 18 zufällig aufblitzender Gedanke, der vielleicht mitten im Diktieren dem Paulus gekommen ist (Rom 4 16 ist diese Erklärung wieder fallen gelassen), und den er doch nicht unausgesprochen sein lassen will. Dem Gefühl, dass er abgeschweift ist, verleiht er selbst durch die zurücklenkende Formel τοῦτο δὲ λέγω Worte. Zum Ausdruck vgl. Philo de confus. ling. 170 p. 431 M. τὸ γὰρ »ὡς εἰς ἕξ ἡμῶν« (Gen 3 22) οὐκ ἐφ' ἑνός, ἀλλ' ἐπὶ πλείονων τίθεται. In v. 18 wird das Resultat nur in indirekter Beweisform wiederholt. Da die ἐπαγγελία = διαθήκη, der νόμος = fremder ἐπιδιαθήκη ist, kann der Antritt des Erbes nur auf Grund der ἐπαγγελία erfolgen, das eine schliesst das andere aus. Faktisch hat Gott aber dem Abraham seine Gnade durch die Verheissung bezeugt (καχάριστα = χάριν ἔδωκεν), womit das Gesetz ausgeschaltet ist. 19—22 Von selbst drängt sich nun die Frage nach der eigentlichen Bedeutung des Gesetzes auf: sie wird kurz beantwortet wie Rom 5 20: was gemeint ist, wird Rom 7 11—25 ausführlich dargelegt, hier nur noch v. 22. 23 knapp angedeutet. τῶν παραβάσεων χάριν ist nicht 'um den Uebertretungen zu wehren', sondern 'um sie zu mehrren' und nach Rom 4 15 5 13 zur bewussten Sünde zu stempeln und so die Aussichtslosigkeit des Gesetzesweges deutlich zu zeigen. 19 τὸ σπέρμα also nach v. 16 Christus, welcher der Gesetzesherrschaft ein Ende machte v. 25 Rom 10 4. Es folgt nun eine Bemerkung über den Ursprung des Gesetzes, welche deutlich seinen sekundären Charakter erkennen lehrt: es ist gar nicht

20 Der Mittler vertritt aber nicht eine Einzelperson, Gott aber ist eine  
 21 Einzelperson. Ist nun das Gesetz wider die Verheissungen Gottes?  
 Nimmermehr! Denn (nur), wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig  
 machen könnte, käme tatsächlich aus dem Gesetz die Gerechtigkeit.

unmittelbar von Gott gegeben, sondern durch die Engel, deren Vermittler dann weiterhin Moses gewesen ist. Dass die Engel das Gesetz gegeben hätten, wird auch Act 7<sup>38.53</sup> Hebr 2<sup>2</sup> gelehrt: bei Josephus Antiqu. XV 5<sup>3</sup> (in einer Rede des Herodes) τῶν Ἰουδαίων τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων. Weitere Belege für diesen Glauben finden wir nicht, wenn nicht doch die Anschauung des Buches der Jubiläen 1 27 21 u. ö., wonach der 'Engel des Angesichtes' auf Gottes Geheiss dem Moses die Genesis diktiert, hierhin zu ziehen ist: aber Dibelius Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 27 f. weist auf rabbinische Stellen hin, welche von einer freundlichen oder feindlichen Teilnahme der Engel an der Gesetzgebung berichten, und wohl den Weg andeuten, auf dem die fragliche Ansicht entstanden sein kann. Moses scheint in hellenistisch-jüdischer Literatur öfter als μεσίτης, Vermittler zwischen Gott und dem Volke Israel nach Lev 26<sup>46</sup> bezeichnet worden zu sein: Philo de somniis I 142 p. 642 M werden die Engel μεσῖται genannt und dann die Bitte der Israeliten Ex 20<sup>19</sup> mit ἐδεήθημὲν ποτὲ τινος τῶν μεσιτῶν (d. h. Moses) umschrieben. vita Mos. II 166 p. 160 M. heisst Moses μεσίτης καὶ διαλλακτής (s. Vollmer alttest. Zitate 90 f.). In der Assumptio Mosis (ed. Clemen kl. Texte N. 10 p. 15 aus Gelas. conc. Nic. II 18) sagt Moses von sich καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην. In dem Sinne 'Vermittler zwischen zwei streitenden Parteien' wird das Wort gewöhnlich gebraucht: vgl. auch μεσιτεύω Dittenberger Or. inscr. II 437<sup>76</sup> not. 22. Diese Bedeutung kann es hier aber nicht haben, da dann v. 20 keinen klaren Sinn gibt: denn das im besten Falle mögliche wäre: 'das Gesetz steht insofern der Verheissung nach, als sein Vermittler Moses nicht allein Gott angehört, sondern ihm und dem Volke Israel zugleich', so dass 'das Gesetz ein Vertragsverhältnis wäre, dessen Verwirklichung oder tatsächliche Geltung von dem Tun, den Leistungen des Volkes Israel abhängt . . ., nicht aber wie die autonom gegebene Verheissung ein adäquater Ausdruck des absoluten Gotteswillens sein kann' (Siefert). Das wäre ein ziemlich komplizierter Gedanke, reichlich unklar ausgedrückt, wie die Fülle gequälter Erklärungsversuche beweist (s. Siefert S. 209 ff.). Geht man von v. 20 aus, so wird man aus diesem Verse folgern: der μεσίτης ist οὐχ ἑνός, ἀλλὰ πολλῶν· ὁ δὲ θεὸς εἰς ἑστίν: folglich ὁ μεσίτης οὐκ ἔστι θεοῦ, ἀλλὰ πολλῶν d. h. er vertritt nicht Gott sondern eine Mehrheit, also nach v. 19 die Engel. Es ist dann aus der Tatsache, dass bei der Gesetzgebung ein μεσίτης fungierte, erschlossen, dass das Gesetz nicht von einer Persönlichkeit (Gott) sondern einer Vielheit (den Engeln) herrührt, also nicht absolut göttlich ist. Dann wäre vorauszusetzen, dass μεσίτης 'Wortführer' heisst (was ja wirklich der Fall ist) und dass Paulus annehme, ein 'Wortführer' vertrete niemals eine Einzelperson, sondern stets eine Mehrheit: was faktisch nicht richtig ist. In diesem anzunehmenden Irrtum oder flüchtigen Versehen des Paulus liegt die Schwierigkeit dieser letzteren, mir wahrscheinlicheren Erklärung unsrer Stelle. Die Erklärung von Mitteis Hermes 30, 617 ('Treuhänder') würdigt den Gegensatz zu v. 20 nicht. Somit erscheint das Gesetz in direkten Gegensatz zu Gott gestellt, so dass die Frage v. 21 sich unwillkürlich aufdrängt: Wollen die Engel durch das Gesetz etwa die Verheissungen hindern wirksam zu werden? Nein, denn eine wirkliche Konkurrenz zwischen Gesetz und Verheissung könnte nur

Sondern die Schrift hat alles unter die Sünde beschlossen, damit die 22 Verheissung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden gegeben würde.

Ehe aber der Glaube kam, wurden wir (alle) zusammen unter 23 dem Gesetz eingeschlossen in Gewahrsam gehalten bis zu dem Glauben hin, der da offenbart werden sollte. So ist das Gesetz unser 24 Zuchtmeister bis zu Christus hin geworden, damit wir aus Glauben gerecht würden. (Jetzt) aber, da der Glaube gekommen ist, sind wir 25 nicht mehr unter dem Zuchtmeister. Denn alle seid ihr Söhne Gottes 26 durch den Glauben an Christus Jesus: denn ihr alle, die ihr in 27 Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen: da ist nicht mehr 28 Jude noch Grieche, nicht mehr Sklav noch Freier, nicht mehr Mann und Weib: denn ihr alle seid eine Einheit in Christus Jesus. Wenn 29 ihr aber (solchergestalt) Christus angehört, so seid ihr folgerichtig (wie er) Abrahams Same, (damit also) der Verheissung entsprechende Erben.

eintreten, wenn das Gesetz gleichfalls die Kraft besässe, gerecht und lebendig zu machen: die hat es aber nicht, 22 sondern Gottes in der Schrift sich offenbarender Wille hat alle, Juden und Heiden, nur darum unter das Gesetz gefesselt, damit sie immer tiefer in Sünde gerieten (Rom 3 9—20 7 7—25) und lernten, dass nur der Weg des Glaubens zum Heile führe. συνέκλεισεν ὑπὸ ἁμαρτίαν = v. 23 ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλείόμενοι: die Beziehung von νόμος und ἁμαρτία wird Rom 7 7 ff. dargelegt. 23—4, 7 Die negative Bedeutung des Gesetzes wird nun durch zwei ähnliche Gedankenreihen (23—29 und 4 1—7) deutlich gemacht. 23 Objektiv πίστις = 'Christentum', Lehre von der Heilsbedeutung der subjektiven πίστις s. Exk. zu Rom 4 21 f. 24 Insofern das Gesetz uns wie ein harter und grausamer Schulmeister schlägt, schafft es in uns die Sehnsucht nach dem Befreier Christus. Das Bild im Altertum nicht selten: Plutarch Sympos. III prooem. p. 645<sup>be</sup> der Wein nimmt den Menschen die Maske vom Gesicht ἀπωτάτω τοῦ νόμου καθάπερ παιδαγωγὸς γεγονότων. Libanius decl. 25 t. I p. 576<sup>c</sup> M. IV 437 f. Reiske. παιδαγωγός s. zu I Cor 4 15. ἵνα nach göttlicher Absicht. 25 wie Rom 10 4. 26 Der Gedankenfortschritt erklärt sich durch 4 2. 5. 6. Wer die 'Sohnschaft' Gottes empfangen hat, ist eben dadurch mündig geworden und der Autorität des Pädagogen entnommen; daher die Verknüpfung 'wir sind nicht mehr unter dem Pädagogen, denn wir sind (Paulus geht hier in die lebhaftere Anredeform 'ihr' über) alle Söhne Gottes'. V. 27—28 will beweisen, dass wir faktisch die Sohnschaft besitzen: wir haben sie, weil wir in der Taufe mit dem Sohn Gottes eins geworden, also seine Sohnesrechte auf uns übergegangen sind: vgl. Rom 8 14 ff. 29. Bei der Taufe wird also „Christus angezogen“, ein anderer Ausdruck für das λαμβάνειν πνεῦμα υἰοθεσίας Rom 8 14 ff. Im Col 3 10 Eph 4 24 wird dasselbe als 'Anziehen des neuen (d. h. des pneumatischen) Menschen' bezeichnet. Daraus, dass ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν II Cor 3 17 (s. zu d. St.), erklärt sich unsere Stelle. Rom 13 14 ist eine moralische Wendung des gleichen Bildes, Rom 8 23 zeigt, dass die volle Offenbarung der Sohnschaft erst bei der Parusie zu erwarten ist. Indem wir alle in Christus zu mystischer Einheit verbunden sind, verschwinden alle irdischen Unterschiede, also auch, was in diesem Zusammenhang wesentlich ist, der zwischen Juden- und Heidenchristen. Die gleiche Formel I Cor 12 13 Col 3 11, also ein Lieblingswort des Paulus. 29 Da ihr also Christus angehört (Χριστοῦ ἐστε, er sagt doch nicht das logisch geforderte, aber seltsam



4 Ich meine aber: solange der Erbe noch unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven, obwohl er der Herr von  
2 allem ist, sondern er steht unter Vormündern und Verwaltern bis zu  
3 dem vom Vater bestimmten Termin. So ist's auch mit uns: als wir unmündig waren, waren wir unter die Elemente der Welt als Sklaven

klingende Χριστός ἔστε), so gilt von euch, was v. 16 von dem σπέρμα Ἀβραάμ gesagt ist, d. h. ihr seid die geweihsagten gesegneten Erben der Verheissung von der Glaubensgerechtigkeit. IV 1 λέγω δὲ erklärend und vorher Gesagtes weiterführend vgl. 3 17 I Cor 1 12 10 29: in 4 1—7 wird der Gedanke von 3 25. 26 ausgeführt. Einen guten Kommentar zu unsrer Stelle bietet Plato Lysis p. 208<sup>c</sup> σὲ αὐτὸν ἑῶσιν ἄρχειν σεαυτοῦ ἢ οὐδὲ τοῦτο ἐπιτρέπουσί σοι; — Πῶς γάρ, ἔφη, ἐπιτρέπουσιν; — Ἄλλ' ἄρχει τίς σου; — Ὁ δέ, παιδαγωγός, ἔφη. — Μὴν δούλος ὢν; — Ἀλλὰ τί μήν; ἡμέτερός γε, ἔφη. — Ἡ δεινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἐλεύθερον ὄντα ὑπὸ δούλου ἄρχεσθαι. τί δὲ ποιῶν αὐ οὗτος ὁ παιδαγωγός σου ἄρχει; — Ἄγων δήπου, ἔφη, εἰς διδασκάλου. — Μὴν μὴ καὶ οὗτοί σου ἄρχουσιν, οἱ διδασκαλοὶ; — Πάντως δήπου. — Παμπόλλους ἄρα σοι δεσπότας καὶ ἄρχοντας ἔκων ὁ πατήρ ἐφίστησιν. 2 Wie das κύριος πάντων ὢν bei genauer Fassung bestätigt, ist hier das Bild von einem Kinde entlehnt, dessen Vater gestorben ist und testamentarisch einen Termin (προθεσμία) festgestellt hat, an welchem die Mündigkeitserklärung erfolgen soll. ἐπιτροπος ist Terminus techn. für 'Vormund'; der Plural wohl nur plerophorisch, was wir im Deutschen genau so empfinden können. Dass übrigens ein *pupillus* mehrere Vormünder haben kann, ist für das III Jahrh. bezeugt (Cod. Just. V 52 2). οἰκονόμοι sind die Verwalter der einzelnen Haushaltungs-zweige: Hausmeister, Gutsinspektor, Oberkoch u. dgl. Wir haben keine Nachricht darüber, dass in der älteren Zeit nach römischem Recht ein Vater für die Mündigerklärung seines Sohnes testamentarisch den Termin hätte bestimmen können. Aber da zur Zeit des Gaius (c. 170) die Frage, wann die Pubertät gesetzlich anzuerkennen sei und damit die *tutela* aufhöre, kontrovers war (Gaius I 196), so ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass im I Jh. p. Chr. der Vater das fragliche Recht besass. In diese Richtung deutet (nach Sieffert 234 Anm.) vielleicht ein fingierter Rechtsfall, den Javolenus (Ende des I Jh.) anführt (Inst. 36, 1, 48 (46)): *Seius Saturninus . . testamento fiduciarium reliquit heredem Valerium Maximum trierarchum, a quo petit, ut filio suo Seio Oceano, cum ad annos sedecim pervenisset, hereditatem restitueret*: denn das 16te Jahr ist nie ein gesetzlicher Mündigkeitstermin gewesen oder geworden. In Aegypten gibt es dagegen, wie wir (durch Zahn 193 71) aus BGU I 86 18. 19 lernen, im Jahre 155 p. C. einen gesetzmässigen Mündigkeitstermin. Ob Paulus nun hier vorklassisches römisches Recht im Auge hat, oder auf uns noch viel unbekanntere Lokal- und Stammesrechte, etwa Galatisches Recht, Bezug nimmt, kann demnach zur Zeit niemand sagen. 3 In der vorchristlichen Zeit war also der Jude Paulus unter die στοιχεῖα der Welt geknechtet, als er unter dem νόμος stand v. 5. Damit ist zunächst soviel sicher, dass die Knechtschaft unter die στοιχεῖα nicht einfach = Götzendienst sein kann: den bezeichnet er v. 8 ganz präzise als ein δουλεύειν τοῖς φύσει μὴ οὐσι θεοῖς. Analog v. 3 nennt er nun v. 9 den Abfall zum Judentum ein πάλιν ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα und gibt den Inhalt dieser στοιχεῖα-Knechtschaft näher an als ein Beobachten von Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren. An dieses letztere haben wir uns für das Verständnis zu halten, wenn es auch nicht den vollen Inhalt der στοιχεῖα-Knechtschaft auszumachen braucht. Denn

geknechtet, als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter 5

wie das betonte *πάλιν, πάλιν ἄνωθεν* klar zeigt, haben die Galater bereits als Heiden unter den *στοιχεῖα* gestanden und werden als Juden wieder in diese Lage zurückkehren. Es muss also mit dem Ausdruck etwas bezeichnet sein, was sowohl auf Juden wie auf Heiden zutrifft. Nun bezeichnet *στοιχεῖα* die stofflichen 'Elemente', aus denen die Welt besteht, und in diesem Sinne werden v. 10 ganz natürlich die Himmelskörper, welche die Zeiträume messen, unter die *στοιχεῖα* gerechnet vgl. Justin apol. II 52 dial. 23. Wir hätten damit einen in der jüdischen Apologetik längst eingebürgerten Gedanken vor uns. Die Sap. 13 1—7 bezeichnet die Verehrung der Elemente und Gestirne als die relativ leichteste Form des Götzdienstes. Philo nennt die Heiden *de vita contempl. 1 p. 472 M. p. 32* Conybeare *τοὺς τὰ στοιχεῖα τιμώντας, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ. de decal. 53 p. 189 M. ἐκτεθειώκασιν γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχάς, γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ, οἱ δ' ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας, οἱ δὲ μόνον τὸν οὐρανόν, οἱ δὲ τὸν σύμπαντα κόσμον*, was dann im folgenden näher ausgeführt wird: dazu die Bemerkung 66 p. 191 M. *διαμαρτάνουσι μὲν . . . ἥττον δὲ τῶν ἄλλων ἀδικοῦσι τῶν ξύλα καὶ λίθους . . . μορφωσάντων*. Ueber Gestirndienst der Heiden vgl. *de conf. ling. 173 p. 431 M. de spec. legibus (de monarchia) 13 f. p. 213 M. Geffcken Zwei griech. Apologeten p. XXVII f. Bousset Judentum<sup>2</sup> S. 351 Wendland Kultur 151 und Fleckeisens Jahrb. Suppl. 22, 703 ff. Diels Elementum 50 ff.* Da nun für Paulus als antiken Menschen weder die 'Elemente' noch die Gestirne unbeseelt zu denken sind (s. zu I Cor 15 41), so kommt auch das 'Geknechtetsein' zu voller, nicht bloss bildlicher Bedeutung (vgl. Wendland Kultur S. 80. 171 Reitzenstein Poimandres 80. 287): die *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* sind gleich den *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου οἱ καταργούμενοι* (I Cor 2 6. 8), armselige Dämonen im Vergleich zu dem einen wahren (φύσει) Gott. Unter ihrer Herrschaft standen die Galater so gut wie die übrigen Heiden: wobei die Frage offen bleiben muss, ob Paulus diese Behauptung aus der apologetischen Theorie entlehnt, oder ob die Galater tatsächlich einen Kult der Elemente und Gestirne (auf diesen liegt nach v. 10 der Nachdruck) gepflegt hatten. Da nun hier die Tendenz des Apostels ebenso wie Rom 1 18—3 20 darauf gerichtet ist, das Judentum als ebenso minderwertig vor Gott wie das Heidentum zu zeichnen, so erklärt er, auch er habe (v. 3 *ἤμεθα*) als Jude unter den *στοιχεῖα* gestanden und die Hinwendung zum Judentum bei den Galatern (v. 9) sei ein Rückfall in die Knechtschaft der *στοιχεῖα*. Wieso dies? Weil die Hauptstücke der jüdischen Zerimonialreligion, Sabbath, Passah, Neujahr u. a. vom Lauf der Gestirne abhängig sind. Dass in jüdischen Kreisen ein besonderer Kult der Sternengel bestanden habe, kann aus unserer Stelle allein nicht gefolgert werden, wie es z. B. der Verfasser des Kerygma Petri (bei Clem. Alex. Strom. VI 5, 41. Kleine Texte n. 3 S. 14 vDobschütz in Texte u. Unters. XI 1 S. 21. 35 ff.) tut, wird aber durch die Parallele Col 2 16—20 sicher gestellt (s. zu d. St.) vgl. Reitzenstein Poimandres 287, Dibelius Geisterwelt 83 f. 227. 4 *ἦλθεν τὸ πλήρωμα = ἐπληρώθη* wie Mc 1 15 Joh 7 8, inhaltlich = *προθεσμία* v. 2. *ἐξαπέστειλε τὸν υἱόν*, also kommt bereits dem Präexistenten das Sohnesprädikat zu vgl. zu Rom 1 4. *ἐξαγοράσῃ* aus der erwähnten Sklaverei s. zu 5 1. Das an sich dem Bilderkreis der Unmündigkeit fremde Bild der Sklaverei ist durch 1 *οὐδὲν διαφέρει δούλου* angeregt. *γενόμενον ὑπὸ νόμον* als Jude: vgl. zu II Cor 5 21. Statt *υἱοθεσία* 'Adoption' müsste es genau genommen 'Mündigkeitserklärung' heissen: aber dann würde sich der Unterschied zwischen Gleichnis und

dem Gesetz (geknechteten) loskaufe, damit wir die Einsetzung zu Söhnen empfangen. Dass ihr aber (nun tatsächlich) Söhne seid — Gott hat (doch) den Geist seines Sohnes in unsere Herzen geschickt, der da ruft 'Abba', Vater. Folglich bist du nicht mehr Sklav, sondern Sohn: wenn du aber Sohn (bist, dann bist du) auch Erbe durch Gott.

Aber damals, als ihr Gott nicht kanntet, habt ihr als Sklaven den von Natur nicht wesenhaften Göttern gedient. Jetzt aber, da ihr Gott erkannt habt, oder vielmehr von Gott erkannt seid, wie könnt ihr euch da wieder zu den schwachen und armseligen Elementen hinwenden, denen ihr wieder von neuem als Sklaven dienen wollt? Tage beobachtet ihr und Monate und Zeiten und Jahre — ich fürchte für euch, dass ich vergebens mich um euch bemüht habe!

Werdet doch wie ich (bin), denn auch ich (war) wie ihr. Brüder

Verglichenem allzudeutlich zeigen: dem Nichtchristen fehlt ja gerade die Sohnesqualität, die der υἱός doch latent besitzt. So verschiebt Paulus das Bild mit gutem Grunde und redet nun von 'Adoption', welche die Sohnesqualität verleiht. **6** Die übliche Uebersetzung von ὅτι 'weil' ist unmöglich, denn sie ergibt einen falschen Gedanken: 'Weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen geschickt' kann Paulus darum nicht meinen, weil die Adoption zu Gottessöhnen überhaupt nur durch diese Verleihung des Geistes Christi erfolgt, ihr also nicht zeitlich oder logisch vorangehn kann. Es bleibt nur übrig die Annahme einer sprachlichen Härte und die Auffassung der Uebersetzung oben: dass dies aber richtig ist, bestätigt die unzweideutige Wiederholung des gleichen Gedankens Rom 8 15—16, welche Stelle den authentischen Kommentar der unsrigen bietet. Der Personenwechsel inhaltlich motiviert: ὅτι ἐστὶ, denn ihr braucht den Beweis, ἡμῶν, denn auch ich habe den Geist. Da der Heidenchrist 'Abba' = Vater zu Gott sagen kann, hat er darin die Gewissheit, dass er Gottes Sohn ist. Diese Anrede ist ihm eben nur möglich, weil er in sich den Geist des Gottessohnes Christi beherbergt, der ihm die Worte auf die Lippen legt (zur Beweisführung vgl. I Cor 12 3). Er ist also Gottes Sohn per adoptionem und somit **7** durch Gottes Gnade Erbe der Verheissung der Glaubensgerechtigkeit. **8** 'Die *naturalis theologia* erkennt nur die Götter an, die φύσει sind, das ist für Paulus nur der Eine' Reitzenstein Poimandres 80 4. **9** vgl. zu I Cor 8 3 13 12<sup>b</sup>. **10** καιρούς wohl die Festzeiten. ἐνιαυτούς kann eine Anspielung auf die sog. Sabbathjahre sein (Lev 25), über deren faktische Beobachtung Schürer I<sup>3</sup> 35 ff. und Bousset Judentum<sup>2</sup> 151 näheres geben; aber auch die Beziehung auf die Neujahrsfeste kann nicht als ausgeschlossen gelten. Man darf natürlich hier nicht die Frage aufwerfen, ob das Sabbathjahr ausserhalb Palästinas beobachtet wurde und eventuell die Galater Gelegenheit gehabt haben konnten, ein solches zu begehen: Paulus redet hier prinzipiell von der jüdischen Religion überhaupt. φοβοῦμαι ὑμᾶς 'ich empfinde Furcht euch gegenüber' = 'ich fürchte um euch' wie Plato Phaedr. 239 d. Sophocles Oed. Rex 767 (Sieffert). Mit dem klagenden Ausruf v. **11** verlässt Paulus die theologische Darlegung und erinnert in herzbewegenden Tönen v. **12—20** 'seine galatischen Kinder' an all das Liebe und Gute, was sie einander einst getan haben: soll das alles vergangen und vergessen sein? **12** vgl. zu I Cor 4 16, wo in ganz ähnlicher Gemütsverfassung dasselbe gesagt wird. ὥς ἐγώ: gesetzestfrei, ὑμεῖς: δοῦλος τῶν στοιχείων. οὐδὲν ἡδίκησατε nämlich bis jetzt. Und nun die



ich bitte euch! Ihr habt mir noch nie etwas zu Leide getan! Ihr wisst<sup>13</sup> doch, dass ich in Krankheit des Fleisches euch das erste Mal das Evangelium verkündigte, und ihr habt eure Versuchung an meinem<sup>14</sup> Fleische nicht verachtet noch (vor mir) ausgespiesen, sondern wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie Christus Jesus (selbst). Und wo ist nun eure Seligpreisung? Denn ich bezeuge euch, dass ihr<sup>15</sup> euch womöglich eure Augen ausgerissen und sie mir gegeben hättet.

Erinnerung an die erste Zeit des paulinischen Wirkens. **13** δι' ἀσθένειαν vom Zustand: Acc. statt des korrekten Genitivs (wie Rom 3<sup>25</sup> 8<sup>20</sup>) wohl nach Analogie von Formeln wie διὰ πάσων ἀφορμῶν = 'bei jedem Anlass' BGU II 632<sup>11</sup> (= Deissmann Licht v. Osten 121 n. 10<sup>11</sup>) so auch Vulg. *per infirmitatem*: Theod. Mops. = *cum essem in persecutionibus et miseriis et tribulationibus multis*. Gemeint ist 'in Krankheit', wie v. 14 zeigt, was man nicht pressen darf, als wäre Paulus (bei dieser Erklärung) von Anfang bis zu Ende krank gewesen und habe also gar nicht missionieren können: er erkrankt während seiner Arbeit und erfährt nun die Liebe der Neubekehrten. τὸ πρότερον 'das erste Mal', d. h. bei dem Act 16<sup>6</sup> erwähnten ersten Besuch zum Unterschied von dem Act 18<sup>23</sup> genannten (vgl. Steinmann, Leserkreis S. 214. 225). **14** Die etwas unklare Ausdrucksweise ist durch Verquickung zweier Vorstellungen entstanden: 'ihr habt mich in dieser Schwäche meines Fleisches nicht verachtet' und 'der Versuchung, mich wegen der Schwäche meines Fleisches zu verachten, seid ihr nicht erlegen'. Wörtlich sagt Paulus ja das Gegenteil, denn 'ihr habt die Versuchung . . nicht verachtet' heisst doch 'ihr habt die Versuchung auf euch Eindruck machen lassen' d. h. seid ihr unterlegen, während der Zusammenhang den Sieg der Galater über die Versuchung fordert. Daran ändert die auf das Neugriechische begründete Auffassung von πειρασμός = 'der Versucher' = der Teufel (de Zwaan Zeitschr. f. neut. Wiss. 09, 246 ff.) nichts. Die Lesart πειρασμόν μου τὸν ἐν τ. σ. μου (D<sup>bc</sup>KLP) ist offensichtlich Korrektur zur Beseitigung der Schwierigkeit. Wenn die Gefahr der 'Verachtung' lehrt, dass die Krankheit den Paulus vor der Gemeinde in eine beschämende, hilflose Lage brachte, so zeigt ἐξεπύσαστε, dass man sie dämonischen Einflüssen zuschrieb. Das Ausspiesen ist eine übelabwehrende Geste, welche gegen jede Art Bezauberung und damit auch gegen zahlreiche Krankheiten noch heutzutage angewendet wird. Vgl. Tibull I 2, 54 Varro de re rustica I 2, 27 Plinius nat. hist. 26, 92 ff. 28, 34 ff. darunter auch die Epilepsie Plin. 10, 69. 28, 34 und Wahnsinn Plautus Capt. 549. Sittl. Gebärdn 117 ff. Rohde Psyche I 326. Krenkel Beiträge 47 ff. **15** τοῦ οὖν lesen SABCFGP mit der Mehrzahl der Zeugen. τίς οὖν D und die Antiochener, ἧν fügen hinzu DFGK Chrysostomus Theodoret: das Gewicht der Zeugen scheint mir für τοῦ οὖν zu sprechen. μακαρισμός ὑμῶν: gen. subj., damals habt ihr euch glücklich gepriesen, dass ich bei euch war, ja ich bezeuge euch usw. Die Auffassung des folgenden hängt davon ab, wie man die Krankheit des Paulus versteht. Angesichts des Wortlautes wird man durchaus geneigt sein, zu interpretieren: 'ihr hättet gern mir für meine kranken Augen eure gesunden gegeben', und dass diese Auffassung auch bei Annahme hysterischer Zufälle durchaus zutreffen kann, ist im Exk. zu II Cor 12<sup>10</sup> gezeigt worden. Ebendort ist bereits gesagt, dass es nicht angängig ist, diese Stelle von den übrigen Nachrichten über die Krankheit loszulösen und eine primäre Augenkrankung, etwa ägyptische Augenkrankheit, anzunehmen. Möglich bleibt lediglich die Annahme, dass die spezielle Interpretation nicht nötig ist, und

16 Also bin ich euer Feind gewesen, weil ich euch die Wahrheit sagte?  
 17 Sie umwerben euch nicht im Guten, sondern ausschliessen wollen sie  
 18 euch, damit ihr sie umwerben sollt! Aber wohl ist's gut, im Guten  
 umworben zu werden allenthalben, und nicht nur, wenn ich bei euch  
 19 bin. Meine Kinder, um die ich wieder Geburtswehen leide, bis dass  
 20 Christus in euch Gestalt gewinnt: ach, ich wollte, ich wäre jetzt bei  
 euch und könnte meine Stimme wandeln, denn ich bin in Not um  
 euch!

der Ausdruck allgemein sagen will 'ihr wäret bereit gewesen, selbst euer edelstes Organ zu opfern, um mir die Gesundheit zu geben', so dass die Augen nur als markantestes Beispiel angeführt wären ohne Rücksicht darauf, ob Paulus gerade an den Augen litt. Das Auge als edelstes Glied ist sprichwörtlich: Terenz Adelph. 701 *ni magis te quam oculos nunc ego amo meos* V 7, 5. Catull 14, 1 *ni te plus oculis meis amarem* 3, 5. 104, 2 Horaz Sat. II 5, 35 Lucian Toxaris 40 u. ö. aber auch Ps. 16 s Zach 2 s (weiteres bei Wetstein z. St.). 16 ἀληθεύων: mit der Predigt des gesetzesfreien Evangeliums. ἐχθρός als Vergifter der Seelen. 17 ζηλοῦσιν, wie ζηλοῦτε zeigt, = 'umwerben'. ἐκκλῆσαι von der Wahrheit oder vom Verkehr mit Paulus und den übrigen Heidenchristen: wir haben das umgekehrte Bild sie wollen euch 'isolieren', damit ihr auf sie allein angewiesen seid; denn die Gegner arbeiten nur aus persönlichen Motiven. 18 Ich dagegen werbe um euch, weil ich euch lieb habe als meine Kinder. Das ἐν τῷ παρειναί με πρὸς ὑμᾶς zeigt, dass ζηλοῦσθαι das Umworbenwerden der Galater durch Paulus meint. μὴ μόνον ἐν τῷ παρειναί (wie es die Gegner tun, die sich später um die Galater nicht mehr kümmern werden), sondern auch, wie es in diesem Augenblick geschieht, brieflich. Der ganze v. 19 ist ein aus tiefster Seele kommender Ausruf, der nicht künstlich an den vorigen Satz ankonstruiert werden darf: also Punkt hinter v. 18 ὑμᾶς. Das gleiche Bild I Cor 4 15 (s. zu d. St.) s. auch II Cor 6 13 I Tim 1 18 II Tim 2 1. πάλιν darf man nicht mit v. 13 τὸ πρότερον derartig konfrontieren, dass man einen Widerspruch darin findet: denn das erste Mal ist nach v. 13 die Geburt ohne Schmerzen verlaufen; das πάλιν bezieht sich auf die Hauptvorstellung des Gebärens, während durch die Wahl des Wortes ὠδίνω zugleich die allein für die Gegenwart passende Nebenvorstellung des schmerzhaften geweckt wird. Die Geburt ist erst dann vollendet, wenn »Christus in den Galatern eine solche Gestalt gewonnen hat, dass er als ein neues Ich in ihnen lebendig und lebenskräftig geworden ist« (Lipsius mit den Meisten). Aber der Ausdruck μορφοῦσθαι ist stärker. Die Stelle Justin apol. I 54 τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου bietet wohl den Schlüssel zum Verständnis der unsrigen, denn es steht auch in der paulinischen Mystik der später so geläufige (Loofs Dogmengeschichte<sup>4</sup> 228) Gedanke im Hintergrunde, dass Christus in jedem einzelnen Christen aufs neue Mensch wird: so könnte man unsre Stelle beinahe übersetzen 'bis Christus in euch Mensch geworden ist', ihr sollt die sichtbare Darstellung des unsichtbaren Christus sein (ähnlich Zahn). 20 Den Paulus überkommt mit Macht die Empfindung, dass kein Brief das gesprochene Wort ganz ersetzen kann. ἀλλάξαι geht hier ausschliesslich auf den Klang der Stimme, nicht auf den Inhalt des Gesagten: *ingemiscens et cum lamento deflens* Theodor. 21—31 Die leidenschaftlichen Worte sind verklungen, nur in der neuen Anrede v. 21 zittert noch die Erregung nach: dann hebt v. 22—31 eine neue allegorisch-rabbinische Beweisführung für die Wahrheit der Freiheitspredigt an. Wer sie annimmt, ist der echte Sohn der Freien, der Sara: die

Sagt mir, ihr, die ihr unter dem Gesetz sein wollt, hört ihr nicht <sup>21</sup> das Gesetz? Es steht doch geschrieben, dass Abraham zwei Söhne <sup>22</sup> hatte, einen von der Sklavin und einen von der Freien. Aber der von <sup>23</sup> der Sklavin ist nach dem Fleische geboren, der von der Freien aber durch die Verheissung. Und das ist allegorisch gesagt: dies sind näm- <sup>24</sup> lich zwei Testamente, das eine vom Berg Sinai, welches zur Sklaverei gebiert, und das ist Agar — das Wort Agar ist nämlich der Berg Sinai <sup>25</sup>

Juden sind nicht, wie sie meinen, in Isaak, sondern in dem Sklavensohn Ismael verkörpert. **22** Die beiden Söhne Abrahams, Ismael (Gen 16 <sup>15</sup>) und Isaak (Gen 21 <sup>2</sup>) werden als Typen der Juden und Christen gedeutet. **23** Ismael ist κατὰ σάρκα = natürlich, wie andere Menschenkinder auch, gezeugt worden, Isaak aber wunderbar auf Grund einer Verheissung (Gen 18 <sup>10, 14</sup> wie Rom 9 <sup>9</sup> ausgeführt wird) geboren. **24** ἀλληγορέω ist längst Terminus technicus für 'bildlich reden' sowohl wie 'als bildliche Rede erklären'. Die mit μία beginnende Deutung wird in dieser Form nicht fortgeführt: von den zwei διαθήκαι spricht Paulus auch II Cor 3 <sup>6, 14</sup> (s. zu d. St.). Hagar wird als Allegorie des Gesetzes gefasst, und so wie ihre, der Sklavin, Nachkommen Sklaven waren, so sind auch die Kinder des Gesetzes Sklaven. Das könnte Paulus sehr gut sagen, auch ohne auf den Berg Sinai Bezug zu nehmen, der ja die Beweiskraft seiner Ausführungen in keiner Weise stärkt. Anders wäre es freilich, wenn sich irgend eine Beziehung zwischen Hagar und dem Berg Sinai herstellen liessen, und das tut Paulus offenbar in den schwierigen Worten v. **25**, deren Textform zudem nicht feststeht: τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ABD copt. und einige Min., τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος die Mehrzahl der Zeugen und Uebersetzungen, τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος SCG Origenes, Sahid. und alle Lateiner (vgl. Zahns Exkurs II S. 296 ff.). Mit der Autorität der Zeugen kann man hier also nicht operieren, und es lässt sich auch aus jeder Lesart die Entstehung der beiden andern erklären. Demnach kann nur der Sinn entscheiden. Liest man τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, so steht eine geographische Bemerkung da, welche zwar richtig ist, aber mit dem Thema des Paulus um so weniger zu tun hat, als schon die Erwähnung des Sinai unverständlich war. Zahn meint freilich »In diesem Zusammenhang konnten die Leser den Satz 'der Sinai liegt in Arabien' nicht als eine belanglose geographische Belehrung verstehen, sondern als eine Charakteristik des Orts der Gesetzgebung im Gegensatz zu dem Ort, auf welchen die Verheissung abzielt. Nicht im verheissenen Lande, sondern in der arabischen Wüste, welche Israel von Kanaan trennte, ist das Gesetz gegeben worden. Damit ist auch gegeben, dass die sinaitische Diatheke nicht die Erfüllung der Verheissung gebracht hat, die dem freien Sohn der Verheissung galt, dass sie vielmehr ihre Untertanen zu Knechten machte. Aber das können die Galater ohne Kommentar beim besten Willen nicht aus den paar Worten herausgelesen haben. Folglich ist τὸ δὲ (oder γὰρ) Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ zu lesen: das kann heissen »der Berg Agar Sina ist in Arabien«, was ebenso sinnlos ist wie die vorhergehende Lesart, oder aber »das Wort Agar bedeutet in Arabien den Berg Sina«. Zuzugeben ist, dass wir dann statt ἐν Ἀραβίᾳ eher ἐν τῇ τῶν Ἀράβων διαλέκτῳ erwarten würden (vgl. Zahn), aber sicher ist doch, dass auch ἐν Ἀραβίᾳ ohne Schwierigkeit verständlich ist. Die Richtigkeit dieser sprachlichen Bemerkung können wir nicht kontrollieren, doch spricht stark dafür, dass arab. *hadjar* (= حجر wobei aber ح nicht ch sondern rauhes h ist) 'Fels, Stein' bedeutet, und heute noch eine Reihe von Felsen im Sinaigebirge mit *hadjar* zusammengesetzte Namen



in Arabien — es entspricht aber dem jetzigen Jerusalem, denn (auch) 26 dies lebt in Sklaverei mit samt seinen Kindern. Das obere Jerusalem

tragen (Siefert) vgl. Baedeker Palästina u. Syrien <sup>6</sup>163. 179. Dann verstehen wir aber auch, warum diese Bemerkung angefügt und warum in v. 24 der Sinai überhaupt erwähnt ist, und das spricht für die Richtigkeit dieser Deutung. Paulus meint: Agar ist Typus der mosaischen Gesetzgebung, und als Stütze dieser Erklärung verwertet er die Tatsache, dass im arabischen Agar = Sinai ist; darin findet er eine Bestätigung für seine Gleichsetzung der Agar mit dem Sinaigesetz. Dass das nicht streng logisch geschlossen ist, und er auf Grund dieser Gleichung Agar nur als Typus des Berges Sinai, nicht aber des dort gegebenen Gesetzes fassen dürfte (Zahn), ist richtig, kümmert ihn aber so wenig wie andere Allegoristen in ähnlichen Fällen. Durch die von Bousset gebilligte Lesart von *de* (Ambrosiaster?) τὸ δὲ Ἄγαρ ὅρος ἐστὶν gewinnen wir nichts und verlieren nur die Beziehung auf Σινᾶ in v. 24. συστοιχέω heisst militärisch 'Vordermann halten' Polyb. X 23, 7 und wird bei Grammatikern (vgl. Stephanus Thesaurus) sowohl wie in den Kategorientafeln der Pythagoräer bei Aristoteles Ethica Nicom. I 4 (1906<sup>6</sup> Bekk.) Metaphysik I 5 (986<sup>23</sup>) analog gebraucht: die untereinander stehenden Glieder συστοιχοῦσι, die nebeneinander stehenden ἀντιστοιχοῦσι: ist hier an eine solche Systoichientafel zu denken, wie zu v. 26 gezeigt ist. Es ist zunächst auffällig, dass Paulus, anstatt die Folgerung in der erwarteten Form zu ziehen 'Agar entspricht dem alten Bunde' das neue Bild bringt 'Agar entspricht dem gegenwärtigen Jerusalem', was allerdings inhaltlich dasselbe besagt. Man hat sich deshalb an dem Hinweis auf die Gedankenfülle des Apostels nicht genügen lassen und den zureichenden Grund in einem Buchstabenrätsel gesucht, welches nach kabbalistischer Gematriakunst sich hinter den Worten verberge: συστοιχεῖ soll bedeuten 'hat denselben Zahlbuchstabenwert' = ἰσοψηφεῖ. Das könnte das Wort an sich bedeuten, obwohl Belege fehlen, und wie beliebt diese Zahlenspielerlei war, zeigt Apoc 13 18 und die Beispiele bei Deissmann Licht v. Osten 199 f. Buecheler im Rhein. Mus. 1906 S. 307 f. Aber dann ist zu fordern, dass die gleichwertigen Worte auch wirklich im Text stehen und nicht ad hoc fabriziert werden müssen, wie in der bei Lipsius erwähnten Lösung Grossmanns. Die eine Seite der Gleichung muss also sicher Ἱερουσαλὴμ oder νῦν Ἱερουσαλὴμ oder ἡ νῦν Ἱερουσαλὴμ sein. Der Zahlenwert von ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ ist 864, der von ΝΥΝ 500, der von Η 8; eine lockende Lösung bestünde nun in der Gleichung ΝΥΝ ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ = 864 + 500 = 1364 mit ΑΓΑΡ ΣΙΝΑ = 1365, wenn man nämlich das eine Α von ΑΓΑΡ als 1000 rechnet — aber das ἰσόψηφον differiert leider um eine Einheit und damit ist die Lösung gerichtet, falls man nicht den Ausweg wählen will, Paulus habe sich verzählt, was ja menschenmöglich ist. Rechnungen nach hebräischer Schrift oder andere Kombinationen geben auch keinerlei Resultat, so dass man gut tun wird, diesen vom Text ja auch gar nicht gewiesenen Holzweg zu verlassen. Zu δουλεύει ist Subjekt 'das jetzige (= irdische) Jerusalem' wie die Parallele des '(künftigen =) oberen Jerusalem' in v. 26 zeigt. 26 Mit einfachem Analogieschluss wird nun die 'Freie' Sara, die ἀντίστοιχος der 'Sklavin' Agar dem entsprechenden ἀντίστοιχον, dem oberen Jerusalem gleichgesetzt und dies als das Reich der Freiheit bezeichnet, dem die Christenheit entstammt, die also auch frei ist. Da dies 'obere Jerusalem' nach jüdischer Vorstellung die Hauptstadt des messianischen Reiches ist, so handelt Paulus nur konsequent christ-

πέρας	—	ἄπειρον
περιττόν	—	ἄρτιον
ἐν	—	πλήθος
δεξιόν	—	ἀριστερόν
		usw.

aber ist frei, und dies ist unsere Mutter; denn es steht geschrieben: 27  
 »Freue dich Unfruchtbare, die du nicht gebierst, brich aus und jauchze,  
 »die du nicht Wehen kennst. Denn zahlreicher sind die Kinder der  
 »Einsamen als derer, die den Mann hat«. Ihr aber, Brüder, seid nach 28  
 Isaaks Weise Verheissungskinder. Aber wie damals der nach dem Fleisch 29

lich, wenn er sie als die christliche πολιτεία in Anspruch nimmt. So kommt die wirkungsvolle Kontrastreihe heraus: die Sklavin Agar und ihre 'natürlichen' Kinder = Gesetzesbund = jetziges Jerusalem (und seine Bürger) = Judentum und Knechtschaft unter dem Gesetz — die Freie Sara und ihre Verheissungskinder [= Glaubensbund] = künftiges Jerusalem (und seine Bürger) = Christentum und Freiheit vom Gesetz. Nur dass Paulus diese Reihen nicht säuberlich einander gegenüberstellt, sondern einzelne Elemente in gestörter Reihenfolge stückweise bringt.

DAS HIMMLISCHE JERUSALEM tritt hier wie Hebr 12 22 Apoc 3 12 21 2. 9—22 5 als eine bekannte, keiner Erläuterung bedürftige Vorstellung auf: dass sie aus der jüdischen Anschauungswelt stammt, zeigen zahlreiche Belege: syr. Baruch 4 1—6. *Und es sagte zu mir der Herr: »Diese Stadt (Jerusalem) wird eine zeitlang preisgegeben und das Volk zeitweilig gezüchtigt, aber die Welt vergeht nicht. 2 Oder meinst du etwa, dass dies die Stadt ist, von der ich gesagt habe 'Auf meine Handflächen habe ich dich hingezeichnet' (Jes 49 16)? 3 Nicht diese Stadt, deren Gebäude jetzt vor euch dastehen, ist die, die bei mir geoffenbart ist, die hier im Voraus bereitet ist, seit der Zeit, wo ich den Entschluss gefasst hatte, das Paradies zu schaffen. Und ich zeigte sie dem Adam, bevor er sündigte, und als er das Gebot übertreten hatte, ward sie ihm entzogen, ebenso wie auch das Paradies. 4 Und danach zeigte ich sie meinem Knechte, dem Abraham, in der Nacht zwischen den Opferhälften (Gen 15 17). 5 Und weiter zeigte ich sie auch Mose auf dem Berge Sinai, als ich ihm das Abbild des Zeltes und aller seiner Geräte zeigte, 6 und so ist sie schon jetzt bei mir bereit gehalten ebenso wie auch das Paradies.«* IV Esra 7 26 *Denn siehe, Tage kommen, wann die Zeichen, die ich dir früher gesagt, eintreffen, da wird die unsichtbare Stadt erscheinen und das verborgene Land sich zeigen* vgl. 8 52 10 54 13 36 Testament Dan 5 slav. Henoch 55 2 (vgl. Henoch 53 6 90 28 ff.). Diese himmlische, bei der Endvollendung in die Erscheinung tretende Stadt ist also das 'präexistente Jerusalem', die platonische 'Idee' Jerusalem, deren schwaches Abbild die irdische Stadt ist, so wie der 'erste Adam' die Idealgestalt für den empirischen 'zweiten Adam' war (s. Exk. zu I Cor 15 45). Man versteht ohne weiteres, wie Paulus dieses wahre, 'pneumatische' Jerusalem als Typus der Christenheit, das 'sarkische' irdische Jerusalem als Korrelat des Judentums deuten kann. Schoettgen horae hebr. I 1205 ff. und Wetstein zu Gal 4 26 geben zahlreiche Belege aus rabbinischer Literatur, von denen die beiden Talmudzitate Taanith f. 5<sup>a</sup> und Menachoth f. 29<sup>a</sup> (das sich inhaltlich mit syr. Bar. 4 5 berührt) die ältesten sind. Bousset Judentum<sup>2</sup> 328 Schürer Gesch. d. Volkes Israel II<sup>3</sup> 536<sup>4</sup> 625 Weber jüd. Theol. 404 Bousset Exc. zu Apoc. 21 9 ff. Gunkel Genesis-Kommentar 31 ff.

27 Die Schriftstelle Js 54 1 bringt keinen eigentlichen Beweis, sondern mehr eine Analogie: sie ist ebenso allegorisch zu interpretieren wie die Genesiserzählung, und so wird von Paulus die 'Unfruchtbare' auf Sara gedeutet, der reichere Nachkommenschaft verheissen wird als Agar, die 'den Mann hat'. Korrekt müsste der Apostel die Stelle nicht mit γέγραπται γάρ einführen, sondern etwa ὡσαύτως καὶ ἐν Ἠσαΐα γέγραπται oder ähnlich, denn sie begründet faktisch nichts. Mit v. 28 zieht Paulus nun auch formell die in v. 26 schon inhaltlich gegebene Folgerung 'ihr seid die wahren Söhne Abrahams nach der Verheissung, entsprechend eurem Prototypos Isaak'. Nun folgt in v. 29—31 ein weiterer ergänzender Nachweis für die Richtigkeit

Geborene den nach dem Geist (Geborenen) verfolgte, so ist es auch  
 30 jetzt. Aber was sagt die Schrift? »Treibe die Sklavin aus und ihren  
 »Sohn, denn es soll nicht der Sohn der Sklavin erben mit dem Sohne  
 31 »der Freien«. Deshalb, ihr Brüder, sind wir nicht Kinder der Sklavin,  
 sondern der Freien.

dieser Allegorie, welcher zugleich einen starken Trost für die traurigen Erlebnisse der Gegenwart bietet: Ismael hat den Isaak verfolgt — und tatsächlich werden wir Christen ja von den Juden verfolgt: das ist also schon geweissagt, und die Erfüllung gibt uns die Bürgschaft, dass wir die Weissagung richtig verstehen — also auch die Herrlichkeitsverheissung sich erfüllen wird. 29 Dass Ismael den Isaak verfolgt habe, steht in Gen 21 9 weder in der LXX (παίζοντα μετὰ Ἰσαάκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς) noch im hebr. (מִצְחֵק). Dagegen finden wir im Bereschit rabba 53, 15 (deutsch v. Wünsche in Bibl. rabbinica S. 254 f.) eine auf Rabbi Asaria zurückgeführte Tradition: *Ismael sprach zu Isaak: komm, wir wollen uns unsere Teile auf dem Felde ansehen. Er nahm Bogen und Pfeile und schoss vor Isaak und tat als ob er nur Scherz triebe.* Aus Paulus lernen wir also, dass diese uns erst durch eine Quelle des VI Jahrhunderts überlieferte Legende bereits im I Jh. bekannt war. 30 Aber ebenso wie bei den τύποι die Schrift Gen 21 10 Hagar und Ismael vertrieben und vom Erbe ausgeschlossen werden lässt, so geschieht es auch in der Erfüllung mit dem Volke Israel. Der Redende ist in Gen 21 10 Abraham, seine Entscheidung wird 21 12 von Gott bestätigt. Und doch kann Paulus Rom 11 26 auf die Rettung von ganz Israel hoffen: s. zu I Cor 15 23 und Exk. zu II Cor 5 10. 31 ὁ δὲ geht nicht auf das unmittelbar voraufgehende, sondern fasst die ganze Beweisführung zusammen.

PAULUS UND DAS ALTE TESTAMENT. Paulus gebraucht in seinen Briefen regelmässig das Alte Testament in der Uebersetzung der Septuaginta, wie nicht bloss der einfache Augenschein lehrt, sondern auch zwingend aus solchen Stellen hervorgeht, wo der paulinische Text mit der LXX gleichmässig vom Hebräischen abweicht (Rom 3 4 4 3 [= Gal 3 6] 4 17 9 29 15 10. 21 I Cor 6 16 II Cor 4 13, ebenso II Tim 2 19). Auch wo er nur flüchtig zitiert oder Anspielungen macht, zeigt er sich vom Wortlaut der LXX abhängig (Rom 2 24 3 13—18 9 26 10 6—8 11 9—10. 26. 27 I Cor 2 16 15 25 II Cor 6 16 ff. 9 7 u. ö.), ja seine ganze Schreibweise verrät deutlich den Einfluss der LXX (Vollmer S. 10 ff.). Dagegen lässt sich der Paulus bekannte Text nicht mit einer der erhaltenen Textformen identifizieren, bald geht Paulus mit B, bald mit A, F (Rom 10 5 II Cor 6 16 Gal 3 10. 12), Lucian (Rom 11 3. 4) oder Q<sup>ms</sup> (Rom 10 15): was übrigens bei unserer geringen Kenntnis der vororigenistischen LXX nicht weiter verwunderlich ist. Es finden sich aber einige Stellen, an denen Paulus unzweifelhaft nicht den LXXtext benutzt. So wird Rom 11 35 (s. z. d. St.) Job 41 2 und I Cor 3 19 Job 5 13 abweichend von LXX und vom masorethischen Text zitiert, also vermutlich nach einer uns verlorenen Uebersetzung des Job; sonst kommen keine Jobstellen bei Paulus vor. Er kannte vielleicht die LXX zu Job noch gar nicht (s. Vollmer 23). Mit Theodotion berührt sich Paulus I Cor 15 55 (Js 25 s), mit Aquila Rom 9 33 (Js 8 14) I Cor 14 21 (Js 28 11), mit dem vielleicht irgendwie mit Aquila zusammenhängenden Targum Onkelos Rom 12 19 (s. zu d. St.). Auch I Cor 1 20 ist in γραμματεὺς (statt οἱ γραμματικοί der LXX) vielleicht ein Anklang an Aquila zu finden s. auch Rom 9 27. Eigentümlich ist bei Paulus die Vorliebe für Verknüpfung mehrerer Zitate, die gelegentlich zu vollständigen Zitatensaiken führt. Er wird rabbinischer Sitte folgen, wenn er Zitate aus den verschiedenen Teilen der Schrift verknüpft: Gesetz Propheten Schriften sind Rom (10 5—18) 11 8—10 15 9—12 vereinigt, Gesetz und Propheten Rom 9 12—13 (15—29) 10 19—21 II Cor 6 16—18



(Gal 4 21—30), Propheten und Schriften Rom 11 34—35 12 17—20 II Cor 9 9—10: mosaikartige Zusammensetzungen, die scheinbar ein einziges Zitat ausmachen, begegnen Rom 3 10—18 9 25—29, 32—33 11 8, 26—27, 34—35 14 11 I Cor 15 55 II Cor 3 3 6 16—18 9 10. Hatch in den Essays on bibl. Greek 203 ff. und nach ihm Vollmer 39 ff. haben die Vermutung näher begründet, dass Paulus solche Zitate aus Florilegien entnehme, welche zu praktisch-theologischen und Missionszwecken von hellenistischen Juden zusammengestellt worden seien. Bedeutsam ist die Ähnlichkeit von Barnab. 11 2—3 mit Justin dial. c. Tryph. 114, die unabhängig von einander Jer 2 12, 13 und Js 16 1 verbunden zitieren, aber freilich mit stark abweichendem Wortlaut (s. Wrede der erste Clemensbrief S. 65 2). Auch Rom 3 10—18 begegnet zum Teil bei Justin dial. 27, wo wieder der Verdacht naheliegt, Justin sei durch den Paulustext beeinflusst. Einleuchtender ist der Vergleich zwischen Rom 9 33 und I Petr 2 6, 8 einer-, I Petr 2 6—8 und Barnab. 6 2, 4 andererseits. Aber durchschlagend ist keins dieser Argumente: was die Florileghypothese am meisten empfiehlt, ist ihre innere, in der Neigung der Zeit zu solchen Anthologien begründete Wahrscheinlichkeit. Obwohl Paulus gelegentlich die Verfasser der biblischen Bücher ausdrücklich nennt (Moses Rom 10 5, 19 I Cor 9 9 Jesaia Rom 9 27, 29 10 16, 20 15 12 David Rom 4 6 11 9), zeigt er doch auch hierbei schon zuweilen klar, dass nicht eigentlich der Verfasser der Redende ist (ἐν τῷ Ὠσῇ λέγει Rom 9 25 vgl. ἐν Ἠλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή; Rom 11 2) sondern Gott: daher öfter die unbestimmte Zitationsweise: λέγει oder φησιν, wobei ὁ θεὸς zu ergänzen ist (Rom 9 15, 25 II Cor 6 2 und besonders klar Rom 15 10 I Cor 6 16 Gal 3 16) wie II Cor 6 16 ausdrücklich gesagt ist. Die gleiche Erscheinung kehrt in verstärktem Masse bei Philo und im Hebräerbrief wieder (s. Siegfried Philo als Ausleger S. 161. 322 f.). Am liebsten bedient sich Paulus jedoch der Zitationsformeln καθὼς γέγραπται, γέγραπται γὰρ oder λέγει (γὰρ) ἡ γραφή. Was den Umfang des paulinischen Kanons anlangt, so waren ihm Gesetz und Propheten, von den Hagio-graphen sicher Psalmen Job und Proverbien bekannt. Zitate aus Apokryphen begegnen I Cor 2 9 Eph 5 14 (nicht Gal 6 15 s. zu d. St.), die Sapientia Salomonis war dem Paulus wohl bekannt (s. zu Rom 1 20—26 2 1 9 19 Grafe in Theol. Abh. Weizsäcker gewidmet S. 251 ff.), wird aber nicht als Bestandteil der Schrift gekennzeichnet. Die heilige Schrift des Alten Testaments bezeichnet er für gewöhnlich als γραφή, aber auch νόμος ist nicht nur Bezeichnung der „gesetzlichen“ Teile im engeren Sinne oder des Pentateuch, sondern Rom 3 10—19 wird ein Mosaik, das hauptsächlich aus Psalmenstellen besteht, I Cor 14 21 eine Isaiasstelle als νόμος zitiert. Was der Form nach γραφή ist, wird dem wesentlichen Inhalt nach als νόμος bezeichnet: die 'alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes' (Grafe d. paul. Lehre vom Gesetz S. 3). So ist ihm das 'Gesetz' eine heilige Grösse (Rom 7 12) pneumatischen Charakters (Rom 7 14) und die 'sichtbar gewordene Erkenntnis und Wahrheit' (Rom 2 20), aus dessen Wortlaut der von göttlichem Geist erfüllte Ausleger die christliche Lehre in ihrem ganzen Umfang entnehmen kann: die Notwendigkeit und Bedeutung des Todes Christi und seiner Auferstehung (I Cor 15 3, 4) wie das Kommen des Evangeliums überhaupt (Rom 1 2 Gal 3 8, 14), Christi Gehorsam (Rom 15 3) und lebenspendende Wirksamkeit (I Cor 15 45 Rom 5 15), die Parusie (II Thess 1 8—10) und die Dauer seiner Herrschaft (I Cor 15 25), wenn er Tod und Sünde überwunden haben wird (I Cor 15 54 f.). Taufe und Abendmahl (I Cor 10 2—4) sind ebensogut darin geweissagt wie das jüngste Gericht (Rom 14 11), das Heil für ganz Israel (Rom 11 26), die Berufung der Heiden und vorläufige Verwerfung von Israel (Rom 9 u. ö.). Wie wir durch die Schrift über die allgemeine Sündhaftigkeit belehrt werden (Rom 3 10—20), so gibt sie uns auch die Gebote des sittlichen Lebens (Rom 12 19—20 13 9 = Gal 5 14 I Cor 9 9 14 34 II Cor 6 16—18 8 15 9 6—10 10 17 Phil 2 15 Col 2 22 Eph 4 25, 26 5 31 6 2—4, 14—17). Aber das letzte Wort hat Gott doch nicht im Gesetz gesprochen: denn es selbst weist auf ein neues Heilsprinzip, den Glauben, hin (Rom 3 20 Gal 2 16), welches bereits an Abraham zur Wahrheit wurde (Rom 4

5 Zur Freiheit hat uns Christus freigemacht: stehet nun fest und  
2 lasst euch nicht wieder ins Joch der Sklaverei spannen. Sieh, ich

Gal 3), es ist, wie es selbst deutlich sagt, der Verheissung gegenüber sekundär (Rom 4 9 ff. Gal 3 15 ff.), vergänglich wie seine Herrlichkeit auf dem Antlitz des Moses (II Cor 3 7 ff.), es ist eben das 'alte' Testament, welches durch das 'neue' beseitigt wird (II Cor 3 6. 14 Gal 4 24 ff. Rom 7 6): so ist es auch nicht unmittelbar von Gott, sondern durch die Hand der Engel und des Moses gegeben worden (Gal 3 19—20). Sein Zweck war nicht, einen Heilsweg zu eröffnen, sondern durch Mehrung der Sünde auf das kommende Heil vorzubereiten (Rom 7 Gal 3 19—4 5): Christus ist des Gesetzes Ende (Rom 10 4 Col 2 14). Diese beiden Gedankenreihen haben in der Gedankenwelt des Paulus nebeneinander Raum gehabt, und alle Versuche nüchterner Kritiker, dies dem Durchschnittsmenschen unerträgliche Nebeneinander in ein Nacheinander zu verwandeln, sind gescheitert. Die positive Würdigung des Alten Testaments ist für Paulus das Erbe seiner Väter, die negative ihrem innersten Wesen nach ein persönliches Erleben der eigenen Ohnmacht (Rom 7) und der neuschaffenden Gotteskraft in der Religion Jesu, nur ihrer Form nach eine 'Kampfeslehre' gegen die Judaisten. Sein Verständnis des alttestamentlichen Textes entspricht der Weise seiner Zeit. Er interpretiert 'allegorisch', wie er ausdrücklich sagt, Gal 4 22—31, Personen und Ereignisse der Vorzeit sind ihm 'Typen' künftigen Geschehens I Cor 10 6. 11 Rom 5 14 9 7—13 10 6—8 II Cor 3 13—16, und nahe verwandt damit ist seine Würdigung Abrahams als des ersten, der aus Glauben gerecht wurde (Gal 3 6—14 Rom 4), wenn er dessen Nachkommenschaft in sichtlichem Widerspruch zur Meinung des Textes nicht auf die Juden sondern auf die Christen deutet. Nach einem bekannten exegetischen Kanon verfäht er, wenn er den buchstäblichen Sinn einer Stelle ablehnt, weil er Gottes unwürdig sei (s. zu I Cor 9 9) und ihn durch eine 'geistige' Deutung ersetzt. Ganz der Art der Rabbinen entspricht es, wenn er einzelne Worte des Alten Testaments ohne Rücksicht auf ihren ursprünglichen Zusammenhang zitiert, weil er ihren Wortlaut gerade in seinem Gedankengang verwerten kann: z. B. Rom 2 24 3 10—18 4 7—9 (auf Abraham gedeutet!) 14 11 15 9—12 I Cor 1 19 14 21 (Weissagung der Glossolie) II Cor 8 15 13 1 Gal 4 27. So sind um ihres Wortlautes willen alttestamentliche Stellen auf Christus gedeutet Rom 9 33 11 26—27 15 3. 21 I Cor 15 25. 26. (vgl. Eph 1 22) 55 (Eph 4 8). Mit der uns heute noch erkennbaren haggadischen Tradition sehen wir Paulus I Cor 10 1 ff. (15 45 ff.) Gal 4 29 zusammentreffen: eine direkte Abhängigkeit von Philo ist dagegen nicht nachzuweisen, wie auch Wendland Kultur S. 119 1 [und Prospekt S. 13 2] urteilt. Zum Ganzen vgl. HVollmer die alttest. Zitate bei Paulus 1895 HHoltzmann neutest. Theol. II 22—37 EHühn die messian. Weissagungen II 1900. Für die Textgestalt grundlegend EKautzsch de vet. Testam. locis a Paulo allegatis 1869. WStaerk Zeitschr. f. wiss. Theol. 40, 211 ff. WDittmar Vetus Testamentum in Novo 1903. Ueber Berührungen mit Philo CSiegfried Philo als Ausleger des Alten Test. 1875 S. 304 ff.

V Auf Grund dieses Tatbestandes folgt nun die Ermahnung 1—12: in lauter kurzen, abgehackten und vielfach unverbundenen Sätzen, mit immer neuen Gründen beschwört Paulus die Wankenden, seinem Evangelium treu zu bleiben, und seine wachsende Erregung treibt ihn zu dem letzten leidenschaftlichen Wort v. 12. 1 Das abrupte Einsetzen der Ermahnungen in dem von SABCD\* und den meisten Uebersetzungen gebotenen Urtext ist früh stilistisch korrigiert worden: τῇ ἐλευθερίᾳ, ἣ ἡμᾶς Χριστὸς ἐλευθέρωσεν, στήκατε καὶ μὴ usw. lesen (mit Varianten in der Wortstellung) D<sup>be</sup>KL und die Antiochener, ja KL fügen ein anknüpfendes οὖν hinter ἐλευθερίᾳ ein. τῇ ἐλευθερίᾳ 'für die Freiheit' wie 13 ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε. Deissmann Licht v. Osten 231 ff. hat diesen ganzen Vorstellungskomplex aus einem

Paulus sage euch: wenn ihr euch beschneiden lasst, kann euch Christus nichts nützen. Und ich bezeuge nochmals jedem Menschen, der sich beschneiden lässt, dass er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu halten. Abgetrennt von Christus seid ihr, die ihr durchs Gesetz gerecht werden wollte, aus der Gnade seid ihr herausgefallen. Denn wir erwarten im Geiste auf Grund des Glaubens die Hoffnung gerecht zu werden: denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit, sondern der Glaube, der sich durch Liebe betätigt. Ihr liefert so schön — wer hat euch gehemmt, der Wahrheit zu folgen? Der Rat kam s

durch delphische Inschriften (Dittenberger Syll. II 844 ff.) uns bekannt gewordenen griechischen Rechtsbrauche erläutert. Eine besonders lehrreiche Inschrift lautet (Dittenb. 845): *Monats- und Jahresdatum (200/199 v. Chr.)* ἐπρίατο ὁ Ἀπόλλων ὁ Πύθιος παρὰ Σωσιβίου Ἀμφισσέως ἐπ' ἐλευθερίᾳ σῶμα γυναικεῖον, ᾧ ὄνομα Νίκαια, τὸ γένος Ῥωμαίαν, τιμᾶς ἀργυρίου μνᾶν τριῶν καὶ ἡμιμναίου. προαποδότας (= Bürge) κατὰ τὸν νόμον Εὐμναστός Ἀμφισσεύς. τὰν τιμὰν ἀπέχει, τὰν δὲ ὄνᾳ ἐπίστευσε Νίκαια τῷ Ἀπόλλωνι ἐπ' ἐλευθερίᾳ. μάρτυροι *folgen die Namen der Zeugen.* ἃ ὄνᾳ (= die Kaufurkunde) κεῖται ἔν τε τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος παρὰ Κλέωνα τὸν ναοκόρον *und fünf anderen.* Ein Sklav wird also dadurch frei, dass er 'zur Freiheit' an die Gotttheit um einen bestimmten Preis verkauft wird, den sein Herr aus der Tempelkasse erhält. Die Vorstellung ist die, dass der Gott den Sklaven aus der Knechtschaft loskauft und ihm die Freiheit gibt. Diese schlagende Parallele zu dem paulinischen Bilde des Losgekauftseins aus der Sklaverei durch Christus (4 5 I Cor 6 20 7 23) wird dadurch nicht beeinträchtigt (wie Zahn zu Rom 3 24 S. 179 Anm. 51 meint), dass faktisch der Sklav die Kaufsumme selbst erwerben und vorher in die Tempelkasse einzahlen musste, der Kauf also nur ein Scheinkauf war. Massgebend ist für uns allein die beherrschende Vorstellung. 2 ἴδε: Paulus sagt sonst ἰδοὺ wie I Cor 15 51 u. ö. ἐγὼ Παῦλος s. zu II Cor 10 1. Die Worte 2—4 sind cum grano salis zu verstehen, denn Paulus ist doch auch beschnitten, so gut wie die 2 12 erwähnten und alle andern Judenchristen in paulinischen Gemeinden, ohne das Gesetz zu halten. Er meint: Wer sich, wie ihr Galater, vor die Frage gestellt sieht, ob er sein Heil durch den Glauben oder durchs Gesetz gewinnen will und diesen zweiten Weg wählt (wie es die Judaisten tun), muss ihn dann auch konsequent zu Ende gehn (was die Judaisten nicht tun s. 6 13). Es gibt kein Sowohl-Als auch, wie die Judaisten den Galatern vorreden, sondern nur ein Entweder-Oder. Unter diesen Umständen bedeutet die Beschneidung einen Verzicht auf das durch Christus gebrachte Heil. πάλιν weist auf das eben (v. 2) Gesagte, wie (1 9?) II Cor 11 16 Phil 4 4, nicht auf Mitteilungen beim letzten Aufenthalt (so die meisten Erklärer). δικαιώσθε von der Absicht s. Rom 2 4. 5 Hier wie Rom 3 30 die δικαιοσύνη als künftiges, jetzt nur erhofftes Gut s. zu Rom 6 4. ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα vermischt zwei Wendungen: 'wir erwarten die Gerechtigkeit' und 'wir haben die Hoffnung auf Gerechtigkeit'. πνεύματι: der Gegensatz kommt in v. 6: nicht σαρκί, weil diese Kategorie für die καινὴ κτίσις in der Gemeinschaft Christi wertlos ist. Der Spruch kehrt 6 15 (s. zu d. St.) und I Cor 7 19 wieder: es ist der κανὼν des Paulus 6 16. 7 ἐτρέχετε wie 2 2. μὴ durch den negativen Begriff des Hinderns verursacht Blass § 75, 4. vgl. πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ Rom 2 8, ὑπακοὴ πίστewος Rom 1 5 (s. zu d. St.). 8 Das Wort πεισμονῇ ist durch den Klang des πείθεσθαι veranlasst, nimmt aber inhaltlich



9 nicht von dem, der euch berufen hat. Ein wenig Sauerteig säuert den  
 10 ganzen Teig. Ich habe das Vertrauen zu euch im Herrn, dass ihr nicht  
 anders gesinnt sein werdet (wie ich): aber der euch verstört, der wird  
 11 sein Urteil zu tragen haben, wer es auch sei! Ja wenn ich, ihr Brü-  
 der, noch die Beschneidung predige, was werde ich denn noch ver-  
 folgt? Dann ist freilich das Aergernis des Kreuzes (auch) beseitigt!  
 12 Möchten sie sich doch gar verschneiden lassen, die euch aufhetzen!  
 13 Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder! nur (nehmt) diese Freiheit  
 nicht zum Anlass (für die Befriedigung der Wünsche) des Fleisches,  
 14 sondern durch Liebe dienet einander! Denn das ganze Gesetz ist in  
 dem einen Worte erfüllt, in dem »du sollst deinen Nächsten lieben  
 15 »wie dich selbst«. Aber wenn ihr einander beisst und auffresst, dann  
 16 seht zu, dass ihr nicht von einander verzehrt werdet! Ich meine aber:

das ἐνέκοψεν wieder auf. πεισμονή korrekte Bildung von πείθω wie ἐπιλυσ-  
 μονή Jac 1 25 von ἐπιλύθω begegnet auch Ign. Rom 3 3 Justin apol. I 53 1  
 Iren. IV 33 7 (II 262 H.) 'die Tätigkeit des Ueberredens' und 'das Ueberredet-  
 werden'. ὁ καλῶν ist Gott s. zu 1 6. 9 Das Sprichwort auch I Cor 5 6 (s. zu  
 d. St.): 'nicht auf die geringe Zahl der Gegner (1 7) kommt es an, welche die  
 ganze Masse der Gemeinde verderbe (Zahn), sondern darauf, dass schon die An-  
 nahme eines geringen Teils ihrer Lehre genüge, um den ganzen Glauben der  
 Galater« hinfällig zu machen' (Lipsius, Bousset, ähnlich Sieffert). 10 τὸ κρίμα  
 vgl. I Cor 3 13 ff. 11 Der Gedanke ähnlich 1 10, nur dass hier der unwirk-  
 liche Fall in der Aussageform des realis auftritt. Wenn Paulus judaistisch  
 lehrte, würde er 'den Menschen gefallen' (1 10) und deshalb 'nicht verfolgt  
 werden', wie es jetzt geschieht. ἔτι wie vor der Bekehrung. »Würde er  
 statt des Kreuzes Christi vielmehr die Beschneidung als Grund des Heils  
 verkündigen, so wäre ja dann dieses σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (s. zu I Cor 1 23)  
 abgetan, also kein Grund mehr, ihn zu verfolgen« (Lipsius), nämlich von  
 seiten der Juden s. zu 6 12. 12 Schärfster Sarkasmus: Wenn die Gegner  
 meinen, durch Operationen κατὰ σάρκα das Heil zu erlangen, dann empfehle  
 ich ihnen, sich nicht mit der Beschneidung zu begnügen, sondern sich gleich  
 kastrieren zu lassen, das ist ja wohl noch verdienstlicher — und wird euch  
 vielleicht die Augen öffnen. Mit dem leidenschaftlichen Ausruf hat Paulus  
 seinem Herzen Luft gemacht. Ruhig belehrend und ermahmend hebt er von  
 neuem an und zeigt den Galatern v. 6—6, 10, dass die evangelische Frei-  
 heit vom Gesetz mit nichten, wie die Judaisten behaupten, eine Freiheit zum  
 Sündigen ist. Dasselbe Thema behandelt Rom 6. 12. 13. 13 ἀφορμή vgl.  
 zu Rom 7 8. τὴν ἐλευθερίαν ergänze ἔχετε. δουλεύειν vom Christenstand als  
 Oxy-moron, wie Rom 6 19 7 6. 14 Ebenso wie Rom 13 8 (8 4) wird hier trotz  
 der vorangehenden Darlegung von der Aufhebung des Gesetzes die Erfüllung  
 des Gesetzes nach Lev 19 18 durch Betätigung der Liebe gefordert. Aber  
 der Gegensatz ist hier deutlich: liebloses Streiten und Richten, wie v. 15  
 und 6 1. 3 zeigen: vgl. auch zu Rom 6 6—23. V. 15 ist uns vielleicht nicht  
 voll verständlich; er muss auf Parteifehden innerhalb der galatischen Ge-  
 meinden gehn, von denen auch v. 26 ff. geredet wird. Am nächsten liegt es  
 natürlich, die Zerspaltung der Gemeinden auf die bekämpften judaistischen  
 Umtriebe zurückzuführen und die besondere Betonung des gegenseitigen  
 liebevollen Dienens mit der Ermahnung von 6 2 gleichzusetzen. Mit dem  
 δάκνειν und κατεσθίειν ist zunächst das 6 1. 3 bekämpfte hochmütige Richten  
 gemeint, das natürlich auch seine bissige Gegenrede gefunden haben wird.

wandelt im Geist, und ihr werdet die Begierde des Fleisches nicht vollbringen. Denn das Fleisch begehrt wider den Geist und der Geist 17 wider das Fleisch: die liegen im Kampf mit einander, damit ihr das nicht tut, was ihr wollt. Wenn ihr euch aber vom Geist treiben lasst, 18 dann seid ihr nicht (mehr) unter dem Gesetz. Die Werke des Fleisches 19 sind klar: das ist Hurerei, Unreinheit, Unzucht, Götzendienst, Zauberei, 20 Feindschaft, Hader, Eifer, Leidenschaften, Umtriebe, Spaltungen, Parteilungen, Neid, Trunksucht, Schwelgerei und dergleichen, und ich sage 21 euch voraus, wie ich das schon früher getan habe, dass Leute, die solches tun, das Reich Gottes nicht erben werden. Die Frucht des 22 Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut, Enthaltbarkeit: gegen solche tritt das Gesetz nicht 23 (anklagend) auf. Die aber Christus Jesus angehören, haben das Fleisch 24 gekreuzigt samt seinen Leidenschaften und seinen Begierden. Wenn 25

Dieses Aburteilen aber geschah, wie 6 2 nahelegt, auf Grund einer zum mindesten judaistisch beeinflussten Gesetzeskorrektheit, welche sich auch insofern gegen Paulus richtete, als man die Sünden der fehlenden Brüder als Folgen der Freiheitslehre ansah. So wendet sich der Apostel zunächst in v. 16 gegen die Sünder ganz allgemein und zeigt, dass lediglich ihre Gleichgültigkeit gegen das πνεῦμα, welches untätig in ihnen wohnen muss, weil ihr Wille es nicht sich zu eigen macht, Schuld an der Sünde ist. 17 Auch im Christen (denn die Angeredeten [θιέλητες] sind zum mindesten mit einbegriffen) ist die σάρξ noch eine gefährliche Macht, die den (vgl. Rom 7 16) dem πνεῦμα zu-neigenden Willen des Ich unter ihre Macht zu bringen sucht, ebenso wie das πνεῦμα den fleischlichen Willen für sich zu gewinnen strebt vgl. Exk. zu Rom 8 11 und zu Rom 6 3. Dieser Widerstreit zwischen σάρξ und πνεῦμα ist Rom 7 7—25 zur Schilderung des Zustandes des Nichtchristen verwertet: dort ist ja auch an Stelle des πνεῦμα schlechthin das 'pneumatische' (7 14) Gesetz genannt. Dagegen ist Rom 8 12 ff. der Gedanke unsrer Stelle wiederholt. 18 Aber der Christ soll sich nicht vom Fleisch, sondern vom Geist 'treiben lassen'. Tut er dies, so ist er ein voller Christ, damit aber auch der Herrschaft des Gesetzes entronnen, unter welche jene Richter das Christenleben einengen möchten. Naturnotwendig gehen aus der σάρξ die Laster, aus dem πνεῦμα die Tugenden hervor, ohne dass man auf das Gesetz zu verweisen braucht. Das wird durch eine rhetorische Aufzählung, einen Laster- und Tugendkatalog eindringlicher dargestellt. Ueber diese Kataloge s. Exk. zu Rom 1 31. Deissmann Licht vom Osten 230 f. vDobschütz urchristl. Gemeinden 282 ff. 20 ἐρριείξ s. zu Rom 2 9. 21 προλέγω nämlich die Entscheidung des Richters am jüngsten Tage: vgl. I Cor 6 9. 10 vgl. 15 50. προ-εἶπον in der mündlichen Predigt, wie auch I Cor 6 9 mit ἢ οὐκ οἶδατε als etwas bekanntes eingeführt wird vgl. auch Eph 5 5. Die Lasterkataloge mit dem Schluss 'wer das tut, wird das Reich Gottes nicht ererben' werden zu den feststehenden Formeln der paulinischen Missionspredigt gehört haben. 22 vgl. Rom 14 17 χαρά auch I Thess 1 6 Rom 12 12. εἰρήνη in der Gemeinde wie Rom 14 17. 19. κατὰ τῶν τοιούτων = κατὰ τῶν τὰ τοιαῦτα πρᾶσσόντων. Wer diese Tugenden auf Antrieb des πνεῦμα übt, also ein echter paulinischer Christ ist, den kann das Gesetz nicht der Sünde zeihen: der steht überhaupt nicht unter, sondern über dem Gesetz. 24 Da die Christen ihr Fleisch und damit auch seine Wirkungen, die Affekte, gekreuzigt haben — Rom 6 6 führt

- 26 wir durch den Geist leben, so wollen wir auch im Geist wandeln, nicht eitel prahlen, einander herausfordern, einander beneiden!
- 6 Liebe Brüder, wenn ja jemand auf einem Fehltritt betroffen wird, dann weiset ihr, die Geistbegabten, ihn zurecht im Geist der Milde, indem du auf dich selbst schaut, dass nicht auch du versucht werdest.
- 2 Traget einander die Lasten und so sollt ihr das Gesetz Christi erfüllen.
- 3 Denn wenn einer etwas zu sein glaubt, wo er doch nichts ist, der be-  
4 tört sich selbst. Sein eigenes Handeln prüfe jeder und dann mag er  
5 sich vor sich allein rühmen, und nicht vor dem andern: denn jeder

Paulus aus, dass dies in der Taufe geschehen ist — und 25 das neue Leben, das sie nunmehr besitzen, dem Geiste verdanken (vgl. 2 19. 20), so ergibt sich die Selbstverständlichkeit eines seinen Weisungen entsprechenden Wandels. Also auch hier wie so oft ist die Zeichnung des Ideals benutzt, um zu seiner Erreichung aufzufordern vgl. Windisch Taufe u. Sünde 65 ff., der S. 68 treffend bemerkt: »Die Richtigkeit dieser idealen, oft verwirklichten Anschauung wird dadurch nicht in Frage gestellt, dass manche Christen diese Erfahrung erst im Laufe der Zeit machen«. 26 Danach ist das Verhalten in den v. 15 erwähnten Streitigkeiten zu regeln. Und nun wendet Paulus seine Rede in erster Linie an die 'Korrekten': Man wird mit Lipsius in den *κενόδοξοι* die Leute erkennen, welche sich den Sündern gegenüber ihrer vermeintlichen Gesetzesgerechtigkeit rühmen (6 3. 4), *προκαλούμενοι* ist bei jeder Art Streit ohne weiteres verständlich, aber wer sind die *φθονούντες* 'die aus eitler Ruhmgier andern die verdiente Ehre nicht gönnen' (Lipsius)? Die Anspielung bleibt in jedem Falle unverständlich: Wir müssen uns eben daran gewöhnen, Einzelheiten der paulinischen Briefe unerklärt zu lassen; bei anderen Briefen ist uns das längst selbstverständlich. VI Und nun die praktische Anwendung der gegebenen Grundsätze auf den vorliegenden Fall. 1 *καί* = ja, doch s. zu I Cor 4 7. *προλαμβάνεσθαι* wie Sap 17 17 'überrascht werden', wobei unausgesprochen bleibt, ob von sich selbst oder andern. *ὁμεις οἱ πνευματικοί*, welche also das *πνεῦμα* nicht bloss als latenten Besitz haben (*πνεύματι* ζῶσιν), wie jener Sünder, sondern es als waltende Kraft auf sich wirken lassen (*πνεύματι* στοιχοῦσιν). »Ob die angeredeten *ὁμεις* wirklich alle *πνευματικοί* waren, lässt Paulus dahingestellt: ein jeder Leser mochte das mit seinem eigenen Gewissen ausmachen« (Lipsius); ja die Ermahnungen zeigen deutlich, dass er unter den richtenden *πνευματικοί* grade die judaisierenden Gemeindeglieder weiss. Aber auch wer sich als 'Pneumatiker' fühlt, soll bedenken, dass auch er fallen kann und deshalb milde sein. 2 Die Versuchungen des Fleisches sind eine Last, die einer dem andern tragen d. h. sie überwinden helfen soll. Das ist echte 'Gesetzes' Erfüllung (s. 5 14) im Sinne Christi. Der im Munde des Paulus ja seltsame Ausdruck *νόμος Χριστοῦ* ist ebenso wie Rom 3 27 *νόμος πίστεως* gewollte Antithese gegen den judaistischen *νόμος*-Begriff. Daraus ergibt sich das Recht, die damit bekämpfte mitleidslose Härte des Richtens als einen Ausfluss falscher Gesetzesauffassung, in diesem Zusammenhang also als Hinneigung zum Judentum zu verstehen. 3—4 Der Korrekte möge sich selbst prüfen: ist er ein Sünder, so betrügt er sich selbst, wenn er sich als 'etwas', als wahren Christen (*τ*: wie I Cor 10 19), ausgibt, ist er tatsächlich in seinem ganzen Handeln 'gerecht', so behalte er den Ruhm für sich und spiele sich nicht andern gegenüber auf. *φρεναπατάω* zuerst bei Paulus, aber *φρεναπάτης* in der alex. 'Klage des Mädchens' ed. v. Wilamowitz Göttinger Nachr. 1896, 209 ff. I 10 V. 5 ist zu kurz hingeworfen, um völlig deutlich zu sein: formell ist



soll sein eigenes Bündel tragen.

Wer im Wort unterwiesen wird, soll dem Lehrer an allem Guten 6 Anteil geben. Irret euch nicht, Gott lässt sich nicht verspotten. Was 7 der Mensch sät, das wird er auch ernten: denn wer auf sein Fleisch 8 sät, wird vom Fleisch Verderben ernten, wer aber auf den Geist sät,

hier das Gegenteil von der Ermahnung v. 2 gesagt. Inhaltlich muss aber das Gegenteil von εἰς τὸν ἑτερον ἔξει v. 4 gesagt und v. 4<sup>a</sup> begründet sein. Also ist das φορτίον die Last seiner eigenen καυχύματα, die jeder selbst zu tragen hat und die er nicht auch noch andern zu tragen geben soll: es ist nicht die Last der Versuchungen und Kämpfe (die wohl jeder dem andern tragen helfen soll). Das Wort klingt ironisch, aber der Gedanke ist allerdings mit Rom 14 12 nächst verwandt, wo ja auch von lieblosem Richten geredet wird. φορτίον bildlich auch bei Epictet II 9 22 IV 13 16, φορτία βαστάζειν bei einem angeblichen Pythagoräer in Stobaeus Florileg. 85, 15 p. 140 s Meinecke. Das ergibt die Möglichkeit, die hier immerhin seltsam anmutende Wendung mit Cramer für sprichwörtlich zu halten. Mit V. 6—10 richtet sich die Ermahnung des Apostels auf ein anderes Ziel, welches in v. 9, 10 deutlich als 'Gutes tun an den Glaubensgenossen' bezeichnet wird: es ist also von materieller Unterstützung die Rede. Dass sich auch v. 7, 8 mit dem gleichen Thema beschäftigen, zeigt die Wiederholung des Hauptbegriffes von v. 7, 8 θείσει in v. 9. Dann müssen wir aber auch den an sich doppeldeutigen v. 6 in gleichem Sinne auffassen, als Ermahnung zur materiellen Unterstützung der Prediger des Evangeliums. Damit wird allerdings gegenüber v. 1—5 ein ganz anderes Thema angeschlagen, aber v. 7—8 stellen den inneren, v. 6 κοινωνεῖτω den äusseren Zusammenhang her. 'Jeder soll sein Verdienst-Gepäck selbst tragen: mitteilen soll er dagegen andern von seinen irdischen Gütern'. κοινωνεῖν τινί-τινος heisst 'mit jemand gemeinsam Anteil an einer Sache haben', was sich dann zu der Bedeutung 'jemand Anteil an etwas nehmen lassen' = 'ihm mitgeben' entwickelt: s. die Beispiele in Schweighäusers lexicon Polybianum s. v., Zahn notiert Heracleon bei Origenes in Joh. tom. XIII 32, 200 Clemens Strom. VII 80, 1 Sextus sentent. 266 Elter Const. apost. II 25, 1. Eine volle Parallele zu unsrer Stelle liefert aber Barnab. epist. 19 8 κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῇ πλησίον σου καὶ οὐκ ἔραῖς ἴδια εἶναι. Wer dies für eine Nachahmung unserer Galaterstelle ansieht, wird es dann als ältesten Kommentar nicht gering bewerten. Dass τὰ ἀγαθὰ nicht einfach 'die irdischen Güter' heisst, so wenig wie v. 10 τὸ ἀγαθόν so zu übersetzen ist, versteht sich: ebenso heisst z. B. auch χάρις II Cor 8 6 oder κοινωνία II Cor 9 13 nicht 'die Kollekte', aber in allen den Fällen ist die Sache gemeint: über diese euphemistischen Umschreibungen s. zu II Cor 8 6. Fasst man den Satz von Gemeinschaft in geistigen Gütern, so ist der Lernende als Subjekt verwunderlich, und der Zusammenhang mit v. 10 geht verloren. Dunkel bleibt uns aber bei jeder Erklärung der spezielle Anlass, der Paulus zu dieser Ermahnung getrieben hat: hier fehlt uns wieder die Kenntnis der Vorgänge innerhalb der galatischen Gemeinden. 7 μὴ πλανᾶσθε wie ἰδοὺ fast eine Interjektion: s. zu I Cor 6 9. μυκτηρίζειν ist das Naserümpfen als Zeichen der Verachtung: wohl eine sprichwörtliche Wendung, wie auch I Cor 15 33 eine solche durch μὴ πλανᾶσθε eingeleitet wird. Sinn: Gott ist ein gerechter Vergelter, wie Paulus sofort ausführt. Mit dem gleichen Bilde vom Säen und Ernten fordert er auch II Cor 9 6—10 die Korinther zur Beteiligung an der Kollekte auf: hier wird im Anschluss an das vorhin behandelte Thema von einem Säen auf Fleisch und auf Geist gesprochen, aber

9 wird vom Geist das ewige Leben ernten. Lasset uns im Gutes tun nicht müde werden: denn zur rechten Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht (vorher) schlaff werden! Darum also, so lange wir Zeit haben, lasset uns Gutes tun an allen, am meisten aber an des Glaubens Genossen!

11 Seht, mit welch' grossen Buchstaben ich euch schreibe mit meiner

jetzt mit der Zuspitzung: der Aussaat wird der Lohn entsprechen. 9 Daraus ergibt sich die Mahnung zum unermüdlichen Gutes tun, weil es belohnt werden wird. τὸ καλὸν wie v. 10 τὸ ἀγαθόν nicht allgemein 'sittlich handeln', sondern 'dem Nächsten Gutes antun'. 10 οἰκεῖος oft 'der Verwandte', in welchem Sinne wird bestimmt durch einen Genetiv οἱ οἰκεῖοι τοῦ σπέρματος σου 'deine Blutsverwandten' Barnab. epist. 33 nach Js 587, so hier οἰκεῖοι τῆς πίστεως, wo πίστις = 'Christentum'. Die Ermahnung ist am Ende also etwas weiter gefasst, als am Beginn v. 6, wo nur von Gutes tun gegenüber dem Lehrer die Rede war. Der Schluss v. 11—18 ist, wie die ersten Worte zeigen, eigenhändig von Paulus geschrieben s. zu I Cor 1621. Auch Augustin diktierte seine Briefe (s. z. B. epist. 40, 8 *cum ista dictarem*), aber aus epist. 146 (auch in de gestis Pelagii 27, 52: eingeleitet mit den Worten *eaque intentione dictata est*) lernen wir, dass auch er gelegentlich den Gruss eigenhändig schrieb: unsere Handschriften schliessen den Brief *et alia manu: memor nostri incolumis domino placeas, domine dilectissime et desiderantissime frater*. Diese *alia manus* kann nur die Augustins sein. vDobschütz zu II Thess 317 verweist auf einen Brief des Pompejus, von dem Cicero ad Atticum VIII 1, 1 spricht *in extremo ipsius manu*, Deissmann Licht v. Osten 1055 nach Dziatzko Pauly-Wissowa Realencycl. III 839 zitiert Julius Victor (rhet. lat. min. p. 44827 Halm) *observabant veteres, carissimis sua manu scribere vel plurimum subscribere*. So wird das ἔγραψα als Praeterritum des Briefstils zu fassen sein und die Worte von v. 11 an bezeichnen: ebenso ist wohl das ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ Phm 19 ganz eng zu begrenzen. Aber die Möglichkeit, dass Paulus den ganzen Brief mit ἔγραψα als eigenhändig geschrieben bezeichne (Zahn), ist schlechterdings nicht zu bestreiten, auch kann Paulus etwa bei 52 oder 66 damit begonnen haben. Für die Empfänger, die ja des Paulus Hand sahen, war das ἔγραψα jedenfalls unmissverständlich. πηλίκους von der Form: er schrieb mit grossen Zügen und lächelt hier über seine ungelenke Schrift. Ob noch ein besonderer Gedanke dahinter steckt, ist schwer zu sagen. Paulus »macht darauf aufmerksam, wie grosse Mühe er es sich hat kosten lassen« (Zahn). »Grosse Buchstaben imponieren den Kindern; als seine lieben unverständigen Kinder behandelt Paulus die Galater, wenn er ihnen im Scherze zutraut, dass doch wenigstens die grossen Buchstaben einen Eindruck auf sie machen müssen« (Deissmann Bibelstudien 264). »Diese kräftige Schrift, meint er ironisch, wird seinen Mahnungen Nachdruck verleihen« (Bousset). »Dieser Schluss unsers Briefs aber, weil dessen Hauptgedanken noch einmal mit aller Schärfe zusammendrängend, sollte als so besonders wichtig den Lesern in die Augen fallen, dass er ihn von 611 an mit recht grossen Buchstaben schrieb« (Siefert, aber mit unzutreffenden Belegen: man könnte auf die Aktenstücke hinweisen, in denen »die richterlichen Reden in grossen Buchstaben geschrieben sind, so dass sie deutlich hervortreten, die Parteidreden dagegen in kleineren Buchstaben« wie in Pap. Lips. 38 Taf. vgl. Wilcken zum alexandr. Antisemitismus Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 27 nr. 23 S. 8333): aber die 'grossen Buchstaben' sind auf alle Fälle identisch mit τῇ ἐμῇ χειρὶ, der Hand-

Hand! Alle, die eine Rolle vor Menschen spielen wollen, die zwingen 12  
 euch zur Beschneidung, nur damit sie nicht durch das Kreuz Christi  
 verfolgt werden. Denn (sie) die Beschnittenen selber beobachten das 13  
 Gesetz ja gar nicht, sondern sie wollen (nur) eure Beschneidung, damit  
 sie sich eures Fleisches rühmen können. Ich aber will mich nimmer- 14  
 mehr eines andern rühmen als des Kreuzes unseres Herrn Jesu Christi,  
 durch welches mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt. Denn 15  
 weder Beschneidung ist etwas noch Unbeschnittenheit, sondern (es ist)  
 eine neue Schöpfung. Und die nach dieser Richtschnur wandeln — 16  
 Friede über sie und Erbarmen, über das Israel Gottes.

In Zukunft schaffe mir keiner mehr Mühe: denn ich trage die 17  
 Malzeichen Jesu an meinem Leibe.

schrift des Paulus. 12 εὐπροσωπεῖν sonst noch nicht nachgewiesene korrekte  
 Bildung von εὐπρόσωπος: 'eine gute Rolle (πρόσωπον) spielen', ἐν σαρκί wie  
 v. 13 und II Cor 11 18 καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα 'innerhalb des Gebietes der  
 σάρξ', d. h. irdischer, ungöttlicher Rücksichten. Das Verhältnis der Sätze  
 ist umgekehrt, denn Paulus meint: 'alle die euch zur Beschneidung raten,  
 wollen nur εὐπροσωπήσαι ἐν σαρκί'. τῷ σταυρῷ dat. causae wie Rom 11 20. 30  
 Blass § 38, 2. Dieser Satz erläutert den dunkleren Spruch 5 11: die Juda-  
 isten fürchten Verfolgungen, wenn sie das Kreuz Christi als einzigen Heils-  
 grund bekennen, weil dies nach I Cor 1 23 ein σκάνδαλον für die Juden ist.  
 »Dass diese Leute sich noch zu dem gekreuzigten Christus bekennen, ist  
 hier wie überall (2 21 5 2) vorausgesetzt« (Zahn), aber sie wünschen durch  
 ihre Forderung der Beschneidung den Gegensatz zum Judentum möglichst  
 zu verwischen, in der Hoffnung, dann nicht von diesem verfolgt zu werden.  
 13 οἱ περιτεμνόμενοι SACD oder οἱ περιτεμνόμενοι BL sind 'die im Zustande der  
 Beschneidung befindlichen' d. h. die Judaisten, von denen in diesem Zusammen-  
 hang allein die Rede ist; auf die Volljuden blickt Paulus hier nicht;  
 mit ihrer Gesetzespredigt ist es ihnen gar nicht ernst (Gegensatz 5 3), wor-  
 aus folgt, dass sie nicht durch den Blick auf Gott, sondern durch den auf  
 Menschen, d. h. die Juden, veranlasst ist. ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί wohl bewusst  
 doppelsinnig gesagt: = 'eines äusserlichen Sieges über euch' und 'der Ope-  
 ration an eurem Leibe'. 14 δι' οὗ als Mittel muss auf das Todeswerkzeug, den  
 σταυρὸς Χριστοῦ gehen, nicht auf Χριστός, für welchen ἐν ᾧ die passende  
 Beziehung herstellen würde. Gedanke wie 2 20. κόσμῳ = νόμῳ (Rom 7 4. 6)  
 = ἀμαρτία (Rom 6 11). 15 Der 5 6 und I Cor 7 19 ähnlich wiederkehrende  
 Spruch wird in dem Zitatverzeichnis des Euthalius (Zacagni Collect. vet.  
 p. 561 vSoden Schriften des N. T. I 660) als Zitat Μουσέως ἀποκρύφου be-  
 zeichnet: Syncellus I 48 Dind. und Photius quaest. ad Amphiloch. 151 (183)  
 schreiben ihm das nach: eine wertlose Weisheit, da diese Listen von Euthalius  
 in der zweiten Hälfte des VII Jahrhundert verfasst sind: er mag die Stelle  
 in die Assumptio Mosis interpoliert gefunden haben. Oder er las in einem  
 Mosesapokryphon, dass ein Proselyt, der Jude werde, ein neues Geschöpf  
 בריאה חדשה werde (Wettstein zu II Cor 5 17, der auch Jer 38 22 [hebr. 31 22]  
 vergleicht, bringt Belege aus Bereschit rabba zu Gen 12 2 (S. 177 Wünsche)  
 12 5 (S. 180 W.) 39 84 2 u. a. vgl. auch Schoettgen horae I 704 f.). Mög-  
 lich ist auch, dass dem Paulus durch diese rabbinische Sprechweise der Aus-  
 druck καινὴ ἀτίσις eingegeben worden ist, aber das ganze Wort ist so echt  
 paulinisch, dass es geradezu als knappe Zusammenfassung eines Hauptge-  
 dankens seiner Predigt gelten kann. Er nennt es selbst v. 16 den καινών



18

Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste, Brüder!  
Amen!

für das Leben des wahren (Rom 9 6) Israel. Der Satz καὶ ἐπὶ τὸν Ἰ. ist erläuternde Ergänzung zu αὐτοῖς. 17 Und nun zuletzt ein seltsames Wort: quält mich nicht weiter, ich trage Christi Male an meinem Leibe! τοῦ λοιποῦ kann vom Leser nicht anders als adverbial (WSchmid Atticismus II 126 III 135) gefasst werden, und warum soll Paulus denn nicht sich fernere Belästigungen von den Judaisten und den Ungetreuen in der Gemeinde — von etwas anderem kann es doch hier nicht (miss)verstanden werden — verbiten? Zahns Beziehung auf τοῦ λοιποῦ Ἰσραὴλ = 'von dem Israel κατὰ σάρκα' ist künstlich. Der weitere Gedanke ist unzweifelhaft verwandt mit II Cor 4 10 Rom 8 17 Phil 3 10 Col 1 24. Dass στίγματα die Brandmale von Verbrechern, entlaufenen Sklaven u. dgl. bedeutet (Belege bei Wettstein) gibt hier kein tertium comparationis. Eher könnten die Tätowierungen mit Götternamen und -emblem in Betracht kommen: Sieffert führt Lucian de dea Syria 59 für Assyrier an; ferner Herodot II 113, wo von ägyptischen Sklaven die Rede ist, die sich in den 'Herakles'tempel flüchten und dort als Eigentum der Gottheit durch ein Brandmal kennzeichnen lassen, wie bei Plutarch Lucullus 24 von den persischen Rindern der Artemis erzählt wird, welche durch ein Brandmal als göttliches Eigentum gezeichnet waren. Nach III Macc 2 29 liess Ptolemaeus IV Philopator zwangsweise den Juden das Epheublatt des Dionysos einbrennen, was durch Philo de monarch. 58 p. 221 M. illustriert wird; dazu vgl. Ps. Salom. 15 8. 10 Apoc 13 16. 17 14 9 ff. 16 2 19 20 20 4 resp. 14 1 7 2 ff. 9 4. Weiteres bei Cumont Textes et monum. Mithr. I 319 Anrich Mysterienwesen 123. Dann würde sich Paulus als Eigentum des κύριος Ἰησοῦς bezeichnen. Deissmann Bibelstudien 270 weist auf einen bilinguen (griech.-demotischen) Leidener Papyrus hin, dessen griechischer Text lautet Μὴ με δίωκε ὁδε. ανοχ | παπιπετ[ου] μετουβανες · | βαστάζω τὴν ταφὴν | τοῦ Ὀσίρεως καὶ ὑπάγω | καταστήσαι αὐτὴν ἐς | Ἀβιδος, καταστήσαι εἰς Τάστας καὶ καταθέσθαι | εἰς [Ἀλ]χας· ἐάν μοι ὁ θεῖνα | κόπους παράσχη προσρέψω αὐτὴν αὐτῷ. D. h. *Verfolge mich nicht, X. Ich bin Papipetu Metubanes. Ich trage den Sarg des Osiris und gehe hin, ihn in Abydos beizusetzen, ihn in Tastas (= Ruhestatt) beizusetzen und in Alchas (= ewige Wohnungen) zu bestatten. Wenn mir N. N. Mühen bereitet, werde ich ihn (= den Sarg) gegen ihn werfen* (lies προστρέψω oder προσρίψω). Wie das Tragen des sargförmigen Amuletts diesen Aegypter gegen das κόπους παρέχειν des Widersachers schützt, so weise hier Paulus auf die στίγματα Jesu als Schutzwehr hin. Möglich ist eine solche Beziehung, aber doch nicht als 'lächelnde Mahnung' wie Deissmann meint, sondern als tieferntes Wort: aber verstehen lässt es sich auch ohne jeden Nebensinn. Die στίγματα Ἰησοῦ sind die Narben, die er in den Verfolgungen um Jesu willen analog dem Leiden Jesu (als συμπάσχων Rom 8 17) erlitten hat: vgl. II Cor 4 10 Phil 3 10.

# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT

W. BAUER M. DIBELIUS H. GRESSMANN W. HEITMÜLLER E. KLOSTERMANN  
E. PREUSCHEN L. RADERMACHER P. WENDLAND H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

---

## DRITTER BAND

# DIE BRIEFE DES APOSTELS PAULUS

## II

## DIE NEUN KLEINEN BRIEFE

ERKLÄRT VON

LIC. DR. MARTIN DIBELIUS

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1913

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN



## INHALT

	Seite
An die Thessalonicher I . . . . .	1
An die Thessalonicher II . . . . .	25
An die Philipper . . . . .	44
An die Kolosser . . . . .	65
An die Epheser . . . . .	95
An Philemon . . . . .	126
An Timotheus I . . . . .	133
An Timotheus II . . . . .	182
An Titus . . . . .	204
Nachträge und Berichtigungen . . . . .	221

## VERZEICHNIS DER EXKURSE

### I THESSALONICHER

Versicherung der Fürbitte für den Adressaten 2. Apologie des Paulus 8. Stilistischer Charakter des Briefteils 12—216 10. Wie ist die 1. Person Pluralis in I Thess zu verstehen? 11. παρουσία 12. Paränese c. 4 15. Auferstehungsglaube des Paulus 21.

### II THESSALONICHER

Das historische Verständnis apokalyptischer Termini 29. Veränderung der traditionellen Züge unter dem Einfluß von Zeitereignissen 30. Der Antichrist 32. Verhältnis von 2 13—17 zu I Thess 35. Verhältnis von 3 6—16 zu I Thess 38.

### PHILIPPER

Ἐπίσκοπος 44. Διάκονος 45. Prätorium 47. Anschauung vom Leben nach dem Tode 51. Demut des präexistenten Christus 53. Christologie 55. Genesis des paulinischen Evangeliums 59.

### KOLOSSER

Christologie 69. Christus als Weltschöpfer und Weltseele 71. Das Heilswerk Christi 73. Christusleiden 75. Σταγχείον 78. Vollendung in Christus 82. Die Irrlehrer von Kolossae 85. Haustafeln 91.

EPHESER

Adresse des Epheserbriefes 96. Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις 97. Stil und Inhalt des Proömiums von Eph 99. Rückblick auf c. 1—3: 109. Verwandtschaftsverhältnis zwischen Col und Eph und Echtheit des Eph 113. Rückblick auf 4<sup>25</sup>—5<sup>14</sup>: 119. Die Waffenrüstung des Frommen 122.

I TIMOTHEUS

Der literarische Charakter der Pastoralbriefe 134. Briefsituation in I Tim 140. Ὑγιαίνειν und ὑγιής 144. Der Kriegsdienst des Frommen 148. Gebet für die heidnische Obrigkeit 151. Anweisung für die Frauen 157. Pflichtenlehren 158. Die Stellung des Bischofs in den Past 161. Verhältnis von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος 162. Die Irrlehrer der Past 166. Handauflegung 169. πρεσβύτερος 174.

II TIMOTHEUS

Σωτήρ 184. Ἐπιφάνεια 186. Situation des II Tim 201. Die Personalangaben in II Tim 202.

TITUS

Die soteriologischen Termini von Tit 212. Wiedergeburt 215. Situation des Tit 218.

VERZEICHNIS DER BEILAGEN

	Seite
1—11. Urteile der Antike über die Juden . . . . .	40
12. Diodor IV 3 über ἐπιφάνεια und παρουσία des Dionysos . . . .	41
13. Inschrift von Epidauros über eine Parusie des Asklepios . . . .	41
14. Persische Auferstehungsvorstellung nach Bundehesh 31 . . . .	42
15. Grabinschrift aus Thessalonich . . . . .	43
16. Hermes Poimandres 8: die Welt als δεύτερος θεός . . . . .	131
17. Philo de opif. mundi 20 ff.: der κόσμος νοητός ist θεοῦ λόγος .	131
18. Grabschrift der Apphia aus Kolossae . . . . .	132
19. Plinius epist. IX 21. 24: Fürbitte und Dank für einen Libertus	132
20. Isocrates ad Nicoclem 40 f. Verallgemeinerte Paränese . . . .	220
21. Ps. Isocrates ad Demonium 44. Verallgemeinerte Paränese . .	220
22. Onosander de imperat. off. 1 Feldherrnspiegel . . . . .	220



## AN DIE THESSALONICHER I

### INHALTSÜBERSICHT

#### Eingangsgruß 1 1.

Danksagung 1 2. 3. Kurze Erinnerung an die bisherigen Beziehungen zwischen Autor und Lesern: unsere Predigt war wirkungskräftig 1 4. 5; euer Verhalten ist ein Vorbild geworden und wird überall gerühmt 1 6—10. Ausführlichere Erinnerung: wir haben in Mission und Seelsorge danach gestrebt, Gott zu gefallen und euch unsere Liebe zu beweisen 2 1—12; ihr habt die Predigt als Gotteswort angenommen und seid, was die Verfolgungen anlangt, den palästinensischen Gemeinden nachgefolgt, die von den aller Welt feindlichen und dem göttlichen Zorn verfallenen Juden bedrängt werden 2 13—16.

In Sehnsucht nach euch habe ich den Timotheus abgeschickt 2 17—3 5; nun, da er angelangt ist, freue ich mich seiner Nachrichten 3 6—10; Gott möge mich zu euch führen und euch in der Liebe wachsen lassen 3 11—13.

Ich ermahne euch, im Wandel immer vollkommener zu werden, Unzucht und Habsucht zu meiden, in Bruderliebe und ruhige Arbeit eure Ehre zu setzen 4 1—12.

Ueber das Schicksal der Entschlafenen kann ich euch mit einem Herrnwort trösten: Sie werden bei der Parusie auferstehen und wir wie sie werden dann allezeit mit dem Herrn leben 4 13—18; aber der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht, also laßt uns wachsam sein 5 1—11.

Allgemeine Ermahnungen für das Gemeindeleben 5 12—18; besondere Weisungen im Hinblick auf die pneumatischen Wirkungen 5 19—22; Schluß mit Grüßen und Wünschen 5 23—28.

LITERATUR: Neue Bearbeitung der beiden Thessalonicherbriefe durch VON DOBSCHÜTZ in MEYERS Kommentar X<sup>7</sup> 1909; daneben wird auch die frühere Bearbeitung weitergeführt, die in psychologischer Exegese den Ausgleich zwischen historisch-kritischer und praktisch-kirchlicher Erklärung anstrebt: BORNEMANN in MEYER X<sup>5. 6</sup> 1894. PWSCHMIEDEL im Handkommentar II 1<sup>2</sup> 1892, WLUEKEN in Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt für die Gegenwart erklärt<sup>2</sup> 1908 und WOHLLENBERG im Komm. z. N. T. herausg. von THZAHN XII<sup>2</sup> 1909 behandeln gleichfalls beide Briefe. Wertvolle Belege aus den Papyri und Inschriften bringt GMILLIGAN, St. Pauls Epistles to the Thessalonians The Greek text with introduction and notes, London 1908. Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief, von PSCHMIDT (Basel), Berlin 1885. Zum Text s. ZIMMER, Der Text der Thessalonicherbriefe, Quedlinburg 1893.

Kopfleiste: Thessalonich vom Meere aus.



- 1 Paulus und Silvanus und Timotheus der Thessalonichergemeinde (die) in Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus (ist): Gnade mit euch und Friede.
- 2 Wir danken Gott immer euer aller wegen, wenn wir (euch) bei
- 3 unsern Gebeten erwähnen, da wir beständig gedenken an das Glaubenswerk, das liebevolle Mühen, das beharrliche Hoffen bei euch (als Angehörigen) unseres Herrn Jesu Christi vor Gottes unseres Vaters

■ 1 Die Eingangsformel von I Thess unterscheidet sich in Einzelheiten von den anderen uns bekannten paulinischen Briefanfängen. Neben Paulus und Timotheus wird hier unter den Absendern der Act 16—18 als Σιλᾶς auftretende Arbeitsgenosse genannt, und zwar mit seinem für die hellenistische Welt geltenden Namen Σιλουανός (DG haben die in den Papyri häufige Form Σιλβανός s. BGU III 799. 922. 928 P. Oxy. I 43 [verso III 30 V 2] 52 5). Ueber den Anteil der Mitabsender am Brief s. Exkurs zu 2 18. Die Bezeichnung der Adressaten ist hier formal reicher als in I II Cor; inhaltlich ist ἡ ἐκκλ. ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰ. Χρ. gleichbedeutend mit ἡ ἐκκλ. τοῦ θεοῦ. Die Gemeinde soll durch beide Wendungen als christlich bezeichnet werden; in I II Thess geschieht das durch die bekannte von Paulus „unter Benutzung eines vorhandenen Sprachgebrauchs“ geschaffene Formel mit dem lokalen ἐν, die engste Vereinigung mit der Gottheit ausdrückt s. Deißmann Die neueste Formel „in Christo Jesu“. Ueber ἐκκλησία s. zu I Cor 11, über den — in I Thess auffällig kurzen Gruß — s. zu Rom 11. 2 Die in den meisten paulinischen Briefen dem Gruß folgende Danksagung ist hier mit der Erwähnung des regelmäßigen Gebets verbunden, in dem Paulus der Gemeinde gedenkt.

Die VERSICHERUNG DER FÜRBITTE FÜR DEN ADRESSATEN im Briefeingang findet sich häufig im antiken Brief. Inwieweit diese Gewohnheit wirklich fromm, inwieweit sie nur höflich ist, läßt sich gerade beim unliterarischen Privatbrief schwer entscheiden. In diesen Versicherungen kehren gewisse Wendungen formelhaft, mitunter leicht variiert, wieder, z. B. BGU III 846 τὸ προσκύνημά σου [ποι]ῶ κατὰ αἰκάστην ἡμαίραν παρὰ τῷ κυρίῳ [Σαρ]άπειδει, ähnlich BGU I 333 III 714. 775. 827. 843. 845 Lietzmann Griech. Papyri<sup>2</sup> n. 2. 9; niemals im Neuen Testament; ferner εὐχομαι mit Inf. BGU I 164 πρὸ τῶν ὄλων [ἐρρ]ῶσθαι σε εὐχομαι μετὰ τῶν σὼν πάντων, ähnlich BGU I 27. 38. 276. 332 II 423 Lietzmann n. 1. 8. 9 s. III Joh 2 — doch ist diese Formel wohl nicht immer auf Gebet zu deuten, weil sie häufig neben anderer Fürbittenversicherung steht (s. P. Par. 18); endlich die Formel unseres Briefes μνηστὴν ποιεῖσθαι BGU II 632 μνῆαν σου ποιούμενος παρὰ τοῖς [ἐν]θάδε θεοῖς P. Lond. XLII Bd. I S. 30, s. auch Phil 1 4 Eph 1 16 II Tim 1 3. Der Sinn der Verbindung dieser Formel mit der Danksagung ist wohl dieser: „ich bekomme immer neuen Anlaß zum Danken, wenn ich euer in meinem täglichen Fürbittengebet gedenke“. So wird die formelhafte Wendung in den Zusammenhang lebendigen Gebetsverkehrs mit Gott gestellt.

3 begründet diese Gebetserwähnung in einer reichen, das christliche Leben der Gemeinde rühmenden Wendung — μνημονεύοντες bezieht sich also auf die Erinnerung, nicht auf das Gebet: darum ist es nicht mit ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ zu verbinden. Das christliche Leben wird mit der Trias „Glaube-Liebe-Hoffnung“ beschrieben. Daß hier wirklich eine triadische Formel vorliegt, d. h. daß Paulus oft, wenn er zwei Glieder erwähnt, unwillkürlich auch das dritte nennt, beweisen I Thess 5 8, wo die ἀγάπη die zweigliedrige bildliche Wendung stört, und I Cor 13 13 (s. auch Col 1 4 f.), wo das „Bleiben“ der Hoffnung zu Bedenken Anlaß gibt s. z. St. Es ist möglich, daß die

Angesicht. Wir wissen ja, von Gott geliebte Brüder, von eurer Erwäh-  
lung: daß (nämlich) unsere Predigt zu euch kam nicht nur in Worten,<sup>5</sup>  
sondern auch in Kraft und in heiligem Geist und in voller Zuversicht-  
lichkeit — wie ja (auch) ihr wißt, wie unser Auftreten geschah bei euch

Trias dem Paulus schon als Formel überliefert wurde und somit den spärlichen Zeugnissen vorpaulinischen Christentums einzureihen ist. Vgl. auch den Gebrauch der Trias Barn. 14 Polyc. ad Phil. 32.3 und besonders Macarius Hom. 37<sup>1</sup> Migne gr. 34, 749 D ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος: ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα. Daß diese Trias bei den Lesern (ὡμῶν Genit. subj.) nicht nur in der Gesinnung, sondern auch in den Taten zum Ausdruck kommt, deutet Paulus mit den drei parallelen Worten ἔργον, κόπος und ὑπομονή an. Alle drei haben aktiven Charakter: ἔργον charakterisiert den Glauben als Gnadengabe, durch die das Unmögliche möglich gemacht wird (s. I Cor 12<sup>9</sup> 13<sup>2</sup>. 13 und Exkurs zu Rom 4 25 h); κόπος bezeichnet die mühevollen Liebesarbeit (s. κοπιᾶν 5 12; Illustration dazu Act 20<sup>35</sup> Rom 16<sup>6</sup>. 12 I Cor 16<sup>16</sup> vgl. εἰς διακονίαν 15), ὑπομονή ist Heroismus (IV Macc 1 11 θαυμασθέντες γὰρ ἐκεῖνοι οὐ μόνον ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἐπὶ τῇ ἀνδρίᾳ καὶ ὑπομονῇ, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν αἰκισαμένων und öfter). Durch Ἰησοῦ Χριστοῦ werden Glaube, Liebe, Hoffnung in Beziehung zu Christus gesetzt; die übliche Fassung der Worte als Gen. obj. wird aber diesen wie anderen verwandten Genitiven nicht gerecht; an unserer Stelle paßt sie schon wegen ἀγάπη nicht. Die Fragestellung, ob Gen. obj. oder subj., belastet zudem diese dem Paulus geläufigen genitivischen Wendungen mit Reflexionen, die dem Autor im Moment des Diktierens sicher fern liegen. Endlich aber entspricht keine der bei dieser Fragestellung möglichen Antworten dem Wesen der paulinischen Frömmigkeit. Diese besteht nicht im Denken und Handeln wie Christus (Gen. subj.) oder gegen Christus (Gen. obj.); sondern der Christ lebt, denkt, handelt in engster Gemeinschaft mit Christus; darum sagt Paulus statt „eure Liebe“: „eure Christusliebe“ d. h. ἡ ἀγάπη τοῦ ἐν ὑμῖν ζώντος Χριστοῦ. Ihren Abschluß erreicht die Wendung aber erst im Hinweis auf Gott; Paulus liebt es, einen Gedanken bis zum Ursprung oder Ziel in Gott zu verfolgen s. II Cor 5 18. 4 Es folgen zwei an die Gründung der Gemeinde erinnernde Meditationen, die eine andeutend 14—10, die andere ausführend 21—16, beide geteilt nach dem Schema: wir — ihr; die Cäsuren liegen vor 16 und 213. — Zu der feierlichen Anrede (ähnlich II 2 13) s. neben Sir 45 1 auch Dittenberger Or. inscr. I 90 3 f. Πτολεμαίου αἰωνοβίου ἡγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ. ἐκλογή wird meist im Anschluß an den LXX-Gebrauch von ἐκλέγεσθαι auf den übergeschichtlichen Akt bezogen: „wir wissen: ihr seid erwählt“ (Lueken); dann würde ὅτι die Begründung dazu einführen. Da jedoch Paulus erst mit v. 6 zu schildern beginnt, wie die Leser sich damals als Erwählte zeigten, v. 4 und 5 aber seines Erfolges bei der Mission gedenkt, so liegt es nahe, ἐκλογή auf den geschichtlichen Akt zu deuten, also ungefähr = κλήσις s. II Petr 1 10 (Wohlenberg). 5 Der ὅτι-Satz bietet in diesem Fall die Erläuterung zu ἐκλογή. ἐν πν. ἀγίῳ κτλ. im Sinne von I Clem. 42 3, wo die siegesgewisse Stimmung der Apostel beschrieben wird: μετὰ πληροφίας πνεύματος ἀγίου ἐξῆλθον. Den Schluß dieser Erinnerung an die Arbeit des Paulus macht ein Appell an das Gedächtnis der Leser, wie er ähnlich Kap. II einleitet und durchzieht 21. 2. 9. 10. 11. In ἐν ὑμῖν δι' ὑμᾶς haben wir ein σχῆμα λέξεως zu sehen, wie es Paulus häufig gebraucht, ein der Rhetorik entstammendes Spiel mit Präpositionen: das auffüllende δι' ὑμᾶς ist aus formalen Gründen

- 6 (und) euch zuliebe. Und ihr leistet uns Nachfolge und dem Herrn, indem ihr in großer Bedrängnis euch das Wort mit vom heiligen Geist  
 7 (geschenkter) Freude zu eigen machtet, sodaß ihr ein Vorbild für alle  
 8 Gläubigen in Mazedonien und Achaja wurdet. Denn von euch aus ist das Wort des Herrn nicht nur in Mazedonien und Achaja erklungen — nein, allerorten ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, so daß

dem ἐν ὑμῖν hinzugefügt; natürlich ist das formale Spiel nicht bis zur Sinnlosigkeit getrieben; die Präpositionshäufung ist nur sachlich nicht notwendig. Weitere Beispiele Rom 8 3 II Cor 1 11 7 12 8 7. Verwandt ist der rhetorische Wechsel der Präposition im Kompositum I Cor 2 13—15 συνκρίνειν-ἀνακρίνειν s. II Cor 1 13 10 12, wo sich die Wahl der Verba zum guten Teil aus dem „Zwang der Responsion“ erklärt. S. auch P. Oxy. VII 1062 αὐ[τ]ὴν δέ σου τὴν ἐπιστολὴν πέμψω διὰ Σύρου ἵνα αὐτὴν ἀναγνοῖς νήφων καὶ σαυτοῦ καταγνοῖς. Auf ein gutes Beispiel bei Plato macht mich Ed. Norden aufmerksam: Symp. 208 CD, wo Diotima spricht ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί: ἐτοιμοὶ εἰσιν . . . ὑπεραποθνήσκειν. ἐπεὶ οἱ σὺ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθάνειν ἄν, ἢ Ἀχιλλεῖα Πατρόκλῳ ἐπαποθάνειν, ἢ προαποθάνειν . . . Κόδρον ὑπὲρ τῆς βασιλείας τῶν παίδων. Verwandt ist endlich der für den Sinn unwesentliche, rein rhetorische Wechsel der Präposition Rom 3 30 ἐκ πίστεως-διὰ τῆς πίστεως s. I Cor 12 8 f. II Cor 3 11. Die Erkenntnis solcher Formalien hält die Exegese von dem fruchtlosen Bemühen ab, sachliche Gründe für rhetorische Verzierungen zu finden.

6 Um die Korrespondenz zwischen dem Auftreten des Apostels und dem Verhalten der Thessalonicher hervorzuheben, bezeichnet Paulus die Leser als μιμηταὶ ἡμῶν. μιμεῖσθαι steht häufig im ethischen Sinn und zwar in abgeblaßterer Bedeutung als unser „nachahmen“ s. Ps.-Phokylides 77 μὴ μιμοῦ κακότητα. Bei καὶ τοῦ κυρίου liegt die Beziehung auf Jesu Erdenleben nicht nahe, denn erstens ist Paulus überhaupt sparsam mit solchen Reflexionen, und zweitens ist Jesus kein Vorbild für die Annahme des Evangeliums; der zweite Grund verbietet es auch, an den im Himmel thronenden Herrn zu denken. Dagegen paßt ausgezeichnet die Beziehung auf den in Paulus wohnenden Christus (s. II Cor 13 3 Gal 2 20): dann ist καὶ τοῦ κυρίου Selbstkorrektur zu ἡμῶν im Sinn von I Cor 15 10 und fast gleichbedeutend mit οὐκ ἡμῶν δὲ ἀλλὰ τοῦ κυρίου ἐν ἡμῖν. Die Pointe von v. 6. 7 liegt in der Gegenüberstellung von ὑμεῖς μιμηταὶ ἐγενήθητε und ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον: die Nachfolger werden wieder andern zum Vorbild. Von der θλίψις erzählt 2 14. Paradoxe Antithesen wie θλίψις und χαρά verwendet Paulus gern s. II Cor 7 4 und nicht nur aus rhetorischen Gründen: er hat die Paradoxie des Christenlebens in diesem Aeon reichlich erfahren und nachdrücklich betont s. I Cor 4 11—13 II Cor 4 7 ff., 6 9 f.

7 Bei Mazedonien und Achaja denkt Paulus zuerst an die Stationen seiner Reise Philippi, Beröa, Athen, Korinth. Daß er die Provinzen nennt, obwohl das Stadtgebiet von Athen nicht zur Provinz gehört, darf nicht wunder nehmen: er liebt es, die Stätten seiner Wirksamkeit nach Provinzen zu bezeichnen (Gal 1 21 Syrien und Cilicien = Antiochia und Tarsus), und in der Tat zeigt z. B. v. 8, wie das an einer Stelle vom Apostel entzündete Feuer die ganze Provinz zu erhellen beginnt: es gibt auch außerhalb seiner Reisestationen bereits „Gläubige“ in beiden Provinzen.

8 Was Paulus mit λόγος τοῦ κυρίου meint, ist klar: das Evangelium, das er mit den von ihm aus der Sprache der Urgemeinde übernommenen technischen Ausdrücken εὐαγγ. τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, λόγος τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου bezeichnet. Dieser technische Gebrauch macht die vielverhandelte Frage, ob Gen. subj. oder obj., mindestens für Paulus überflüssig: sakrale



wir nichts (mehr) zu erzählen brauchen; denn (die Leute) berichten 9 selbst unsre eigene Geschichte: welche Aufnahme wir bei euch fanden und wie ihr euch von den Götzen zu Gott kehrtet, dem lebendigen und wahrhaftigen Gott zu dienen und seinen Sohn (der) aus den Himmeln 10 (kommt) zu erwarten, ihn, den er von den Toten erweckt hat, Jesus, unsern Retter vor dem künftigen Zorn. Ihr wißt ja selbst, ihr Brüder, 2

Termini werden von dem Gläubigen nicht exegesiert, sondern im Anschluß an die traditionell damit verbundenen Gedankenreihen nachgesprochen. Für Paulus sind die beiden Substantiva schon zu einem unzerlegbaren Terminus zusammengewachsen. Die zweite Hälfte des Verses bringt mit ἀλλὰ ἐν παντί τόπῳ eine Steigerung: sogar über die Grenzen Griechenlands hinaus erstreckt sich — nun freilich nicht die von Thessalonich ausgehende Verbreitung des Evangeliums, sondern nur die Kunde von dem Glauben der Thessalonicher. Paulus, der mit ἀλλ' ἐν παντί τόπῳ gesteigert hat, muß in ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελέλυθεν eine nachträgliche Einschränkung hinzufügen. Wer eine solche — übrigens echt paulinische — Selbstkorrektur hier nicht annehmen will, muß vor οὐ μόνον interpungieren. Freilich enthält ἐν παντί τόπῳ in jedem Fall eine Uebertreibung s. Rom 18 ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Der Christ gebraucht hier eine der Welthöflichkeit geläufige Wendung: vgl. die Inschrift auf der Grabstele einer Frau Seratus, Archiv f. Pap. V 169 Nr. 24, wo es von der sonst unberühmten Frau und ihren Verwandten heißt: ὧν καὶ ἡ σωφροσύνη κατὰ τὸν κόσμον λελάληται (λαλεῖν ‚erzählen‘ wie an unserer Stelle). Zum Stil s. Exkurs zu 216. 9 περὶ ἡμῶν ist im Gegensatz zu αὐτοῖ eingefügt, braucht also die Erklärung von εἰσοδος nicht zugunsten der aktiven Bedeutung zu beeinflussen. εἰσοδος steht 21, wo es sich um die Tätigkeit des Paulus handelt, in aktivem Sinn; hier aber, wo seit v. 6 vom Verhalten der Leser die Rede ist, wird die passive Bedeutung ‚Eingang‘, ‚Aufnahme‘ am Platze sein, und man kann gut mit Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 135<sup>11</sup> die Worte des Empfehlungsbriefs P. Oxy. I 32 vergleichen *ut habeat intr[so]itum ad te*. 9<sup>b</sup>. 10 Die folgenden Worte in ihrer knappen, das Wesentliche der gemeinchristlichen Verkündigung zusammenfassenden Art sind wohl nicht erst ad hoc geschaffen, sondern der Terminologie der apostolischen Mission entnommen. Paulus braucht deswegen hier weder die Predigt gerade in Thessalonich noch einen allen christlichen Missionaren gemeinsamen ‚Katechismus‘ zu zitieren. Der Missionsbetrieb hat dagegen zweifellos zahlreiche prägnante Wendungen produziert und auf unliterarischem Wege fixiert, die einander ähnelten, ohne von einander abhängig zu sein s. die christologischen Aussagen der Acta-Reden. Eine Analogie bietet das Lexikon der philosophischen Wanderlehrer des Hellenismus s. Gerhard Phönix von Kolophon 1909. ἐπιστρέφειν steht hier wie in Acta (dort neben πιστεύειν) technisch für den Uebergang vom Heidentum zum Christentum s. Act 9<sup>35</sup> 11<sup>21</sup> 15<sup>19</sup> 26<sup>20</sup>. Ueber δουλεύειν s. zu δοῦλος Rom 11, über den Stil s. Exkurs zu 216. An der Formulierung fällt auf, daß Christus hier nur mit der Eschatologie in Verbindung gebracht wird. Deshalb eine besondere frühe Entwicklungsstufe paulinischer Lehre hier bezeugt zu finden, ist bedenklich: Paulus steht zur Zeit unseres Briefes, der keineswegs sein erster Brief an eine Gemeinde zu sein braucht, schon recht lange in der Missionsarbeit. Das, was man den unpaulinischen Charakter der Stelle nennen könnte, erklärt sich, wenn man in den Worten gemeinchristliche Terminologie erkennt. II 1 Die ausführliche Meditation 21—16 erinnert zunächst 21—12 an des Apostels Auftreten (εἰσοδος aktivisch s. zu 19) in Thessalonich. οὐ κενή ist nach 15 zu erklären.

2 daß unser Auftreten bei euch nicht kraftlos war, sondern daß wir nach Leiden und Beleidigungen in Philippi, von denen ihr ja wißt, in unserm Gott freien Mut gewannen, die Gottesbotschaft zu euch zu reden in 3 heißem Bemühen. Denn wir predigen nicht von irriger oder sündlicher 4 Gesinnung (geleitet) noch in böser Absicht, vielmehr als die durch Gottes Urteil mit dem Evangelium Betrauten — so reden wir, nicht Menschen 5 zu Gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüft. Denn weder mit höflichen Reden traten wir auf — ihr wißt ja — noch unter einem Vorwand für Bereicherungsgelüste — Gott ist des Zeuge — noch Ruhm bei 7 den Menschen begehend, weder bei euch noch bei andern — und können

2 Wenn nach Act 16 38 f. der Abschied von Philippi dem Apostel auch eine persönliche Genugtuung brachte, so war er doch vorzeitig und schädigte die Sache; Paulus brauchte göttliche Kraft (ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν), um neue παραρησία zu gewinnen. ἀγών, vom Kämpfen in der Schlacht, in der Rennbahn (s. I Tim 6 12 II Tim 4 7 I Clem. 7 1 und Dittenberger Or. inscr. Index s. v. ἀγών) und vor Gericht (P. Oxy. II 237 VIII 17) gebraucht, hat nach dem Kontext hier keine dieser speziellen Bedeutungen; der allgemeine Sinn des Wortes = ‚Anstrengung‘ paßt am besten s. LXX Jes 7 13 ἀγῶνα παρέχειν für תַּלְוֶה, I Clem. 2 4 ἀγὼν ἦν ὑμῖν. 3. 4 soll mit einem allgemeinen und wegen λαλοῦμεν präsentisch zu fassenden Satz bewiesen werden, daß Paulus wirklich als Gottes Gesandter zu den Thessalonichern kam (kettenartiger Anschluß an καλεῖσθαι τὸ εὐ. τ. θ.) παράκλησις ‚Predigt‘ s. Act 13 15 Hebr 13 22. Von den negativen Bestimmungen weist οὐδὲ ἐν δόλῳ unedle persönliche Motive ab, während die beiden anderen den Ursprung und damit den Inhalt der παράκλησις gegen Vorwürfe verteidigen wollen; ἀκαθαρσία steht hier ohne Beziehung auf geschlechtliche Sünden s. vielleicht Barn. 19 4 οὐ μὴ σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν; I Cor 7 14 ist ἀκάθαρτος das Gegenteil von ἅγιος. Es folgt die positive Aussage ‚wir sind von Gott gewählt‘, aber in δοκιμάζειν liegt weder ein Hinweis auf eigene Verdienstlosigkeit noch auf göttliche Vorherbestimmung; es handelt sich wie beim bürgerlichen Amt um die Erwählung, die eine gewisse Prüfung der Fähigkeiten als selbstverständlich voraussetzt. S. z. B. Dittenberger Sylloge<sup>2</sup> I 371 s ff. ἀν[η][ρ] δεδοκιμασμένος τοῖς θεοῖς κριτηρίοις τῶν Σεβαστῶν ἐπὶ τε τῇ τέχνῃ τῆς ἱατρικῆς καὶ τῇ κοσμιότητι τῶν ἡθῶν. 5. 6 werden die Schlußworte von 4 in einer Charakterisierung der apostolischen Arbeit weiter ausgeführt; auf die formale Aehnlichkeit von v. 3 und v. 5. 6 ist also kein Gewicht zu legen. Was oben mit δόλος zusammengefaßt war, wird nun im einzelnen zurückgewiesen: alle die Mittelchen, mit denen die Wanderlehrer der Zeit ihre Gefallsucht, Habsucht und Ruhmsucht zu befriedigen suchten. Vgl. als Illustration dazu Lucian de morte Peregrini 13 (s. auch 16) ἦν τοῖνον παρέλθῃ τις εἰς αὐτοὺς γόης καὶ τεχνίτης ἀνδρῶπος καὶ πράγμασι χρῆσθαι δυνάμενος αὐτίκα μάλα πλούσιος ἐν βραχεὶ ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγγανών. Aelius Aristides ὑπὲρ τῶν τεττάρων vol. 2 p. 401 Dind. wird der heuchlerische Kyniker beschrieben: εἰς τοῦθ' ἤκουσι τῆς σοφίας ὥστ' ἀργύριον μὲν οὐ πράττονται, ἀργυρίου δ' ἀξίως λαμβάνειν ἐπίστανται· κὰν μὲν γε τύχῃ τις ἔλαττον πέμψας, ἐνέμειναν τῷ δόγματι (sie beharren bei der Ablehnung), ἀν δὲ ἀδρότερον τὸ σακκίον αὐτοῖς φανῇ, Γοργόνα Περσεὺς ἐχειρῶσατο (der wie die Gorgo blickende Philosoph ergibt sich drein). Der sog. 38. Diogenesbrief (Epistolographi ed. Hercher p. 253) zeichnet den wahren Kyniker: ἐκόμεζον δέ μοι διὰ ταῦτα οἱ μὲν ἀργύρια, οἱ δὲ ἄξια ἀργυρίου, πολλοὶ δὲ καὶ

doch unser Ansehn geltend machen als Christi Apostel —, sondern gütig traten wir in eurer Mitte auf. Wie wenn eine Mutter ihre Kinder hegt — in solch liebevoller Gesinnung gegen euch wollten wir euch teil-<sup>8</sup> haben lassen nicht nur an der Gottesbotschaft, sondern auch an unserm Herzen, denn ihr wart uns lieb geworden. Denkt doch, Brüder,<sup>9</sup> an unsern Fleiß und Schweiß: schaffend bei Tag und Nacht, um keinem von euch lästig zu fallen — so predigten wir euch die Gottes-

ἐπὶ δειπνον ἐκάλουν, ἐγὼ δὲ παρὰ μὲν τῶν μετρίων ἐλάμβανον τὰ πρὸς τὴν φύσιν ἀποχρῶντα, παρὰ δὲ τῶν φαύλων οὐδὲν προσιέμην, καὶ παρὰ μὲν τῶν ἐπισταμένων μοι χάριν ἐπὶ τῷ καὶ τὸ πρῶτον λαβεῖν καὶ πάλιν ἐλάμβανον, παρὰ δὲ τῶν μὴ ἐπισταμένων οὐκέτι. Und Epiktet rät in dem das Ideal des Philosophen zeichnenden Kapitel III 22<sup>13</sup> (s. Wendland, hellenist. röm. Kultur 48 ff.) dem Schüler: μὴ κοράσιόν σοι φαίνεσθαι καλόν, μὴ δοξάριον, μὴ παιδάριον, μὴ πλακουντάριον. Auch auf jüdischem Boden findet sich Verwandtes z. B. Traktat Derecherez sutta (A. Tawrogi, Der talm. Traktat Derecherez sutta 1885 Kapitel I S. 1: *Gelehrtenart* (wörtl.: Die Wege der Talmide Chakamim) *ist: bescheiden, demütig, gewandt und scharfsinnig sein, Unbill ertragen, bei allen wohl gelitten, selbst im Verkehr mit Hausgenossen herablassend sein, Unrecht meiden, jeden Menschen nach seinen Handlungen beurteilen, zum Wahlspruch haben: „Nicht strebe ich nach Gütern dieser Welt; denn das Diesseits gehört nicht mir.“* In analoger Weise verteidigt Paulus seine Arbeit; er hätte ein Recht gehabt, Ansprüche zu stellen s. Chrys. XI p. 436 BC Montf. εἰκὸς γὰρ τοὺς παρὰ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους ἀποσταλέντας ὥσανει ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ νῦν ἦγοντας πρέσβεις πολλῆς ἀπολαύσαι τιμῆς, aber statt ἐν βάρει trat er ἥπιος auf (die gut bezeugte Lesart νίπιοι ist ein alter Schreibfehler); aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich der Sinn von ἐν βάρει εἶναι ‚Autorität besitzen‘ oder ‚geltend machen‘ (βάρος Einfluß, Gewicht Polyb. IV 32<sup>7</sup> πρὸς τὸ β. τὸ Λακεδαιμονίων). Der Satz schließt nicht mit „, sondern mit ἡ, denn erstens gehören ὡς und οὕτως zusammen, und darum ist der neue Satz mit ὡς zu beginnen; zweitens bringt der folgende Gedankengang eine Ausführung zu ἥπιοι, und es entspricht der kettenartigen Verknüpfung des Ganzen, wenn dies Stichwort am Satzende steht. 7. 8 Das Bild des mütterlichen Hegens der Kinder hat hier keine Beziehung zum mystischen γεννᾶν wie Gal 4<sup>19</sup>. ομειρεσθαι (LXX Job 3<sup>21</sup>, Symm. Ps 62 (63)<sup>2</sup>) bezeichnet jedenfalls die durch das Bild charakterisierte Gesinnung. Das Wort ist entweder Nebenform zu ἰμειρεσθαι = ἐπιθυρεῖν (Chrys.) oder durch Prothesis aus μείρεσθαι entstanden (s. Kühner I<sup>3</sup> 1, 186) oder endlich aus ὁμοῦ εἶρειν gebildet: προσδεδεμένοι ὑμῖν καὶ ἐχόμενοι ὑμῶν (Theophkt.): je nachdem ist der Spiritus zu wählen s. Winer-Schmiedel § 16, 6. εὐδοκοῦμεν oder ἡδοδοκοῦμεν ist Impf. ψυχί, bezeichnet hier das Innere des Menschen nach seiner guten Seite s. ἐκ ψυχῆς Col 3<sup>23</sup> = Eph 6<sup>6</sup>, Jos. Ant. XVII 6<sup>5</sup> πένθος διὰ τοῦ ἔθνους ἅπαντος ἐκ ψυχῆς. 9 κόπος καὶ μόχθος: die Uebersetzung will den Gleichklang zum Ausdruck bringen. νυκτός καὶ ἡμέρας s. zu 3<sup>10</sup>. Der Vers knüpft abermals kettenartig an die letzten Worte von v. 8 an. Auf welche Weise sich der Zelttuchweber Paulus Arbeit verschafft hat, ob er in der Tat „als unselbständiger Lohnarbeiter“ „am Handwerkszeug seines Meisters“ gearbeitet hat (Maurenbrecher in Die Hilfe 1910, 403) ist für diese Station nicht (wie für Korinth) auszumachen. Nach Phil 4<sup>16</sup> scheint der Verdienst nicht ausreichend gewesen zu sein. Zu ἐπιβραρῆσαι: s. Sylloge<sup>2</sup> I 371<sup>13</sup> ff., wo es von einem Arzt heißt: προσενεχθεῖς φ[ι]λανθρώπως πᾶσι τοῖς πολέταις ὥς μηδὲνα ὑφ’ αὐτοῦ παρὰ τὴν ἀξίαν τοῦ καθ’ ἑαυτὸν μεγέθους



10 botschaft. Ihr könnt es bezeugen und Gott, auf welch eine gottwohl-  
 gefällige, gerechte und einwandfreie Weise wir uns (dann) zu euch ge-  
 11 stellt haben, da ihr gläubig (geworden) wart. Wißt ihr doch, daß wir  
 12 jeden einzelnen von euch, so wie's ein Vater mit seinen Kindern (macht), er-  
 mahnten, anleiteten und beschworen, euren Wandel zu führen würdig  
 des Gottes, der euch berief zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit.

ἐπιβεβαρῶσθαι. 10 Der Gedankenfortschritt liegt in τοῖς πιστεύουσιν: auf die Missionstätigkeit folgte die Seelsorgerarbeit. Die drei Adverbien, wohl formelhaft gebraucht und darum in der Bedeutung nicht streng von einander zu scheiden, wollen besagen: untadlig vor Gott und Menschen. 11. 12 Diese seelsorgerliche Tätigkeit wird mit drei Partizipien geschildert, von denen die ersten beiden einander in ihrer Bedeutung nahe stehen. ἀξίως (καταξίως) τοῦ (τῆς, τῶν) θεοῦ (θεᾶς, θεῶν) ist eine in den Inschriften sehr häufige Formel s. Delphi (2. Jahrh. v. Chr.) bei Michel Réceuil 266 3 ἀξίως τοῦ τε θεοῦ καὶ τοῦ ὑμετέρου [δάμου καὶ] ἀμῶν (s. noch Michel 278 9 413 9; Fränkel Inschr. v. Pergamon 248 9 485 9 521 9; Kern Inschr. v. Magnesia 33 30 91<sup>b</sup> 5). κλησις und καλεῖν bezeichnen als Berufung den geschichtlichen Akt des Christwerdens. Paulus betont gern (wie hier), daß die Art dieser Berufung das christliche Leben im Keim in sich schließt s. Gal 5 13 (wohl auch 1 6) Col 3 15 I Thess 4 7. Die Selbstverständlichkeit, mit der er diesen in den Gemeinden durchaus nicht immer verwirklichten Gedanken ausspricht, erklärt sich aus der eigenen Erfahrung des Paulus: rückschauend sieht er im eigenen καλεῖσθαι vor Damaskus den Beginn seiner Christusgemeinschaft, also den Anfang zum περιπατεῖν. Aus dieser Stimmung heraus ist es auch zu verstehen, wenn Paulus in der Berufung eine Gewähr für das Beharren bis ans Ende sieht s. I Thess 5 24 II Thess 3 3 I Cor 10 13 Phil 1 6; dieser tröstliche Gedanke ist auch an unserer Stelle in dem Ausblick auf βασιλεία und δόξα angedeutet.

Wie kommt Paulus in diesem Brief zu einer so ausführlichen APOLOGIE? Patristische wie vereinzelt neuere Exegeten haben aus der Verwandtschaft einzelner Ausdrücke mit der Terminologie von I II Cor geschlossen, daß Paulus es in Thessalonich mit derselben feindlichen Strömung zu tun habe wie in Korinth s. Lütgert Beiträge z. Förderung christl. Theol. XIII 6 S. 55 ff. Die Mehrzahl der neueren Ausleger hört Polemik gegen andere Gegner, Juden (P. Schmidt, Milligan) oder Heiden (Schmiedel), heraus. Allein die Apologie würde doch voraussetzen, daß man in der Gemeinde solchen Gegnern Gehör geschenkt hätte — und dem widerspricht 3 6 ff! Zweitens fehlen die stilistischen Eigentümlichkeiten von I und vor allem II Cor, Kennzeichen der Erregung, leidenschaftliche, ironische oder autoritative Diktion, in unserm Abschnitt vollständig. Wir finden vielmehr zwei stilistische Elemente nebeneinander: a) absichtlich plerophorische Wendungen zur Charakterisierung der Missionsarbeit 3 — 6. 8 a. 10; b) kurze Sätze zur Bezeugung der Liebe des Apostels 7 Anf., 8 Ende, die Bilder von Mutter und Vater 7. 11. Auf Gruppe b den Nachdruck legend hat Bornemann, dem von Dobschütz gefolgt ist, bei der Motivierung des Abschnitts von den Gemeindeverhältnissen abgesehen und auf die Psyche des Apostels verwiesen. Für die Erklärung von Gruppe a mit ihren zweifellos rhetorischen Elementen ist aber ein anderer Gesichtspunkt heranzuziehen: die christlichen Missionare wurden ebenso wie die Ernstmeinenenden unter den philosophischen Wanderlehrern offenbar früh vor die Notwendigkeit gestellt, ihre Arbeit zu unterscheiden von dem Tun unlauterer Goäten, wie sie die griechische Welt, später auch die christlichen Gemeinden s. Herm. Mand. 11, Did. 11. 12, durchzogen. So wird die Missionspredigt bald Formeln geprägt haben, die den

Und deshalb sagen wir denn auch immer Gott Dank, daß ihr, als unser Predigt göttliches Wort zu euch kam, es nicht als Menschenwort aufnahm, sondern als das, was es wirklich ist, als Wort Gottes, der auch in euch Gläubigen wirksam ist. Denn Nachfolge habt ihr<sup>14</sup> geleistet, ihr Brüder, den judäischen Gottesgemeinden (die) in Christus Jesus (sind), da ihr dasselbe littet von euren Landsleuten, wie sie von den Juden, die den Herrn Jesus getötet und die Propheten und uns<sup>15</sup> verfolgt haben, die Gott nicht gehorsam und allen Menschen feindlich sind, da sie uns hindern, den Heiden zu ihrer Rettung zu predigen,<sup>16</sup> auf daß sie (das Maß) ihrer Sünden ganz voll machen. Doch schon ist über sie der Zorn gekommen in Ewigkeit.

Gegensatz zwischen solchen Leuten und den christlichen Missionaren betonten. Solche Termini rhetorischer Färbung gebraucht Paulus hier — und wohl unwillkürlich, lediglich durch die Erinnerung an die Zeit der Mission veranlaßt. Vgl. die Paraphrase des Chrysostomus zu 23 XI p. 435 B Montf. οὐκ ἔστι δόλος φησὶ τὸ πρᾶγμα οὐδὲ ἀπάτη, ἵνα ἐνδῶμεν· οὐκ ἔστιν ὑπὲρ μισαρῶν πραγμάτων ὅσον γοήτων καὶ μάγων. — In ganz ähnlicher Weise wie Paulus hier gerät auch Epiktet in exkursartige Ausführungen, wenn er auf beliebte Themen der Diatribe kommt, so der Abschnitt vom Bart in dem Kapitel von der πρόνοια I 16<sup>14</sup>, vom φαινόμενον I 28<sup>11</sup> vgl. Bultmann Stil der paulinischen Predigt 48.

**13** Wie 1<sup>6</sup> folgt auch hier der Erinnerung an die Wirksamkeit des Apostels das Gedenken an die Aufnahme der Predigt in Thessalonich. Mit dem zweiten καί (zum Verbum gehörig s. zu Rom 3<sup>7</sup>) nimmt Paulus das Dankgebet 1<sup>2.3</sup> wieder auf und rundet durch dieses Zurücklenken vielleicht absichtlich den ganzen Briefteil 1<sup>2</sup>—2<sup>16</sup> rhetorisch ab. Der Ausdruck λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ, der zwei auctores anzugeben scheint, wird verständlich, wenn man das Zusammenwachsen von λόγος und θεοῦ zu einem Begriff berücksichtigt s. zu 1<sup>8</sup>: er ist gebildet durch Verschmelzung von λόγος θεοῦ und λόγος ἀκοῆς (wie Hebr 4<sup>2</sup>; zu ἀκοή s. Rom 10<sup>16 f.</sup>); zu ἀκοή tritt παρ' ἡμῶν an Stelle eines gen. auctoris: so deutet der ganze Ausdruck die Möglichkeit einer verschiedenen Bewertung des λόγος als λ. θεοῦ oder λ. ἀνθρώπων bereits im voraus an. Die Frucht des damaligen Verhaltens der Leser ist ihre Ausdauer in den Leiden der Folgezeit. **14** Die Verfolgungen der Adressaten durch Heiden bildeten vielleicht die Fortsetzung der Act 17<sup>5 ff.</sup> berichteten Ereignisse. Die vergleichende Erinnerung an die Bedrängnis der judäischen Gemeinden durch ihre Stammesgenossen klingt **15. 16** in die berühmte Judenpolemik aus. Das Problem dieser Stelle ist dem im Exkurs zu 2<sup>12</sup> behandelten verwandt: auch hier liefert die briefliche Situation keine genügende Erklärung der Stelle, denn die Gemeinde wird nach 2<sup>14</sup> nicht von Juden verfolgt; auch hier erklärt der Hinweis auf die Stimmung des Paulus nicht alles, nämlich nicht den allgemeinen Charakter der Beschuldigungen s. 2<sup>15</sup> Ende. Ueberdies haben diese Anklagen ihre Parallelen: das erste Glied dürfte eine Formel ältester Judenpolemik bei den Christen sein s. Mt 23<sup>34. 37</sup> Lc 11<sup>49</sup> 13<sup>34</sup> Act 7<sup>52</sup> Justin dial. 16 ἀπεκτείνατε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφῆτας αὐτοῦ καὶ νῦν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν καὶ τὸν πέμψαντα αὐτὸν παντοκράτορα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν ἀθετεῖτε — Paulus hat die ihm und vielleicht auch seinen Lesern geläufigen Wendungen durch Einflechtung seines eigenen Schicksals erweitert; ἐκδιωζάντων ist verstärktes Simplex und steht im Aor. wohl lediglich als Parallele zu ἀποκτεινάντων, nicht um den einmaligen Akt der

Vertreibung aus Palästina zu bezeichnen (so v. Dobschütz). Die folgenden Anklagen erhalten ihr Relief durch die in Beilage I zusammengestellten Texte: es zeigt sich, daß Paulus geläufige Beschuldigungen der Umwelt gegen die Juden aufnimmt, ihnen aber — wie vorher der christlichen Polemik — eine persönliche Note gibt, indem er zur Begründung so schwerer Anklage die Feindschaft der Juden gegen die Heidenmission anführt (κωλύοντων ohne καί). ἀναπληρώσαι eschatologisch: wenn ihrer Sünden Maß voll ist, dann trifft sie das Gericht. Danach ist der Schlußsatz des Verses zu beurteilen: in prophetischem Stil spricht Paulus aus, daß der Anfang vom Ende schon da ist. Zorn hat sie getroffen (φθάνειν in der hellenistischen und neugriechischen Bedeutung, anders 4 15; das Tempus ist das prophetische Präteritum s. zu Mc 13 20 II Thess 2 2), d. h. er ist unabwendbar über sie beschlossen, wenn auch sterblichen Augen noch nicht erkennbar. εἰς τέλος ließe sich ‚völlig‘ übersetzen s. Joh 13 1 (v. Dobschütz); der Kontext fordert aber eine eschatologische Beziehung. Bei Hermas Vis. III 7 2 Sim. VI 2 3 VIII 6 4 8 2 9 3 schließt Abfall εἰς τέλος die Möglichkeit der Buße aus, weil der Abfall bis zum Gericht währt; so gibt es auch vor dieser ὀργή kein Entrinnen durch Buße mehr; Gegensatz wäre eine ὀργή auf Zeit wie Rom 1 18. S. Chrys.: XI p. 442 E Montf. οὐκέτι ταῦτα ἔσται εἰς τὰ πρότερον, οὐκέτι ἐπάνοδος, οὐκέτι πέρας, ἀλλ' ἐγγὺς ἐφέστηκεν ἡ ὀργή, Theodoret III p. 510 Schulze: προηγόρευσε δὲ καὶ τῶν Ἰουδαίων τὴν πανωλεθρίαν, Test. Levi 6: ἔφθασε γὰρ ἡ ὀργή κυρίου ἐπ' αὐτοὺς εἰς τέλος. Das Verkennen der prophetischen Stimmung dieses Satzes hat es verschuldet, daß man nach einer sichtbaren Auswirkung des Zorns in der Zeitgeschichte suchte oder, weil man eine solche nicht fand, den Satz oder gar den Brief dem Paulus absprach (letzteres zuerst bei Baur Paulus II 97). Das Motiv zu dem ganzen Exkurs ist aber überhaupt nicht in der Zeitgeschichte zu suchen, sondern in der Aktualität des Judenproblems. Die Verstockung des auserwählten Volkes brennt dem christlichen Missionar immer auf der Seele, und es bedarf nicht erst besonderer Nöte, um die bloße Erwähnung jüdischer Christenfeindschaft zum Erguß werden zu lassen, der zugleich die Leser über das Problem aufklärt. Die Richtigkeit dieser Auffassung scheint mir dadurch bewiesen zu werden, daß Paulus, wie gezeigt, hier die in christlichen und heidnischen (!) Kreisen geläufigen Schlagwörter verwendet und ihre Berechtigung von seinem eigenen Standpunkt aus erweist. Der Widerspruch, in dem diese Lösung des Judenproblems zu der Rom 11 25 ff. gegebenen steht, erscheint in den an Widersprüchen nicht armen Paulusbriefen psychologisch begreiflich.

Der eigentümliche STILISTISCHE CHARAKTER DES BRIEFTEILS 1 2—2 16 rechtfertigt einen Rückblick. In den Briefen des Paulus an ihm persönlich bekannte Gemeinden finden wir selten einen Abschnitt, der so wenig ‚Korrespondenz‘ d. h. Fragen, Antworten, Anknüpfungen und Anspielungen an uns unbekannte Dinge enthält und sich so sehr als rhetorische Ausführung eines Gedankens d. h. eigentlich der Danksagung 1 2 f. (s. 2 13) gibt. Der rhetorische Charakter zeigt sich in folgenden Merkmalen: 1. bekannte Dinge werden ausführlich erzählt s. bes. 1 5. 8—10 2 2. 5—12. 13 und die häufigen Beziehungen auf das Wissen der Leser 1 5 2 1. 2. 5. 9. 10. 11. 2. Der Abschnitt ist planmäßig aufgebaut: in zwei Gedankengängen verwandten Inhalts wird jedesmal erst an des Apostels Tätigkeit, dann an der Leser Verhalten erinnert vgl. 1 4. 5 mit 2 1—12, 1 6—10 mit 2 13—16. 3. Der Stil ist feierlich, gewählt, plerophorisch; reiche Ausdrücke 1 3. 9 2 11 f. 13, gewählte Sprache 1 6 f. 8 2 s. 9. 13. 14, Gliederung 2 3. 5 f. 4. Gewisse Wendungen scheinen geläufige Termini oder Formeln wiederzugeben 1 3. 9 f. 2 3 f. 5 f. 15 f. — Das Zurücktreten der brieflichen Situation zugunsten rhetorischer Plerophorie darf nicht als Instanz gegen die Echtheit verwendet werden, wie es zuerst Baur tat, denn die folgenden Abschnitte enthal-



Wir aber, ihr Brüder, waren ohne euch eine Zeit lang verwaist, 17 äußerlich, nicht innerlich; so mühten wir uns gar sehr in heißem Sehnen euch (wieder) zu sehen. Wir hatten ja nämlich die Absicht ge- 18 faßt zu euch zu kommen — ich Paulus ein-, zweimal — und es hinderte uns der Satan. Denn wer ist unsere Hoffnung, unsere Freude, 19 unser Ruhmeskranz vor unserm Herrn Jesus bei seiner Ankunft —

ten genug Korrespondenz. Vielmehr wird jene Eigenart des ersten Briefteils durch die Lage erklärt: es gilt, nachdem die einmal zwischen Paulus und den Lesern angeknüpften Beziehungen nur mittelbar (durch Timotheus) fortgesetzt worden sind, brieflich Fühlung zu gewinnen. Darum beginnt Paulus den Brief damit, die Erinnerung an seinen Besuch in gewählter Darstellung wieder zu beleben. So entspricht dieser Teil mit seinem rhetorischen Stil und seinem Zurücktreten der Korrespondenz doch, als Ganzes genommen, der Briefsituation.

Mit 17 beginnt die auch noch das folgende Kapitel füllende Erzählung dessen, was der Briefschreiber seit seinem Aufenthalt bei den Lesern erlebt hat, also „Korrespondenz“. Der Bericht wird — echt paulinisch! — zweimal, 2 19 f. 3 3<sup>b</sup> f., unterbrochen und läuft in einen Gebetswunsch 3 11 ff. aus. ἀπορφανισθέντες, auch ohne 2 11 verständlich, wird vorsichtig eingeschränkt in den folgenden Ausdrücken; an diese knüpft περισσοτέρως an: ‚weil wir innerlich mit euch verbunden blieben und hofften, daß die Trennung nur kurz sein werde‘. 18 διότι führt den Grund zu ἐσπουδάσαμεν ein.

WIE IST DIE 1. PERS. PLUR. IN I II THESS ZU VERSTEHEN? Die Frage drängt sich hier auf, weil zwischen ἐσπουδάσαμεν und ἡμᾶς plötzlich ἐγὼ auftritt. Dick Der schriftstellerische Plural bei Paulus hat gezeigt, daß eine generelle Entscheidung über das Problem nicht angängig ist. Gemeinchristliche Aussagen s. 4 14 ff. 5 6 ff. sind pluralisch zu verstehen; Abschnitte wie II Cor 3 1 ff. aber verlieren ihre persönliche Note, wenn man nicht Paulus allein reden hört. In den Papyrusbriefen, die ja überhaupt schriftstellerischer Mittel ermangeln, ist häufiges Vorkommen des schriftstellerischen Plurals nicht zu erweisen; seine Verwendung in der späteren Gräzität ist aber sichergestellt (Beispiele bei Dick 16 ff.). So verbleibt die Entscheidung im Einzelfall der Auslegung. In I II Thess steht die 1. Pers. Sing nur I 2 18 3 5 5 27 II 2 5 3 17. I 3 5 ist Wiederaufnahme von 3 2: also ist dieser Plural auf Paulus allein zu beziehen. Wenn Paulus aber I 2 18 ἐγὼ μὲν Παῦλος schreibt, so scheint er sich doch unterscheiden zu wollen: entweder, falls 2 17 ἡμεῖς = Paulus und seine Gehilfen ist, von diesen letzteren; oder, falls 2 17 ἡμεῖς = ἐγὼ steht, von hier nicht erwähnten anderen Missionaren (ἐγὼ μὲν in diesem Fall nur zur Hervorhebung des Namens). In den rhetorischen und darum unpersönlichen Sätzen von 1. 2 kann man eine kommunikative Bedeutung des Plurals ‚wir christlichen Missionare überhaupt‘ nicht ganz von der Hand weisen; freilich ist ἐγενήθημεν ἡπιοι 2 7, wie das folgende Bild zeigt, nur auf Paulus zu beziehen. So erhält der Leser von Thess diesen Eindruck: 1. die 1. Plur. ist auch in Thess nicht generell zu beurteilen. 2. Paulus geht skrupellos vom kommunikativen zum persönlichen Plural, von diesem zum Singular über, scheint also keinen Wert auf genaue Abgrenzung zu legen. 3. Eine Rücksichtnahme auf die zwei in 1 1 genannten Mitarbeiter ist nur I 2 18 wahrscheinlich, sonst nicht s. z. Phil 2 19.

Es entspricht der übergeschichtlichen Deutung, die Paulus den Vorgängen seines Lebens zu geben pflegt s. II Cor 12 7, wenn er Reisehindernisse, gleichviel welcher Art, auf Satan zurückführt. Satan braucht dabei nicht nur als Feind der Missionsarbeit gedacht zu sein; auch die schmerzlich empfundene Vereitelung der Wiedersehensfreude hat sich Paulus wohl als Teufelswirkung gedacht. 19 Der Satzbau erklärt sich aus der Lebhaftig-

20 seid es nicht (mit den andern) auch ihr? Ja ihr seid unsere Ehre  
 3 und unsere Freude! Darum beschlossen wir, als wirs nicht mehr  
 2 aushielten, allein in Athen zu bleiben, und sandten den Timotheus,

keit des Diktats. Paulus wollte sagen τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς . . . εἰ μὴ ὑμεῖς s. II Cor 2 2; wie sonst oft gerieten vorsichtige Einschränkungen des noch nicht einmal zu Ende gesprochenen Satzes in diesen hinein, hier in Form des rhetorisch fragenden οὐχ ὑμεῖς und des andere mit einbeziehenden καί. Auf die so entstandene Frage folgt nun 20 die mit γάρ = „ja“ (Bläß<sup>2</sup> 78, 6) eingeführte bejahende Antwort.

DER GEBRAUCH DES WORTES παρουσία im Urchristentum ist technisch im Sinn von „messianische Ankunft Christi“. Erst ganz allmählich hat sich eine zweite Bedeutung durchgesetzt: Menschwerdung Jesu vgl. Ign. ad Philad. 9 2 ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν, s. auch πρώτη παρουσία Justin Dial. 14 u. öfter, Ap. I 52. Die LXX kennen den technischen Gebrauch des Wortes noch nicht. Test. Jud. 22 3 ἕως παρουσίας τοῦ θεοῦ τῆς δικαιοσύνης, Test. Abr. XIII bei Robinson Texts and Studies II 2 S. 92 μέχρι τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ (scil. θεοῦ) παρουσίας wird eine Parusie Gottes erwähnt; aber die Ursprünglichkeit beider Stellen ist nicht gesichert. Das NT scheint den Terminus vorauszusetzen; daher ist es nicht wahrscheinlich, daß dieser technische Gebrauch des Wortes erst vom Christentum eingeführt ist (so Milligan). Auf hellenistischem Boden können wir eine technische Verwendung von παρουσία nach zwei Richtungen hin nachweisen: a) der höfisch-offizielle Gebrauch παρουσία = Besuch eines Kaisers, Königs oder anderer offizieller Persönlichkeiten in der Provinz ist uns, meist in Verbindung mit der finanziellen Seite solcher Besuche (in Formeln wie εἰς παρουσίαν) gut bezeugt s. P. Petrie II 39 e 18 (nach Wilckens Lesung), P. Tebt. I 48 14 116 57 121 95 182 253, Pap. Grenf. II 14 (b) 2, die Inschriften CIG 4896 s f., Dittenberger Syll.<sup>2</sup> I 226 85 f. 328 21, die Ostraka 1372. 1481 Wilcken, Polybios hist. 18, 48 4 Büttner-Wobst. Vgl. Wilcken Ostraka I 274 ff. — b) Der sakrale Gebrauch von παρουσία ist belegt in der Darstellung des Dionysoskults Diodor. Sic. 4, 3 3 (Beilage II) = „Wiederkehr des Gottes“ und auf der Heilinschrift aus Epidauros Dittenberger Syll.<sup>2</sup> 803 34 (Beilage III); hier bezeichnet er die Selbstoffenbarung des Gottes, der sich in der Heilung zu erkennen gibt — als neutestamentliche Sachparallele zu solcher Kundmachung dürfte man Lc 24 30 f. nennen. Die geschilderte sakrale Bedeutung von παρουσία — in der Heilinschrift wird der technische Gebrauch des Wortes vorausgesetzt! — ist geeignet, den christlichen Terminus zu erläutern: παρουσία bezeichnet das Hervortreten des Messias als Messias, seine Selbstoffenbarung durch seine glanzvolle Ankunft, die seine Würde allen kundmacht. — Es bleibt noch die Frage, ob a) und b) zusammenhängen. Man würde geneigt sein, sie zu verneinen, wenn nicht Hof- und Sakralsprache sich häufig gegenseitig beeinflußt hätten. Mindestens als eine Illustration, wenn nicht als Wahrscheinlichkeitszeugnis für den fraglichen Zusammenhang, will die Eingabe ägyptischer Kleinbauern aus dem 6. nachchristl. Jahrhundert gewertet sein (Maspéro, Études sur le papyrus d'Aphrodité, Bull. de l'Institut français d'archéologie orient. VI 78. 81), in der die Hoffnung auf den Hilfe bringenden Dux beschrieben wird; I 1 f.: πᾶσα δικαιοσύνη καὶ δικαιοπραγία τὰς προ[ό]δους προλαμβάνουσιν ἀεὶ τῆς πανεξόχως βελτίστο(υ) ὑπερφυοῦς ὑμῶν ἐξο(υ)σίας, ἣν ἐκδέχομεν πρὸ πολλοῦ ὅσον οἱ ἐξ Ἰδου καταδοκοῦντές τὴν τότε τοῦ Χ(ριστοῦ) ἀεάνου θ(εοῦ) παρουσίαν, und weiter um seine baldige Ankunft gebeten wird II 16 f. καὶ εὐχῆς ἔργον ἡμῖν ἐστὶν νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀξιοθῆναι τῆς κεχαρισμένης ὑμῶν παρουσίας, ὅπως ἐν ἀπολαύσει γενώμεθα τῶν δικαίων ὑμῶν. Vgl. Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 283.

III 1 ἡρδοκήσαμεν: zur Form s. zu 2 8. Paulus bleibt allein, die 1. Plur. bezieht sich nur auf ihn: das zeigt die singularische Wiederaufnahme in 5 wie die starke Hervorhebung des Verlassenseins 1 am Ende. 2 συνεργός:

unsern Bruder und Gottes Mitarbeiter am Evangelium von Christus, euch in eurem Glauben zu stärken und zu ermahnen, daß keiner wanke <sup>3</sup> in dieser Trübsalszeit. Denn ihr wißt ja selbst: wir sind dazu bestimmt. Haben wirs doch auch, als wir bei euch waren, euch voraus- <sup>4</sup> gesagt, daß wir Trübsal leiden müßten, wie's nun gekommen ist und wie ihrs (ja) wißt. Darum sandte ich, als ichs nicht mehr ertrug, auch <sup>5</sup> aus, von eurem Glauben zu erfahren, ob euch nicht der Versucher versucht habe und unsere Arbeit in nichts zergehe. Nun ist Timotheus jetzt von euch zu uns zurückgekehrt und hat uns gute Kunde gebracht von eurem Glauben und eurer Liebe, und daß ihr uns allzeit in gutem Angedenken habt und Sehnsucht habt uns (wieder) zu

s. zu I Cor 3 ε. Für die Lesart συνεργὸν τοῦ θεοῦ sprechen folgende Gründe: 1. der Ausdruck konnte als zu hoch gegriffen korrekturbedürftig erscheinen, 2. die Korrespondenz von ἡμῶν und τοῦ θεοῦ klingt paulinisch, 3. alle andern Varianten lassen sich von der fraglichen Lesart aus erklären: Wegfall von τ. θεοῦ B oder Ersetzung von συνεργόν durch διάκονον SAP ist Korrektur; διάκονον καὶ συνεργὸν τ. θ. G oder καὶ διάκ. τ. θ. καὶ συνεργὸν ἡμῶν KLrec beruht auf Harmonisierung. ὑπὲρ = περί. Von παρακαλέσαι hängt **3** τὸ μηδένα σαίνεσθαι als eine Art freier Objektsakkusativ ab s. Blaß <sup>2</sup> § 712. σαίνειν, schon bei Homer vom Wedeln mit dem Schwanz gebraucht (daher dann = ‚schmeicheln‘), bezieht sich hier im Passiv auf die Bewegung, im Sinn von σαλευθῆναι II 22; κινεῖται· σαλεύεται ταραττεται Heych. Man hat also nicht nötig, zu Konjekturen seine Zuflucht zu nehmen. θλίψεις ist wegen 214 zunächst auf die Leser zu beziehen; möglicherweise hat aber Paulus, der exkursartig Sätze allgemeineren Inhalts folgen läßt, schon hier alle Christen-trübsal im Auge. κείμεθα ist jedenfalls ganz allgemein zu fassen; der schnelle Uebergang zum Ich-Plural (in ἡμεν und wohl auch μέλλομεν) darf nicht befremden s. Exkurs zu 218 am Ende Nr. 2. κείμει, wie Lk 234 zur Bezeichnung der Bestimmung, drückt, ähnlich dem im Neuen Testament technischen δεῖ (s. Act 1422) das dogmatische Postulat aus: Christen sind zum Leiden da. Zur Erklärung dieses Gedankens bei Paulus können wir zwei Vorstellungen heranziehen: 1. eine eschatologische: die Weltenwende ist mit θλίψεις verbunden; wer Bürger des neuen Reichs werden will, muß diese Bedrängnis durchmachen s. II 23. Vgl. IV Esra 1330 ff. Mc 137 ff. und die jüdische Vorstellung von den Messiaswehen Sabb. 118<sup>a</sup> Ketub. 111<sup>a</sup> Mechilta 50<sup>b</sup> 51<sup>a</sup>, ferner Sanh. 98<sup>b</sup>, wo Abajje im Gespräch mit Raba folgende Ueberlieferung erwähnt (Goldschmidt VII 428): *Seine Schüler fragten R. Eledzar, was ein Mensch zu tun habe, um vor den Leiden der messianischen Zeit geschützt zu sein, und er erwiderte ihnen: er befasse sich mit der Gesetzeslehre und wohlthätigen Handlungen.* 2. eine mystische: der Christ ist so eng mit seinem Herrn vereint, daß dessen Leiden an ihm zur Darstellung und Auswirkung kommt. So ist Leiden geradezu ein Abzeichen des Christen, auf das er stolz ist s. zu Col 124. **5** nimmt nach der Abschweifung in 3.4 wieder v. 1 auf. Zur Stellung von καὶ s. 213. ὁ πειράζων ist Satan, der Urheber eventuellen Abfalls. Konstruktion wie Gal 22. **6** Der Gen. abs. ist hier — wie das Partizipium 217 — nur lose mit dem Hauptverb verbunden; darum ist ἄρτι zu ἐλθόντος, nicht zu παρεκλήθημεν zu ziehen. Die sachlich überflüssige Bemerkung πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν ist als rhetorisches Präpositionsspiel zu beurteilen s. zu 15. εὐαγγελίσεσθαι im NT nur hier und vielleicht Lc 119 in nicht sakraler Bedeutung, wie häufig bei den LXX.



7 sehen — so wie wir nach euch. So sind wir getröstet worden an euch, ihr Brüder, — in all unserer Not und Bedrängnis durch euren  
8 Glauben; denn nun haben wir Leben, wenn ihr im Herrn feststeht.  
9 Mit welchem Dankgebet können wir denn Gott euretwegen Vergeltung leisten in all der Freude, mit der wir uns vor unserm Gott eurethal-  
10 ben freuen, wenn wir ihn inständigst bitten bei Tag und Nacht, (er möge uns verleihen) euch wiederzusehen und eurem Glauben aufzu-  
11 helfen, wo's etwa noch fehlt. ER, Gott unser Vater und unser Herr

μνείαν ἔχειν ist nicht = μνείαν ποιῆσθαι 12, braucht sich also nicht auf die Fürbitte zu beziehen. 7 διὰ τούτο nur zur Wiederaufnahme des Gen. abs. 6, der die Veranlassung der Tröstung angab; ihr eigentlicher Grund wird mit ἐφ' ὑμῶν genannt; die folgenden präpositionalen Wendungen wollen den ganzen Gedanken noch einmal veranschaulichen: die Situation des Paulus mit ἐπί, das Mittel, durch das die Thess. ihn trösteten, mit διὰ. Bei der Neigung des paulinischen Stils zu rhetorischem Präpositionswechsel (s. zu 15) kann diese luxurierende Häufung nicht befremden. 8 ἐν κυρίῳ im technisch-mystischen Sinn; jeder Christ ist ἐν Χριστῷ. στήκειν ἐν κ. (s. Phil. 41) bezeichnet im Vergleich zu εἶναι ἐν Χρ. das ‚fest und sicher sein‘, sachlich = στ. ἐν τῇ πίστει I Cor 1613. στήκω, abgeleitet von ἕστηκα, = στέκω im Neugriechischen, vgl. das Epigramm auf der Bildsäule des Telesphorus bei Kaibel Epigr. Graeca 970: [ὁ]ς ποτ[ε] γυμνασίῳ Φιλήμονος ἕστανεν Ἑρμῆν νῦν σ[τ]ήκω κα[τ'] ἐγὼ Τελέσφορος οὐ[τ]ος. ἐάν mit Ind. vereinzelt im NT und bei den LXX, häufig in den Papyri. 9 εὐχαριστία bezeichnet das Dankgebet; die Stellen II Cor 111 415 911 f. bezeugen eine bemerkenswerte, in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang bisher nicht genügend ermittelte Vorstellung: Dankgebete sind eine Leistung an Gott; je mehr Christen, desto mehr Dankgebete, desto mehr δόξα θεοῦ (II Cor 415). Dieser Gedanke ist wohl das Gegenstück zu der Vorstellung, daß Bitt- und Dankgebet sich zu einander verhalten wie Leistung und Gegenleistung s. Nägelsbach Nachhomer. Theologie 215. An unserer Stelle weist ἀνταποδιδόναι darauf, daß auch hier die εὐχαριστία als Gegenleistung gedacht ist: Paulus fühlt sich unfähig, eine seiner Freude entsprechende εὐχαριστία zu leisten s. II Clem. 152 ταύτην γὰρ ἔχομεν τὴν ἀντιμισθίαν ἀποδοῦναι τῷ θεῷ. Wir würden — mit leichter Verschiebung ins Zeitliche — sagen: ‚niemals genug danken können‘. Zur rhetorischen Frage vgl. II Clem. 13 (s. 5) τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ δώσομεν ἀντιμισθίαν; zu beachten ist wieder der Präpositionsreichtum: περὶ ὑμῶν . . . δι' ὑμᾶς. 10 Der Erwähnung des Dankes folgt die des Bittgebets. δεόμενοι gehört wohl zu χαίρομεν; man kann die Verbindung als ganz lose auffassen; ‚wir, die wir . . .‘ oder das Part. mit einem Temporalsatz auflösen: ‚wir freuen uns, wenn wir bitten‘. νυκτὸς καὶ ἡμέρας — diese Stellung auch sonst bei Paulus; vgl. außerdem BGU I 246 12 f. νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐντυγχάνω τῷ θεῷ ὑπὲρ ὑμῶν und die Exkurs nach 220 a. E. genannte Stelle. 11 Der Abschnitt klingt in einen Gebetswunsch aus. Das einleitende αὐτὸς δέ will, wie bei dem abgeschwächten Gebrauch von αὐτός im Hellenismus erklärlich, nicht irgend einen Gegensatz, sondern nur die Feierlichkeit ausdrücken, vgl. etwa ἐγὼ in den Reden des Johannesevangeliums wie in den stilistisch mit ihnen verwandten Isisinschriften Diod. Sic. I 274, IG XII, V 1 Nr. 14 = Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> S. 94 ff.; vielleicht gehört auch σὺ δέ nach Verben in der 2. Pers. Sing. (also ohne Antithese!) in der Mithrasliturgie Dieterich 815 1213 hierher. Mit αὐτὸς δέ wird das als Einheit empfundene Doppelsubjekt eingeleitet; die Verben (Optativ) stehen im Singular. 12 Zu

Jesus Christus bahne uns den Weg zu euch; euch aber lasse der Herr<sup>12</sup> wachsen und immer reicher werden an Liebe zu einander und zu allen — so wie wir euch lieben —, eure Herzen zu festigen, (daß sie seien)<sup>13</sup> untadelig in Heiligkeit vor Gott unserm Vater bei der Ankunft unseres Herrn Jesu mit allen seinen Heiligen.

Endlich, ihr Brüder, bitten und mahnen wir euch im Herrn Jesu: **4** ihr habt ja von uns überliefert erhalten, wie ihr wandeln und Gott gefallen müßt — ihr wandelt ja auch so —: macht immer mehr Fort-

καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς sind intransitive Verben zu ergänzen als Gegenstücke zu den transitiven πλεονάσαι und περισσεύσαι. Es handelt sich hier wie 3:6 um eine kurze Formel zum Ausdruck der Gegenseitigkeit. Während wir hier noch in der brieflichen Situation stehen, bringt der Schluß des Gebetswunsches **13** einen Gedanken allgemeiner Art in fast liturgisch zu nennendem Ton: Paulus gebraucht hier wohl wie 1:9.10 Ausdrücke, die in der kultischen Sprache des Urchristentums bereits fixiert sind. Das ist wichtig zur Beantwortung der Frage, ob mit ἄγιοι Engel oder verstorbene Gerechte gemeint sind. Es liegt offenbar Anlehnung an Sach 14:5 καὶ ἔξει κύριος ὁ θεὸς μου καὶ πάντες οἱ ἄγιοι μετ' αὐτοῦ vor. Diesen biblischen Ausdruck hat man, wie es bei traditionellen Termini oft geschieht, in verschiedener Weise gedeutet: Did. 16:7 οὐ πάντων δὲ (scil. ἡ ἀνάστασις) ἀλλ' ὡς ἐρρέθη· ἔξει ὁ κύριος κτλ. sind die Gerechten gemeint (auch II Thess 1:10 sind ἄγιοι die Christen!), ebenso Ascensio Jes. 4:14 (Uebersetzung v. Flemming): „*wird der Herr mit seinen Engeln und mit den Heerscharen der Heiligen aus dem siebenten Himmel kommen*“ und Constit. ap. 7:32 ἔξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἄγιοι μετ' αὐτοῦ . . . μετ' ἀγγέλων δυνάμει αὐτοῦ. Zweifelhaft ist Hen. 1:9, zitiert in Jud 14. Der jeweilige Sinn des überlieferten Terminus muß also aus dem Kontext entnommen werden. Und nach I Thess 4:16 kommen die verstorbenen Christen nicht mit dem Herrn: also geht ἄγιοι an unserer Stelle auf die Engel (vielleicht auch noch auf Helden der Urzeit, die ins Paradies versetzt sind s. IV Esra 6:26). Die Engel heißen zwar nicht bei Paulus, aber doch im Judentum oft ‚Heilige‘ s. Bousset Rel. d. Judent. <sup>2</sup> 369:3. Vgl. auch I Clem. 56:1 und wohl auch I Clem. 59:3 ἄγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον. An unserer Stelle sind sie als himmlischer Hofstaat des in Herrlichkeit auf der Erde erscheinenden Herrn genannt s. II Thess 1:7 Asc. Jes. 4:14. **IV 1** Mit einer neuen Anrede setzt der letzte Teil ein, der sittliche 4:1—12, eschatologische 4:13—5:11 und allgemeine Weisungen 5:12—24 enthält. Die von Paulus hier und II Cor 13:11 Phil 3:14:8 gebrauchte Formel (τὸ) λοιπὸν auch in der Diatribe beim Uebergang zu praktischen Ermahnungen vgl. Bultmann, Stil der paulin. Predigt 101.

Zum Verständnis der folgenden PARÄNESE ist zu beachten: 1. Die Haltung der Gemeinde ist im allgemeinen nicht zu tadeln s. 4:1.10 und die im ersten Briefteil ausgesprochene Anerkennung; es ist also nicht nötig, für jede der folgenden Weisungen einen Anlaß im Gemeindeleben zu suchen. 2. Die Ermahnungen bilden mindestens bis 4:8 nur Erinnerungen an bereits mitgeteilte Regeln des christlichen Wandels. 3. Die Formulierung dieser Sätze wird von der Form der Paränese beeinflusst sein, die den Christen zu Thessalonich und anderswo bei ihrer Missionierung überliefert wurde — das wird durch die Verwandtschaft der paränetischen Teile in den paulinischen Briefen bestätigt. 4. Die bei aller Verwandtschaft doch bemerkbare Verschiedenheit zwischen den urchristlichen Paränesen — vgl. außer Paulus noch Did. 1:2 21—6 Barn. 19 f. Herm. Mand. 8:3 ff. Athenagoras de resurr. mort. 23, s. auch Aristides 15 — zeigt, daß die Fixierung dieser Regeln nur bis zu einem

2 schritte. Ihr wißt ja, welche Anweisungen wir euch gaben durch den  
 3 Herrn Jesus. Denn das ist Gottes Wille, eure Heiligung: der Unzucht  
 4 sich enthalten, jeder sein Gefäß in Heiligung und Ehrbarkeit besitzen

gewissen Grade vorgeschritten war. 5. Die Frage, ob diesen Abschnitten ein Proselytenkatechismus (das Formular von den „beiden Wegen“) zu Grunde liegt, wird sich generell schwer entscheiden lassen, da es sich bei den „Quellen“ der betr. Abschnitte nicht um literarische Größen festen Umfangs, sondern um Gelegenheitsprodukte katechetischer Praxis handelt, die je nach den Bedürfnissen verändert werden. Da also die Fixierung der Regeln gar nicht als einheitlicher Prozeß gedacht werden kann, ist auf literarische Abhängigkeit der Abschnitte von einander nur in evidenten Fällen zu erkennen. Beweisbar scheint mir nur, daß es sich um einen bis zu einem gewissen Grade fixierten Traditionsstoff handelt. 6. Diese Fixierung ist aber nicht ausschließlich das Werk des Urchristentums, geschweige denn des Paulus. Das verhältnismäßig zeitige Vorhandensein des paränetischen Stoffes im Urchristentum, der weder aus Herrnworten allein gebildet, noch ausschließlich durch Erlebnisse der ersten Generation produziert ist, erklärt sich nur durch die Annahme, daß Hellenismus und Judentum derartiges der jungen Religion vererbt haben (s. als Beispiel Pseudophokylides 3 ff. bei Bernays Gesammelte Abhandlungen I 254 ff.). Vgl. zum Ganzen A. Seeberg Der Katechismus d. Urchristenheit, die beiden Wege und d. Aposteldekret, die Didache d. Judentums und d. Urchristenheit, ferner Harnack Die Apostellehre und die jüdischen zwei Wege, Dogmengeschichte I<sup>4</sup> 172 f., Schürer Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr. III<sup>4</sup> 180<sup>80</sup>, Hoennicke Judenchristentum 272 ff.

καθὼς καὶ περιπατεῖτε ist gegen die Antiochener beizubehalten, da sich die Streichung der Worte ebenso wie vulg. *sic et ambuletis ut abundetis magis* als Konstruktionsverbesserung erklärt. Paulus wollte schreiben ἵνα καθὼς παρελάβετε . . . οὕτως καὶ περιπατήτε — die höfliche Zwischenbemerkung (s. 217) καθὼς καὶ περιπ. zerstörte die Konstruktion und veranlaßte die Wiederaufnahme von ἵνα und die Steigerung des beabsichtigten περιπατήτε zu περισσεύητε. Der Artikel vor dem indirekten Fragesatz hat keine besondere Bedeutung vgl. Clem. Hom. I 6 συστήματα . . . ἐγίνετο βουλήs καὶ σκέψεως τὸ τίς ἂν εἴη ὁ φανείς καὶ τί βούλεται λέγειν. ἀρέσκειν τῷ θεῷ oder ähnliches ist häufig in solchen Ermahnungen s. Col 3<sup>20</sup> Eph 5<sup>10</sup> Tit 2<sup>9</sup> I Clem. 35<sup>5</sup> 62<sup>2</sup> Barn. 19<sup>2</sup> Did. 4<sup>12</sup> u. ö. 2 διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ist hier sachlich gleichbedeutend mit ἐν κυρίῳ Ἰ. Schettler ‚Durch Christus‘ 53 f. 75 trennt allzuschärf erstmalige Unterweisung διὰ Χρ. von Erinnerung der bereits Gläubigen ἐν Χρ. Solche Scheidung wird dem formelhaften Charakter der Wendungen nicht gerecht. 3 Neben der enthusiastischen Ueberzeugung, daß alle Christen ἄγιοι sind, steht bei Paulus die nüchterne Erkenntnis, daß ihnen in praxi an der ἀγιωσύνη noch manches fehlt; darum hier die Aufforderung zum ἀγιασμός; sie wird spezialisiert in Infinitiven, die nicht als Apposition verstanden werden müssen, da der Infinitiv in solchen paränetischen Aufzählungen häufig vorkommt s. Pseudophokylides. 4 κτᾶσθαι hellenistisch für κεκτῆσθαι vgl. P. Tebt. 5, 241 μηδ' ἄλλους κτᾶσθαι μηδὲ χρῆσθαι μηδὲ χρῆσθαι τοῖς τελινυφαντικοῖς καὶ βυσσουργικοῖς ἐργαλείοις. Bei σκεῦος schwankt die Auslegung zwischen ‚Leib‘ (Milligan) und ‚Weib‘ (Schmiadel, von Dobschütz). Für die letztgenannte Bedeutung ist weder I Petr 3<sup>7</sup> ein Beleg noch Acta Petri ed. Schmidt TU XXIV S. 9 *die Gefässe hat Gott nicht gegeben zum Verderben und zur Schändung* (nach Schmidts Anm. S. 171 auf gläubige Christen zu deuten), wohl aber der rabbinische Sprachgebrauch, der im Gedanken an den Geschlechtsverkehr das Weib als Gefäß oder Gerät bezeichnet, vgl. Megilla 12<sup>b</sup> (Goldschmidt III 580), wo Ahasveros



lernen, nicht in leidenschaftlicher Begierde wie »die Heiden, die Gott <sup>5</sup> nicht kennen«, nicht Uebergriffe machen und beim Zwist den Bruder <sup>6</sup> übervorteilen, denn der Herr (wacht) als Rächer über all diesen Dingen — wir habens euch ja auch vorhergesagt und bezeugt. Denn nicht <sup>7</sup> zur Sündhaftigkeit hat uns Gott berufen, sondern zur Heiligung. Also: wer (solches) mißachtet, der mißachtet nicht Menschen, sondern den

bei einem Streit über die Schönheit der Frauen sagt: *Das Gerüt* (כלי), *dessen ich mich bediene, ist weder aus Madaj noch aus Paras, sondern aus Kasdim, wollt ihr es sehen? Diese erwiderten: Freilich, nur muß sie nackt sein.* Der griechisch empfindende Leser dagegen hat σκευος wahrscheinlich als Bezeichnung des Leibes als des Gefäßes der Seele verstanden vgl. Herm. Mand. 5, 1<sup>2</sup> Barn. 21 s. So auch die griechischen Väter (außer Theodor v. M.), Chrys. XI p. 460 E Montf.: ἄρα μαθήσεώς ἐστι τὸ πρᾶγμα καὶ πολλῆς ὥστε μὴ ἀσελγαίνειν. ἄρα ἡμεῖς αὐτὸ κτώμεθα, ὅταν μένῃ καθαρὸν καὶ ἔστιν ἐν ἁγιασμῷ. ὅταν δὲ ἀκάθαρτον, ἁμαρτία. Theodoret III p. 516 Schulze: τινὲς τὸ ἐαυτοῦ σκευος τὴν ὁμολογία ἡρμήνευσαν· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ ἐκάστου σῶμα οὕτως αὐτὸν κεκλημέναι. οὐ γὰρ τοῖς γεγαμηκόσι μόνους τὴν νομοθεσίαν προσφέρει. Da dem Paulus dieser Gebrauch von σκευος nach II Cor 4<sup>7</sup> vertraut ist, so wird er ihm auch hier gefolgt sein und wird schwerlich einen jüdischen Gedanken in zum mindesten undeutlichem Griechisch ausgedrückt haben. **5** führt den Gegensatz zu ἁγιασμός und τιμή mit einem wohl formelhaften Hinweis auf die Heiden ein vgl. LXX Jer 10<sup>25</sup> Ps 78 (79)<sup>6</sup>. **6** Der Artikel vor dem Infinitiv scheint mir bloße Redezäsur zu sein, dazu bestimmt, dies μὴ als Anfang eines neuen Gliedes und nicht als Parallele zu μὴ <sup>45</sup> erscheinen zu lassen. Der Vers ist von den griechischen Auslegern auf Ehebruch bezogen worden Chrys. XI p. 461 B Montf. περὶ μοιχείας φησίν, ἠνωτέρω δὲ καὶ περὶ πορνείας πάσης, Theodt. III p. 516 Schulze: πλεονεξίαν ἐνταυθα τὴν μοιχείαν ἐκάλεσε. Aber dieser Gebrauch von πλεονεξτεῖν fällt auf, und man darf nicht vergessen, daß eine einseitige Auffassung von ἀκαθαρσία im geschlechtlichen Sinn sowie ein gewisses doktrinäres Vorurteil, das einen Zusammenhang mit dem Vorigen postuliert, die alten Ausleger irre geführt haben kann. Andererseits ist πρᾶγμα ἔχειν, πρᾶγμα = ‚Streitsache‘, ‚Affäre‘ in den Papyri gut belegt, vgl. auch ἀπόκρυφα πράγματα ‚heimliche Nöte‘ bei Vettius Valens, Catalogus Cod. Astrol. Graec. V 2 S. 73<sup>34</sup> s. Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 63 s. So wird man den Vers auf Streitigkeiten beziehen und zu ὑπερβαίνειν Pseudophokylides 35 (s. Oracula Sib. II 100 f.) vergleichen können: ἀγροῦ γειτονέοντος ἀπόσχεο μηδ’ ἄρ’ ὑπερβῆς πάντων μέτρον ἄριστον, ὑπερβασίαι δ’ ἀλεγειναί. So sind hier die beiden heidnischen Hauptsünden genannt. περὶ πάντων τούτων — nach der Erwähnung von bloß zwei Sünden befremdlich — erklärt sich, wenn man in dem Passus eine geläufige katechetische Schlußformel sieht und καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα (Justin Dial. 93 i; ähnliches nach vielen Lasterkatalogen) in Gedanken ergänzt. Juden wie Griechen weisen zur Bekräftigung der Mahnung gerne auf die rächende Gottheit hin vgl. z. B. das Heiligkeitsgesetz Lev 18<sup>4</sup>. 30 u. ö., den sog. 45. Diogenesbrief (Epistologr. p. 256 f. Hercher) ἔστι γάρ τις, ᾧ μέλει περὶ ὑμῶν, ὃς καὶ τῶν τοιούτων τὴν ἴσιν δίκην τοῖς ἄρξαντας ἀδίκων ἔργων εἰσπράττεται, Pap. Heidelberg 310<sup>67</sup> ff. (bei Gerhard, Phönix von Kolophon 5) ἔστιν γάρ, ἔστιν, ὃς τὰδε σκοπεῖ δαίμων, ὃς ἐν χρόνῳ τὸ θεῖον οὐ καταισχύνει· ν[έ]μει δ’ ἐκάστωι τὴν καταισίαν μοῖραν. **7** Zum Gedanken s. zu 2<sup>12</sup>. ἀκαθαρσία hier als Gegensatz zu ἁγιασμός so allgemein wie 2<sup>3</sup>. **8** ἀθετεῖν nachklassisches

- 9 Gott, der seinen heiligen Geist euch ins Herz gegeben hat. Ueber die Bruderliebe aber braucht ihr keine schriftlichen Anweisungen; ihr seid  
 10 ja selbst von Gott gelehrt einander zu lieben, und ihr beweist es ja auch an all den Brüdern in ganz Mazedonien. Wir mahnen euch aber, ihr  
 11 Brüder, macht (darin) immer mehr Fortschritte und setzt eure Ehre drein, ein ruhiges Leben zu führen, zu besorgen was euch zukommt und zu schaffen mit euren Händen — wie wir euch angewiesen haben —, auf daß ihr euren Wandel führt in gesittetem Verhalten zu denen draußen und auf niemand angewiesen seid.  
 12 Wir wollen euch aber, ihr Brüder, Kunde geben über (das Schicksal der) Entschlafenen, daß ihr nicht in Trauer seid wie die andern,

Wort, bei Schriftstellern, in Inscr. und Pap. belegt. 9 ff. Ermahnungen zur Bruderliebe und zur Arbeitsamkeit. Ihre enge syntaktische Verbindung 4 10 f. berechtigt die Auslegung nicht dazu, sie auch sachlich zu verbinden. Charakteristisch für die Beeinflussung dieses Brieffteils durch die „katechetische Gewohnheit“ (von Dobschütz) ist es, daß Paulus den Lesern über die Bruderliebe eigentlich nichts zu schreiben hat. Das Act. γράφειν statt Pass. s. 51; das ist „Nachwirkung der ursprünglich nominalen Natur des Infinitivs“ s. Kühner-Gehrt<sup>3</sup> § 473, 6 c Anm. 13. 11 Dem katechetischen Stil s. 4 3 ff. entspricht es, wenn Paulus mit καὶ eine ganz andere Mahnung hinzufügt, deren drei Forderungen ἡσυχάζειν, πράσσειν τὰ ἴδια, ἐργάζεσθαι ihrerseits wieder durch das übergeordnete φιλοτιμείσθαι verbunden sind. In diesem Brief — anders II 3 6 ff.! — deutet nichts auf einen bestimmten Anlaß zu dieser Mahnung; laut 4 11 wiederholt Paulus gerade hier frühere Weisungen, die er den Lesern schon bei ihrer Missionierung gegeben hat, vermutlich weil derartige Fragen bei christlichen Neophyten immer aktuell waren vgl. I Cor. 7 20 ff. 12 Der Gebrauch von ἕνα ist fast konsekutiv zu nennen s. Blaß<sup>2</sup> § 69 3. Es hat fast den Anschein, als sollten diese kurzen Regeln zum Briefschluß oder zu abschließenden Wendungen überleiten, wie sie 5 12 ff. tatsächlich folgen. Statt dessen beginnt Paulus 13 mit neuem Ansatz die Erörterung eschatologischer Fragen. Zunächst handelt es sich um das Schicksal der κοιμώμενοι — das Bild ist übrigens in der israelitischen wie in der griechischen Antike zu häufig, als daß es hier spezifisch christliche Gedanken ausdrücken sollte. Das Problem, das Paulus behandelt, ist durch den eschatologischen Charakter der urchristlichen Predigt bedingt: die ἅγιοι erwarteten die Parusie in nächster Zeit; mit dem Gedanken, vor der Ankunft des Herrn sterben zu müssen, wurde nicht gerechnet. Vgl. Exkurs zu Phil 1 26. Die ersten Todesfälle in den Gemeinden erzeugten Verwirrung, vgl. die Erklärung solcher Fälle I Cor 11 30; denn nicht bloß die vulgäre oder philosophische Hoffnungslosigkeit, die in den christlichen Gemeinden keine Stätte mehr hatte, mußte über solche Todesfälle skeptisch denken, sondern auch der nach I Cor 15 12 ff. jedenfalls unter den Christen vertretene bloße Unsterblichkeitsglaube; denn das Acumen christlicher Hoffnung, das Erleben der Parusie, das Schauen des Herrn in Glorie, schien unwiderbringlich dahin. Paulus tröstet die Thessalonicher, von deren Besorgnis er vielleicht durch Timotheus erfahren hat, mit dem Auferstehungsglauben. Dabei ist zu beachten: 1. weder Autor noch Leser denken an eigenes Sterben vor der Parusie vgl. ἡμεῖς 4 17; es handelt sich nur um einzelne Entschlafene. 2. Fragestellung und Beantwortung lassen das Schicksal verstorbener Heiden völlig außer Acht; περὶ τῶν κοιμωμένων ist auch ohne ἐν Χριστῷ nur auf

die keine Hoffnung haben. Denn wenn wir glauben: Jesus ist gestor-<sup>14</sup>ben und auferstanden, so wird Gott auch die in Gemeinschaft mit Jesus Entschlafenen (wieder) bringen mit ihm. Und das (können) wir euch<sup>15</sup> mit einem Wort des Herrn sagen, daß wir, die wir bis zur Ankunft

Christen zu deuten. 3. Die Parusieerwartung ist den Lesern vertraut 1<sup>10</sup> 3<sup>18</sup> 5<sup>1</sup> f. Paulus braucht also nur die Grundgedanken der eschatologischen Predigt vorauszusetzen. 4. Paulus hat es nicht wie I Cor 15 mit Gegnern zu tun, die Beweisführung verlangen, sondern mit besorgten Leuten, die getröstet sein wollen: darum kümmert ihn hier das Wie der Auferstehung nicht (anders I Cor 15<sup>35</sup> ff.). Also können wir auch nicht feststellen, ob Paulus die I Cor 15<sup>50</sup> ff. bezeugte Verwandlungsvorstellung zur Zeit von I Thess schon hatte. Allerdings scheint er vorauszusetzen, daß die Auferstandenen individuell erkennbar sind — sonst wäre ἅμα σὺν αὐτοῖς 4<sup>17</sup> nicht gut vorzustellen —; aber das ist kein Beweis gegen eine Neuschöpfung; während Apc. Bar. syr. 50<sup>2</sup> f. um der Erkennbarkeit willen die unveränderte Gestalt der Toten behauptet, hat die Bundehehsh 31 bezeugte persische Eschatologie Erkennbarkeit der Toten trotz Neuschöpfung ihrer Leiber angenommen (s. Beilage IV). Im Gegensatz zur christlichen Hoffnung werden die Heiden genannt, deren aus den Schriftstellern bekannte, aber nicht allgemein geteilte (s. u.) Skepsis in dieser Frage wir gerade für Thessalonich inschriftlich belegen können (s. Beilage V) vgl. auch P. Oxy. I 115 ἀλλ' ὅμως οὐδὲν δύναται τις πρὸς τὰ τοιαῦτα, CIG 9145 ὅταν κάμῃς τοῦτο τέλος. Der Ausdruck οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα mag ein jüdisches oder christliches apologetisches Schlagwort sein wie τὰ μὴ εἰδόμενα τὸν θεόν 4<sup>5</sup>, berechtigt übrigens keinesfalls zu der Annahme, der Glaube der Mysterien sei dem Paulus unbekannt geblieben, oder der Apostel habe nie hoffnungsvolle Grabinschriften gelesen wie CIG 938 ψυχὴν δ' ἐκ μελέων οὐρανὸς εὐρύς ἔχει u. a. Denn erstens sollen jene Worte die vulgäre Hoffnungslosigkeit treffen, die dem Pharisäer wie dem Christen als charakteristisch für das Heidentum erscheinen mußte, zweitens ist die griechische Hoffnung auf Unsterblichkeit der körperfreien Seele keine ἐλπίς im paulinischen Sinn, vgl. zu I Cor 15<sup>12</sup>, drittens formuliert Paulus gerade im nächsten Vers einen christlichen Gedanken in einer Weise, die sich am besten aus einer Berührung mit der Gedankenwelt der Mysterien erklärt. 14 Paulus verbindet die Auferstehung der Gläubigen mit der Auferstehung Jesu oder vielmehr in nicht ganz korrektem Parallelismus mit dem Glauben daran. Man darf dabei in Jesu Auferstehung nicht nur die Verbürgung des gleichen Erlebnisses für die Christen sehen; es handelt sich vielmehr um ein Kausalitätsverhältnis, da eine geheimnisvolle Verbindung zwischen dem sterbenden (und auferstehenden) Gott und dem ihm nachsterbenden Menschen besteht. Diese Anschauung wurzelt in den Mysterien vgl. Exkurs zu Rom 6<sup>3</sup> und Phil 3<sup>9–11</sup>. Paulus setzt den Gedanken hier voraus; er wird bereits in der Missionspredigt ausgesprochen sein, da aber ohne Rücksicht auf verstorbene Christen, etwa mit ethischer Beziehung wie Rom 6<sup>3</sup> ff. ἄξει σὺν αὐτῷ, weil ἐγερσὶ σὺν αὐτῷ nicht gesagt werden kann, da Jesu Auferweckung in der Vergangenheit liegt. σὺν Χριστῷ ist eine der paulinischen Formeln zur Bezeichnung jener mystischen Verbindungen wie ἐν Χρ. und διὰ Χρ. Darum kann διὰ τ. Ἰ. nicht auch noch zu ἄξει gehören, sondern ist mit τοὺς κοιμηθέντας zu verbinden: so erhält man einen guten Parallelismus mit rhetorischem Präpositionswechsel vgl. ἐκ-διὰ Rom 3<sup>30</sup>, διὰ-κατὰ-ἐν I Cor 12<sup>8</sup>, διὰ-ἐν II Cor 3<sup>11</sup>. 15 Problematisch ist die Bedeutung von λόγος κυρίου, die Vermittlung dieses λόγος an Paulus,



des Herrn leben bleiben, nicht vor den Entschlafenen darankommen  
 16 sollen, denn wenn das Befehlswort (erschallt), die Stimme des Erzengels (ertönt), die Gottesdrommete (erklingt), wird ER der Herr herabkommen vom Himmel und zuerst werden die Toten, die in Christus

sowie der Umfang des λόγος. ἐν λόγῳ κυρ. kann nach LXX III Reg 21 35 Sir 48 3 auf eine ἀποκάλυψις bezogen werden; Theodoret III p. 519 Schulze: οὐ γὰρ οἰκτεῖς χρώμεθα λογισμοῖς, ἀλλ' ἐν θείας ἡμῖν ἀποκαλύψεως ἡ διδασκαλία γεγένηται. Nun deutet λόγος vgl. auch 4 18 an, daß Paulus ein bestimmtes Diktum, nicht etwa im allgemeinen eine Parusievision meint; bei der Zitierung eines ihm persönlich δι' ἀποκαλύψεως bekannt gewordenen Spruches aber würden wir eine persönliche Einführung wie II Cor 12 9 erwarten. Mir scheint darum dieser λόγος κυρίου eher mit der ἐπιταγὴ κυρίου I Cor 7 10. 25 zusammenzugehören, d. h. ein mündlich oder schriftlich überlieferter als Herrnwort geltender Spruch zu sein. Uns ist er als solcher nicht bekannt, denn weder Mt 24 30 f. noch Joh 6 39 f. (noch IV Esra 5 41) paßt; auch ist der Spruch seinem Wortlaut nach nicht rekonstruierbar, da mindestens die 1. plur. und ὁ κύριος bzw. τοῦ κυρίου nicht im Herrnwort stehen können. Fraglich ist aber überhaupt, in welchem Vers das Herrnwort wiedergegeben wird, ob in 4 15 — dann ist 16 f. Begründung dazu — oder in 4 16 bzw. 16 f. — dann gibt 15 im voraus die für die Fragestellung wichtigste Quintessenz des Spruches an. Nun würde 15 für ein Herrnwort merkwürdig gut in die Briefsituation passen, während 16 f. in feierlichem Stil den eschatologischen Stoff so wiedergibt, daß man aus πρῶτον — ἔπειτα den Inhalt von 15 herauslesen kann. So möchte ich lieber in der weniger brieflichen Darstellung 4 16 f. das Herrnwort vermuten. Sein Inhalt legt übrigens die Frage nahe, ob wir es nicht mit dem Stück einer Jesus in den Mund gelegten Apokalypse (wie Mc 13 par.) zu tun haben. 16 Die Aufzählung der Zeichen des Messias gehört zum apokalyptischen Stil vgl. Mt 24 30 f. Did. 16 6 καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν vgl. Ap. Const. 7 32. Unsere Stelle nennt zuerst das κέλευσμα — zum Gebrauch des Wortes vgl. daß im Descensus Mariae (Reitzenstein Poimandres 53) Michael τὸ κέλευσμα τοῦ ἁγίου πνεύματος genannt wird. Hier ist wohl an ein Befehlswort Gottes zu denken, etwa wie es Asc. Jes. 10 8 von der ersten Herabkunft Christi berichtet: *geh und steige hinab durch alle Himmel und steige hinab zum Firmament und zu dieser Welt u. s. w.* Der Ruf des Erzengels wird an unserer Stelle ausdrücklich neben dem κέλευσμα genannt; der Rufende ist zweifellos Michael. Die Endzeit gleicht der Urzeit: schon das Gericht über Adam wurde nach Apc. Mos. 22 durch Michaels Trompetenblasen eingeleitet. Unser Text schildert auch hier wieder differenzierter und nennt neben dem Ruf Michaels den Trompetenton vgl. Ps Sal 11 1 IV Esra 6 23 I Cor 15 22 zur Erweckung der Toten oder nur zur Ankündigung der Parusie. Clemens aeth. (Dillmann bei Bratke ZwTh 36, 483) wird dreimaliges Hornblasen erwähnt; beim letzten Mal stehen die Toten auf, vgl. auch die zehnte Bitte des Achtzehengebets (Fiebig Mischnatraktate 3, S. 27): *Stoß in eine große Posaune zu unsrer Befreiung und erhebe Panier zur Sammlung unserer Exulanten*, ferner das Gebet der jüdischen Falaschas in Abessinien (Littmann bei Lueken Michael 50): *Gott wird zu Michael sagen: erhebe dich, blase in das Horn . . . dann werden die Toten auferstehn [wie] im Augenblicke bei dem Rufe Michaels.* Das Herabkommen des Messias vom Himmel gehört zu den im späteren Judentum immer mehr hervortretenden

(gestorben sind), auferstehen, alsdann werden wir, die wir leben bleiben, <sup>17</sup> zusammen mit ihnen auf Wolken in die Luft entrückt werden zur Einholung des Herrn; und so werden wir in Gemeinschaft mit dem Herrn sein immerdar. So tröstet einander mit diesen Worten! Ueber <sup>18 5</sup> Zeit und Stunde aber, ihr Brüder, braucht ihr keine schriftlichen An-

übermenschlichen Zügen des Messiasbildes vgl. Bousset Religion des Judentums <sup>2</sup> 297 ff. Diese Verschiebung ins Transzendente erklärt sich vermutlich nicht aus einem Mißverständnis von Dan. 7 <sup>13. 14.</sup>, sondern aus dem Eindringen einer mit dem Messiasbild ursprünglich nicht zusammenhängenden Erlöservorstellung ins Judentum.

DER AUFERSTEHUNGSGLAUBE bei Paulus ist Erbgut aus seiner pharisäischen Vergangenheit. Die Entwicklung des Auferstehungsgedankens im Judentum, in die uns die pseudepigraphen Schriften apokalyptischen Inhalts einen Einblick gewähren, ist wahrscheinlich nicht ohne Beeinflussung durch außerjüdische Gedanken zustande gekommen. Und zwar ist vor allem eine Einwirkung persischer Vorstellungen anzunehmen — sehr glaublich schon deshalb, weil eine geistige Invasion von Persien aus in andern Vorstellungskreisen deutlich wahrzunehmen ist (Teufels-glaube). Für den persischen Glauben vgl. die Beilage IV wiedergegebene Stelle des Bundehesh, eines Werkes, in dem sich in junger literarischer Einkleidung (9. Jhdt. n. Chr.) alte Gedanken erhalten haben. An der Geschichte des jüdischen Auferstehungsglaubens ist für unsere Stelle wesentlich: 1. Dieser Glaube tritt in enger Verbindung mit der Erwartung einer kommenden Heilszeit auf. So will schon die — neben Jes 26 <sup>19</sup> einzige — alttestamentliche Belegstelle Dan 12 <sup>2</sup> auf die Frage antworten, ob beim Anbruch der glücklichen Zeit die Frommen, die diese Weltenwende nicht mehr erleben, keinen Anteil am Heil erhalten. Die Antwort gibt eben der Auferstehungsglaube. 2. Es entspricht diesem Ursprung des Gedankens, wenn das Interesse zunächst an einer Auferstehung der Gerechten zum Heil (oder wie Dan 12 <sup>2</sup> der Frommen zum Heil und der Gottlosen zur Strafe, aber nur „vieler“) haftet; erst allmählich tritt der Gedanke einer allgemeinen Auferstehung in den Vordergrund. Vgl. für das erste Ps Sal 3 <sup>11 f.</sup> *„des Sünders Verderben ist ewig und sein wird nicht gedacht, wenn er die Frommen heimsucht. Das ist das Teil der Sünder in Ewigkeit; aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben“* (Kittel). Für das zweite vgl. IV Esra 7 <sup>32</sup> *„die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind“* (Gunkel). — Frage und Antwort in I Thess entspricht also der religiösen Situation der Leser, die das Bedürfnis haben, über ihre persönlichen Sorgen beruhigt zu werden, aber nicht systematische Eschatologie treiben wollen. — Zum Ganzen vgl. Exk. zu I Cor 15 <sup>53</sup> II Cor 5 <sup>4. 10</sup> und Bertholet ‚Auferstehung‘ in „Die Rel. in Gesch. u. Gegenwart“ hrsg. v. Schiele I S. 756 ff., Volz Jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba.

**17** Die Entrückung auf Wolken — weil Christus mit den Wolken kommt — ist als Einholung gedacht. Vgl. ὑπάντησις und ἀπάντησις Mt 25 <sup>1. 6.</sup> **18** vgl. 5 <sup>11</sup> Trostbriefformel wie P. Oxy. I 115 παρηγορεῖτε οὖν ἑαυτοὺς vgl. das Formular des Demetrius Phalereus Nr. 5 bei Hercher Epistologr. Graeci p. 2 καθὼς ἄλλῃ παρίνεσας σαυτῷ παραίνεσον. **V 1** Die zweite eschatologische Frage, die Paulus behandelt, betrifft den Termin der Parusie. Die Behauptung des jähen Eintritts der Katastrophe verträgt sich mit der II 2 <sup>3 ff.</sup> bezeugten Erwartung von Vorzeichen. Die Eschatologie liebt es, Anzeichen des kommenden Ereignisses zu beschreiben — mythische Traditionen, erlebte Naturereignisse, auch die „Lust zu fabulieren“ wirken dabei mit — und doch als ein memento für den Sünder die Plötzlichkeit der Weltenwende

- 2 weisungen, denn ihr wißt selber genau, daß der Tag des Herrn so wie  
 3 ein Dieb in der Nacht kommt. Wenn die Leute rufen: Friede und  
 Sicherheit, dann kommt plötzliches Verderben über sie wie die Wehen  
 4 über die Schwangere und sie (können) nicht entfliehen. Ihr aber, ihr  
 Brüder, seid nicht von Finsternis umgeben, daß der Tag über euch  
 5 kommen müßte wie ein Dieb, denn ihr seid alle Söhne des Lichts und  
 6 Söhne des Tages. Nicht der Nacht oder der Finsternis gehören wir; also  
 laßt uns nicht schlafen wie die andern, sondern wach und nüchtern sein!  
 7 8 denn zur Nachtzeit schläft man und zur Nachtzeit trinkt man; wir aber,  
 die wir dem Tag gehören, wollen nüchtern sein, angetan mit dem Panzer  
 9 von Glauben und Liebe und mit dem Helm der Heilshoffnung, denn  
 Gott hat uns nicht zum Zorn bestimmt, sondern dazu, Heil zu erlangen  
 10 durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit

zu betonen vgl. Greßmann Ursprung der israel.-jüd. Eschatologie 141 ff.  
 2 Der alte Name ‚Tag Jahves‘, Am 5<sup>18</sup> schon vorausgesetzt, bezeichnet hier  
 den Tag des Messias. Den Gebrauch des Bildes vom Dieb im NT. ver-  
 anschaulicht folgendes Schema

I. Gleichnis: Der Zeitpunkt ist so ungewiß  
 wie die Stunde des Einbruchs Lc 12<sup>39</sup> f. Mt 24<sup>43</sup>.

II a. Allegorisierende Variation des Gleichnisses: der Herr kommt wie ein Dieb. Apc 3 <sup>3</sup> 16 <sup>15</sup> .	II b. Gleichnisartige Redewendung der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb. I Thess 5 <sup>2, 6</sup> II Petr 3 <sup>10</sup> .
---	---

4 Die Losung der Allzusicheren klingt an Jer 6<sup>14</sup> 8<sup>11</sup> Ez 13<sup>10</sup> an. ἐπίσταται  
 statt ἐρίσταται ist vulgäre Konformation an ἐρίσταμαι. Das Bild von den  
 Wehen (hier Sing. ὠδίν st. ὠδίζ) ist alt s. zu 3<sup>3</sup>; deshalb braucht es Paulus  
 hier nicht entlehnt zu haben. 4 ἐνα s. zu 3<sup>12</sup>. Die Lesart κλέπτας AB  
 scheint besser zu passen, ist aber als Emendation zu beurteilen, da die Ge-  
 schichte des Bildes κλέπτῃς verlangt vgl. zu 5<sup>2</sup>. 4—8 Das Bild von Tag und  
 Nacht, verbunden mit einer Mahnung zum Wachen im sittlichen Sinn und  
 mit folgender Erwähnung von Waffen findet sich auch Rom 13<sup>11</sup> f. Diese  
 Gedanken scheinen also für Paulus in einem durch katechetische Gewohnheit  
 bedingten Zusammenhang zu stehen. Das Bild von Tag und Nacht wird  
 zweifach verwendet: 1. ihr seid nicht in der Finsternis, werdet also vom  
 „Tag“ nicht überrascht 4<sup>4</sup>. 5<sup>a</sup>; 2. wir sind nicht in der Nacht, also laßt  
 uns wach sein 4<sup>5b</sup>—8. Zum Wachen tritt wie I Petr 5<sup>8</sup> das Nüchternsein;  
 das Bild ist im Urchristentum wie in der „Welt“ beliebt, vgl. II Tim 4<sup>5</sup>,  
 I Petr 1<sup>13</sup> Ign. ad Pol. 2<sup>3</sup> νήρε ὡς θεοῦ ἀδελφότης, II Clem. 13<sup>1</sup> νήψωμεν  
 ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν Plutarch praec. ger. reipubl. 4 p. 800 B ἀγρυπνῶν καὶ νήφων καὶ  
 περποντικῶς, P. Oxy. VII 1062 (zitiert zu 1<sup>5</sup>). 7 Zwischensatz in dem Sinn:  
 ‚Schlafen und Trunkensein ist für die Kinder der Nacht‘. 8 Zum Bild von der  
 Waffenrüstung vgl. zu Eph 6<sup>11</sup> ff. An unserer Stelle ist das wahrscheinlich  
 alte Bild mit der urchristlichen Trias künstlich verbunden s. zu 1<sup>3</sup>; man merkt  
 das besonders an dem doppelten Genitiv bei θώραξ; aber auch bei περι-  
 κεφάλαια scheint, wenn man Js 59<sup>17</sup> Eph 6<sup>17</sup> περικ. (τοῦ) σωτηρίου ver-  
 gleicht, ἐλπίς nur der Trias zulieb eingefügt zu sein. 9. 10 Die ethische  
 Ermahnung wird im Gottes- und Christusglauben begründet; διὰ τοῦ κυρίου  
 χτλ.: Das kommende Heil wird durch den Herrn bei seiner Parusie ver-  
 mittelt s. Schettler ‚Durch Christus‘ 57 ff. In εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύ-  
 δωμεν liegt ein Wortspiel: Die bisher für die Vorbereiteten und Unvor-



wir, sei's wachend sei's schlafend, mit ihm verbunden leben. So tröstet 11 und erbaut einander, einer den andern, wie ihrs ja auch (schon) tut. Wir bitten euch aber, ihr Brüder, die Leute anzuerkennen, die sich für 12 euch mühen und sich eurer annehmen im Herrn und euch mit Zuspruch versorgen, und sie recht hoch zu halten in Liebe um ihres 13 Tuns willen. Haltet Frieden mit ihnen! Wir ermahnen euch weiter, 14 ihr Brüder, weist die Lässigen zur Ordnung, muntert die Kleinmütigen auf, habt mit den Schwachen Geduld, seid gegen alle voll Langmut! Seht zu, daß keiner einem andern Böses mit Bösem vergelte, sondern 15 müht euch allzeit um das Gute, für einander und für alle. Seid all- 16 zeit fröhlich, betet ohne Unterlaß, dankt für alles! Denn das ists, (was) 17 18 Gott bei euch in Christus Jesus haben will. Den Geist löscht nicht 19 aus, Prophetengabe verachtet nicht; unterwerft alles der Prüfung (und) 20 21

bereiteten gebrauchten Ausdrücke werden auch hier gebraucht, aber es wird der zuerst so stark betonte Unterschied zwischen ihnen nun scheinbar für irrelevant erklärt. Scheinbar, denn in Wirklichkeit müssen beide Ausdrücke hier einen anderen Sinn haben: der Leser soll sich die Paradoxie selber erklären durch richtige Deutung des εἴτε γρηγ. εἴτε καθεύδ. nach 4 17: die Worte gehen hier in 5 10 auf die ζῶντες und die νεκροί. Ein ähnliches Wortspiel II Cor 5 9. 11 s. zu 4 18. 12 ff. folgen Schlußmahnungen. Die Stellung von προϊστάμενοι zwischen κοπιῶντες und νοουθετοῦντες macht es unmöglich, in προϊστάμενοι einen offiziellen Titel zu sehen; es muß sich vielmehr, wie bei den beiden andern Partizipien, um freiwillige Sonderleistungen handeln (von Dobschütz). Nun kommt προϊστασθαι in der Bedeutung ‚sich kümmern‘ ‚sorgen‘ vor I Tim 3 4 (parallel mit ἐπιμελεῖσθαι) Tit 3 8. 14 vgl. Demosthenes Phil. IV 46 τὸ μὲν προϊστασθαι τῶν Ἑλλήνων καὶ . . . (πᾶσι τοῖς ἀδικουμένοις βοηθεῖν), vgl. auch Diognet epist. 53 οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι. Charakteristisch ist auch, daß Rom 12 8, die Stellung von προϊστάμενος zwischen μεταδιδούς und ἐλεῶν auf Liebestätigkeit weist und daß προσταεῖν τινος ebenfalls in der Bedeutung ‚sorgen für‘ belegt ist vgl. Witkowski epistulae priv. Graec. 8 p. 16. Wenn der offizielle Gebrauch des Wortes nun auch im NT. bezeugt ist, vgl. I Tim 5 17, so ist doch unsere Stelle nicht ohne weiteres danach zu beurteilen; es handelt sich hier vielmehr um Tätigkeiten, die noch keinen amtlichen Charakter erhalten haben. 13 Parallel zu εἰδέναι 5 12 steht hier das scheinbar ebenso indifferente, hier aber wie εἰδέναι in bonam partem gesteigerte ἡγείσθαι; wer sich an der scheinbaren Farblosigkeit stößt, verbindet ἡγείσθαι ἐν ἀγάπῃ. SD\*GP lesen ἐν αὐτοῖς, ABKL ἐν ἑαυτοῖς bei εἰρηνεύετε: der Zusammenhang scheint für das letztere zu entscheiden, da die Mahnung zum Frieden nach der Forderung ὑπερεκπερισσῶς ἡγείσθαι sich merkwürdig ausnimmt; aber vielleicht enthält 13 a die ideale, 13 b die notwendigste praktische Forderung; nach den Briefschlüssen I Thess 5 27 II Thess 3 17 scheint die Einheitlichkeit der Gemeinde nicht gesichert s. z. d. St. Die Lesart des rec. würde sich dann gut als Korrektur des befremdlichen ἐν αὐτοῖς erklären. 14—18 Allerlei Ermahnungen, offenbar ohne besondere Veranlassung; es ist nicht nötig, die hier genannten Gruppen von Unreifen mit 4 11 f. 13 ff. 3 ff. zu erläutern. Ueber die ἄτακτοι s. Exkurs nach II 3 16; ἀσθενοῦντες steht wohl wie I Cor 8 9. 19—22 spricht Paulus von den pneumatischen Erscheinungen. Die Mahnungen werden durch I Cor 12—14 gut illustriert: Hervorhebung der Prophetie, Prüfung aller Geistwirkungen (Regel dafür I Cor 12 3), Betonung dessen, was ‚gut‘

- 22 23 behaltet (dann) das Gute, enthaltet euch von aller Art Schlechtem. ER aber, der Gott des Friedens, mache euch heilig durch und durch und bewahre euch Geist, Seele und Leib vollkommen, (daß sie) untadlig  
 24 (seien) bei der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi. Getreu ist, der euch berufen hat; er wirds auch vollenden.
- 25 26 Ihr Brüder, betet für uns. Grüßt alle Brüder mit dem heiligen  
 27 Kuß. Ich beschwöre euch beim Herrn, diesen Brief allen Brüdern  
 28 vorzulesen. Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch.

ist (καλόν wohl = πρὸς τὴν οἰκοδομήν I Cor 14 12) und Ablehnung des Gegenteil: πονηρόν steht antithetisch zu καλόν; also ist nicht von ‚bösem Schein‘ die Rede, sondern von εἶδος πονηροῦ vgl. Clem. Hom. XI 27 am Ende eines Lasterkatalogs: τούτων δὲ εἶδη πολλά. Zur Form des Gebetswunsches vgl. 3 11. Der trichotomische Klang des Folgenden hängt damit zusammen, daß Paulus keinen festen Terminus für den höheren Teil des Menschen hat s. Exkurs zu Rom 7 13. Es ist nun hier entweder πνεῦμα καὶ ψυχὴ auf den höheren Teil des nicht wiedergeborenen Menschen zu beziehen (πνεῦμα geistige, ψυχὴ animalische Seite vgl. ψυχικὸς ἄνθρωπος I Cor 2 14) oder πνεῦμα im technischen Sinn = πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν zu fassen; dann wären ψυχὴ und σῶμα Bezeichnungen des natürlichen Menschen nach Leib und Seele. Daß für die Bewahrung des πνεῦμα gebetet wird, könnte man nach I Cor 3 16 f. verstehen. Aber für keine dieser Erklärungen haben wir Beweise; zudem will beachtet sein, daß Paulus die Ausdrücke hier nicht in einer anthropologischen Erörterung, sondern in einem Gebetswunsch verwendet. Darum darf man der Stelle nicht zuviel Bedeutung für die Gesamtanschauung des Paulus beimessen. Natürlich ist auch mit τὸ σῶμα τηρηθεῖν nichts für oder wider die Verwandlung des Leibes gesagt. ἐν τῇ παρουσίᾳ = klassisch εἰς τὴν π. 24 vgl. zu 2 12. 27 Die feierliche Form dieser Anweisung befremdet. Sie scheint darauf hinzudeuten, daß die Gemeinde nicht eine geschlossene, einheitliche Gemeinschaft bildet vgl. auch 5 13. Ernste Streitigkeiten sind ja nach dem den Lesern gespendeten Lob ausgeschlossen; aber es scheint eine gewisse Fremdheit obzuwalten, etwa zwischen dem πλῆθος πολὺ der Heidenchristen (Act 17 4) und der judenchristlichen ἀπαρχή (Harnack Berliner Sitzungsber. Bd. 31 S. 560 ff.). Vgl. zu II 2 13. Andernfalls müßte man einen abgeschwächten Gebrauch von ἐνορχίζω ὑμᾶς τὸν κύριον, etwa = παρακαλῶ ὑμᾶς ἐν κυρίῳ, voraussetzen. 28 Vgl. zu II 3 18.



## AN DIE THESSALONICHER II

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1. 2.

Danksagung 1 3. 4. Die Verfolgungen in der Gegenwart verheißen euch Befreiung in Zukunft, bei der Parusie 1 5—10. Wir beten für eure innere Vollendung 1 11. 12. Laßt euch nicht einreden, der Tag des Herrn stehe unmittelbar bevor 2 1. 2. Erst muß ja der Abfall und der große Frevler kommen 2 3—5, der jetzt noch zurückgehalten wird 2 6. 7. Wenn er sich offenbart hat, dann wird ihn der Herr Jesus verderben 2 8. Jener wird mit trügerischen Zeichen auftreten, den Verlorenen zum Verderben 2 9—12.

Erneute Danksagung, Mahnung und Fürbitte 2 13—17. Betet für uns und seid getrost, der Herr ist getreu 3 1—5.

Sondert euch ab von denen, die sich der Alltagsarbeit entziehen 3 6. Wir haben es ja an Beispiel und Mahnung nicht fehlen lassen 3 7—10. Jene Leute ermahnen wir zur Arbeit; wer nicht gehorcht, mit dem habt keine Gemeinschaft, aber behandelt ihn als Bruder 3 11—16. Eigenhändiger Gruß 3 17. 18.

LITERATUR: Die Werke von BORNEMANN, VONDOBSCHÜTZ, PWSCHMIEDEL, LUEKEN, WOHLBERG, MILLIGAN und ZIMMER wie bei I Thess. Zum Echtheitsproblem von II Thess: WREDE, Die Echtheit des II Thess-Briefes, Texte u. Unters. XXIV 2 1903. HARNACK, Das Problem des zweiten Thess-Briefes, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, ph.-hist. Kl., XXXI 560—578, 1910.

Kopfleiste: Ornament vom Triumphbogen des Galerius in Thessalonich.

Paulus und Silvanus und Timotheus der Thessalonichergemeinde, 1 (die) in Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus (ist). Gnade 2 sei mit euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.

Immer haben wir Gott euretwegen zu danken, ihr Brüder, wie es 3

1 1. 2 Der Briefeingang ist reicher als in I. Da Paulus aber ἐν θεῷ πατρὶ ἡμῶν κτλ. formelhaft gebraucht, so hat er die Worte ἀπὸ θεοῦ πατρός κτλ., die modernen Erklärern nach v. 1 als Dittographie erscheinen, wohl nicht so empfunden. 3 Die Danksagung mit ὀφείλειν und καθὼς ἄξιόν ἐστιν scheint auf einen kühleren Ton gestimmt zu sein — ein Eindruck, den der



billig ist, dafür daß euer Glaube kräftig gedeiht und die gegenseitige  
 4 Liebe bei einem jeden von euch allen zunimmt, so daß wir selber  
 (schon) bei den Gemeinden Gottes von euch rühmen wegen eures Aus-  
 harrens und Glaubens in allen euren Verfolgungen und Nöten, die ihr  
 5 durchmacht. (Das ist) ein Anzeichen des gerechten Gerichts Gottes:  
 ihr sollt des Gottesreichs gewürdigt werden, für das ihr (jetzt) leidet,  
 6 wenn's denn gerecht bei Gott ist, euren Bedrängern Drangsal heimzu-  
 7 zahlen und euch Bedrängten Befreiung, mit uns zusammen, bei der  
 Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel her mit den Engeln seiner

Vergleich des ganzen Danksagungsabschnittes mit dem entsprechenden Teil von I verstärkt und der uns gleich hier am Anfang des Briefes auf das Echtheitsproblem weist. Zwar ist vor Ueberschätzung des Abstandes zu warnen — auch I enthält rhetorische Elemente, bes. in 1 und 2! vgl. auch Phil 17 — aber trotzdem erhebt sich die Frage, ob (und ev. warum) Paulus II 1 nach I geschrieben habe. Drei Antworten bieten sich zur Lösung der Schwierigkeit dar: man setzt 1. einen andern Autor, oder 2. andere Verhältnisse, oder 3. andere Leser voraus. Nun empfiehlt es sich nicht, zumal bei einer Korrespondenz, deren Entstehungsverhältnisse wir nicht übersehen, lediglich auf Grund von Stimmungsmomenten auf Unechtheit zu erkennen, solange nicht andere Argumente nach derselben Richtung weisen. Wer sich vom Vorhandensein solcher Argumente nicht zu überzeugen vermag (vgl. die Exkurse nach 216 und 316), pflegt zu Antwort 2 seine Zuflucht zu nehmen. Bedenklich bleibt dabei, daß der Wechsel der Verhältnisse nicht angedeutet ist und daß — nach den Anklängen zu schließen — nicht viel Zeit seit I verstrichen sein wird. Neuerdings hat Harnack Berliner Sitzungsber. 31, 560 ff. Antwort 3 vorgeschlagen: der Brief sei zugleich mit oder bald nach I an einen engeren Kreis, die judenchristliche Minderheit, gerichtet. Vgl. zu I 513. 27, II 110 23 213, Exkurs nach 316 317. Diese Vermutung, die ihrer Art nach ja immer Hypothese bleiben wird, gibt wenigstens ein Mittel an die Hand, um bisher auf der Annahme der Echtheit lastende Schwierigkeiten zu beseitigen, ohne daß erhebliche neue Bedenken entstehen; die schwierigeren Lesarten in I 513 und II 213 deuten vielleicht darauf hin, daß II an die I 512 erwähnten Personen geht, denen (als Judenchristen?) die Mehrzahl der Gemeinde fremd (s. I 527) gegenübersteht. — Daß II 13 nur Glaube und Liebe genannt werden, und nicht die Trias aus I 13 (ὁπομονή mit πίστις verbunden in andern Zusammenhang II 14), spricht übrigens nicht gerade für literarische Abhängigkeit von I. 4 αὐτοὺς ἡμᾶς ‚sogar wir, d. h. ich, der Gründer der Gemeinde, muß davon rühmen‘. Das fällt nur dann auf, wenn man I 19 daneben stellt, wo es heißt: ‚sogar die andern fangen davon an‘. ἐν ταῖς ἐκκλησίαις: zu Korinth und in dessen Nachbarschaft. 5 ἐνδεγµα als Prädikatsnomen in den Relativsatz zu ziehen (von Dobschütz), erscheint wegen des Kasus nicht ratsam; die verwandten Fälle Rom 121 I Tim 26 legen es vielmehr nahe, in ἐνδεγµα Apposition zu sehen, aber nicht zu einem Substantiv, sondern wie an den genannten Stellen zu einem Verbum oder ganzen Satz, hier zu dem in ταῖς θλίψεσιν αἰς ἀνέχεσθε liegenden θλίβεσθε oder διώκεσθε. Das „gerechte Gericht Gottes“ zeigt sich in der Umkehrung aller Verhältnisse bei der kommenden Weltenwende, wie das auch die Predigt Jesu verkündet hat s. Mc 10 31 Lc 6 20 ff. ‚In euren Leiden liegt schon eine Gewähr zukünftiger Herrlichkeit‘. 6. 7 wird dies im Anschluß an δίκαιος ausgeführt, und zwar, da es sich um das Gericht des gerechten Gottes

Macht, in loderndem Feuer, der da vergilt denen, die Gott nicht ken-<sup>8</sup>  
nen und nicht gehorchen der Botschaft von unserem Herrn Jesus,  
welche als Strafe empfangen werden ewiges Verderben vom Angesicht<sup>9</sup>  
des Herrn und von der Majestät seiner Stärke, wenn er kommt maje-<sup>10</sup>

handelt, mit dem Gedanken einer doppelten Vergeltung. Unpaulinisch und unchristlich ist das darum nicht, weil 1. die θλίψεις nicht als Werke gewertet werden, die Lohn heischen, sondern als Nöte, die im kommenden Reich ihr Ende finden, 2. der ganze Passus nicht in der Sehnsucht nach Vergeltung sein Motiv hat, sondern in dem Wunsch, die Leiden der Christen als spezifisch christliche im Hinblick auf die Weltenwende zu deuten. Zu ἀνεσις vgl. LXX I Esr 4<sup>62</sup> εὐλόγησαν τὸν θεὸν τῶν πατέρων αὐτῶν, ὅτι ἔδωκεν αὐτοῖς ἀνεσιν καὶ ἄφεσιν, P. Tebt. 24<sup>73</sup> καὶ ἐν ἀν[έ]σει γεγόνότας ἀπ[ὸ] τῆς ἀρχῆς. 7 In μεθ' ἡμῶν klingen durch alle Feierlichkeit des Tons herzliche Beziehungen zwischen Autor und Lesern hindurch. 7 b. 8 ff. Solenne Schilderung der Parusie, die sich liest wie die christliche Bearbeitung einer Jahve-theophanie. Mit I 4<sup>16</sup> f., wo die Auferstehung im Vordergrund des Interesses stand, darf man diese Darstellung des Gerichts nicht vergleichen. Schon stilistisch nicht: hier sind alttestamentliche Elemente durch Sätze christlichen Inhalts verbunden und erklärt, während in I alttestamentliche Reminiszenzen fast völlig zurücktreten. Unser Abschnitt läßt erkennen, wie sich die christliche Kultsprache am AT. geformt hat: nicht durch Reproduktion, sondern in freier Nachbildung. Die Parusie geschieht (wie die Erhöhung Rom 1 4) ἐν δυνάμει; zur δύναμις gehören die Engel, die darum ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ heißen; vgl. übrigens zu I 3<sup>13</sup>. 8 Die auch Ex 3<sup>2</sup> gut bezeugte Lesart ἐν πυρὶ φλογός paßt in den feierlichen Ton; die Umstellung bei BDG ist Korrektur. Die Worte gehören noch zu ἀποκαλύψει in 7. Die Vorstellung vom Weltgericht im Feuer, vielleicht schon in alten Zeiten in Israel lebendig (vgl. das unvermittelte Auftreten des Gedankens Zeph 1<sup>18</sup>), lebte im Judentum, wohl unter persischem Einfluß, von neuem auf. An unserer Stelle kommt das Feuer in erster Linie als Begleiterscheinung der Theophanie in Betracht, doch ist der Gedanke an Gerichtsfeuer und Weltbrand, wie ihn vor allem die Sibyllinen pflegen s. auch Hen. 67<sup>4</sup> IV Esra 13<sup>9</sup> ff., nicht ausgeschlossen. Vgl. Volz, Jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba § 40 c. Die Erwähnung des Feuers hat offenbar alttestamentliche Reminiszenzen veranlaßt; so wird der Gedanke weitergesponnen im Anschluß an alttestamentliche Stellen: 1. Js 66<sup>15</sup> κύριος ὡς πῦρ ἤξει . . . ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν . . . (ἐν φλογὶ πυρός). 2. Js 2<sup>10</sup> (κρύπτεσθε) ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν . . . 3. a) Ps 88<sup>8</sup> ὁ θεὸς ἐνδοξάζόμενος ἐν βουλήν ἁγίων. b) Ps 67<sup>36</sup> θαυμαστός ὁ θεὸς ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Paulus schildert das Gericht mit einer Wendung aus Stelle 1 und nennt dabei die Gottlosen mit zwei wohl schon der christlichen Terminologie angehörenden Ausdrücken; zum ersten vgl. zu I 4<sup>5</sup>, der zweite klingt an Js 66<sup>4</sup> an. Es ist bei diesem Stil, der die kommenden Dinge andeuten, aber keine detaillierten Angaben machen will, nicht mit Sicherheit zu sagen, ob Paulus bei dem zweiten Ausdruck speziell an Juden gedacht hat. 9 δίκη 'Strafe' (Plut., LXX, Pap.). Die Art dieser Strafe beschreibt Paulus mit den Worten der Stelle 2. φόβος bleibt aber weg, und wir wissen nun nicht, ob Paulus in Erinnerung an den biblischen Zusammenhang ἀπό im ursprünglichen, lokalen Sinn 'von — weg' braucht, oder ob er sich einer Wendung bedient, die, wiewohl ursprünglich den LXX entstammend, im Alltagsgebrauch bald abbläbte zu 'von — her'. 10 Eine ähnliche Schwierigkeit

statisch verherrlicht zu werden unter seinen Heiligen und bewundert zu werden unter allen Gläubigen — denn Glauben fand unsere Botschaft an euch! — an jenem Tage. In solchem Sinn beten wir auch immer für euch, daß unser Gott euch würdig mache der Berufung und zur Vollendung bringe alles freudige Tun des Guten und die Betätigung des Glaubens in Kraft, damit der Name unseres Herrn Jesu unter euch verherrlicht werde und ihr in ihm — nach der Gnade unseres Gottes und des Herrn Jesu Christi.

Wir bitten euch aber, ihr Brüder, wegen der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und unserer Vereinigung mit ihm: laßt euch nicht schnell und unbesonnen erschüttern oder erschrecken, (wenn man

bietet der Satz mit ὅτι. Da die eschatologische Schlußformel ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ nach Sinn und Stil unbedingt zu 10 a (Stelle 3) gehört, so ist ὅτι bis ἐφ' ὑμᾶς in Parenthese zu setzen. Die Worte lassen sich dann als Inhaltsangabe oder Begründung verstehen: im ersten Fall hängt das Sätzchen, da ἐπιστεύθη nicht gut den Inhalt von πιστεύσασιν angeben kann, von θαυμασθῆναι ab: sie staunen, daß die törichte Predigt Glauben fand (Wohlenberg) — aber μωρόν steht nicht da; Harnack nimmt auf Grund seiner Hypothese (s. zu 1 3) als Inhalt des θαυμασθῆναι an: ‚unser (des Heidenapostels) Zeugnis ist (uns) anvertraut worden inbezug auf euch (die geborenen Juden)!‘ aber πιστεύειν hat in πιστεύσασιν und ἐπιστεύθη wohl dieselbe Bedeutung, und vor allem: nach dem Stil des Ganzen (übrigens auch nach dem ursprünglichen Zusammenhang s. Stelle 3<sup>b</sup>) ist θαυμασθῆναι absolut zu fassen ‚als der Wunderbare gefeiert werden‘. Detaillierte Beziehungen auf die Briefsituation liegen diesem Abschnitt, der einen feierlichen Klang an den andern reiht, völlig fern. So bleibt nur die Möglichkeit, in dem ὅτι-Satz eine Begründung zu erkennen, am besten nach Art eines Wortspiels zu πιστεύσασιν. **11** Da κλήσις die geschichtliche Berufung bezeichnet, heißt ἀξιοῦν ‚würdig machen‘. εὐδοκία ist von den alten Auslegern nach Eph 1 5 Lc 2 14 10 21 = Mt 11 26 auf Gottes Wohlgefallen bezogen worden; aber das Gegenstück ἔργον führt darauf, εὐδοκία von der menschlichen Gesinnung zu verstehen vgl. zu Rom 10 1. **12** In Anlehnung an Js 66 5 ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῇ (und wohl auch an den Anfang von 1 10) wird das Ziel solchen Verhaltens angegeben. καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ ist als Gegenstück zu τὸ ὄνομα . . . ἐν ὑμῖν gebildet; so kommt unter dem Zwang der Responsion hier ein mystischer Gedanke in den Abschnitt: des Christen δόξα ist es, „in Christus“ erfunden zu werden. Die letzten Worte des Verses runden den ganzen feierlichen Abschnitt stilgemäß ab. Solche rhythmisch auffällenden Schlußwendungen wollen oft mehr dem formalen Empfinden des Autors für feierliches Ausklingen Genüge tun als irgend einem systematischen Bedürfnis. Vor übereilten Schlüssen, die aus solchen Worten, überhaupt aus so traditionell gehaltenen Abschnitten wie II 1, etwa für die Theologie des Paulus gezogen werden könnten, kann nicht genug gewarnt werden. **III 1** beginnt die apokalyptische Belehrung. ἐπισυναγωγή heißt Inscr. Graec. XII 3 Suppl. 1270 11 f. τὰς δὲ ἐπισυναγωγὰς τοῦ διαφόρου γινόμενας πολυχρονίου Sammlung von Geldern; II Macc 7 2 bezieht sich das Wort auf die Vereinigung aller Juden zur Zeit des Messias — der letztgenannten Bedeutung kommt der Gebrauch an unserer Stelle nahe, der durch I 4 16 sicher gestellt wird, vgl. auch ἐπισυνάξει in der zu 2 9 zitierten Stelle aus Hippolyt. **2** Zur übertragenen Bedeutung von σαλεύειν vgl. Act 17 13 (neben ταρασσεῖν) und Dittenberger Or. inscr. II



kommt) mit Geistesaussprüchen, Worten oder Briefen unter Berufung auf uns, als wenn (es hieße): gekommen ist der Tag des Herrn. Man soll euch auf keinerlei Weise täuschen, denn erst kommt der Abfall und »der große Frevler« offenbart sich, der Sohn des Verderbens, der

515 47 *σαλεύει γὰρ ὡς ἀλγ[ιθῶς ἡ σωτηρία τῆς πόλε]ως ἐκ κακουργίας.* Das Problem des Verses liegt in δι' ἡμῶν und ist mit formalen Argumenten nicht zu lösen. δι' ἡμῶν scheint wegen διὰ den andern Wendungen mit διὰ parallel zu sein; andererseits ist δι' ἡμῶν durch ὡς von jenen anderen Wendungen deutlich abgehoben; dann könnte es als ergänzende Erläuterung gefaßt werden — aber nur zu δι' ἐπιστολῆς? oder zu den letzten beiden Ausdrücken mit διὰ? oder zu allen dreien? Außerdem deutet der ganze Passus mit keinem Wort an, ob Paulus nur einen Eventualfall annimmt oder aber, mindestens mit δι' ἐπιστολῆς, auf etwas Bestimmtes anspielt — und in diesem Fall: worauf? auf eine Fälschung? auf einen uns unbekannten Brief? auf I? Bei Annahme der Unechtheit sind alle diese Fälle möglich; ist unser Brief echt, so scheidet wenigstens eine dieser Möglichkeiten aus: einen gefälschten Brief würde der echte Paulus nicht mit diesen wenigen Worten abtun. Aber auch so bleiben noch genug Möglichkeiten erwägenswert. Mir erscheint eine möglichst allgemeine Deutung wenigstens bei διὰ πνεύματος und διὰ λόγου am Platze s. d. Uebersetzung; bei δι' ἐπιστολῆς wird man wenigstens zunächst an I zu denken haben s. II 2 15. — Mit ἐνέστηκεν ist nicht „wirkliche Gegenwart“ gemeint, sondern „die fast zur Gegenwart gewordene Zukunft“ (von Dobschütz). 3 Der Grundgedanke des Abschnitts „erst muß der ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας kommen“ wird 2 3. 4. 8 ausgeführt. 2 5—7 antwortet Paulus auf die Frage, warum der Widersacher jetzt noch nicht komme, 2 9—12 wird sein Auftreten als Gottesgericht über die Ungläubigen gedeutet. Die Verse beziehen sich auf Dinge, die den Lesern bekannt sind, sie sind für Wissende geschrieben, ihre Kenntnis zu festigen und zu ergänzen, nicht für Neulinge in der Apokalyptik. Daß diese Wissenden aber dieselben Leute sind, die nach I 4 13 ff. über das Schicksal der Entschlafenen noch kurz vorher nichts wußten, ist dennoch möglich: denn in der Missionspredigt mag Paulus wohl die Kämpfe der Endzeit erwähnt haben, Todesfälle in der Gemeinde brauchte er damals noch nicht zu berücksichtigen. Ist II nur an einen Teil der Gemeinde und zwar an Judenchristen gerichtet (Harnack), so fällt vollends jede Schwierigkeit im Verhältnis von I 4 13 ff. zu II 2 3 ff. — In ἀποστασία begegnen wir dem ersten der apokalyptischen Termini, deren Geläufigkeit und deren Verständnis der Abschnitt voraussetzt.

DAS HISTORISCHE VERSTÄNDNIS APOKALYPTISCHER TERMINI wird immer mit der Tatsache rechnen müssen, daß jeder, der diese Worte brauchte, sie auf seine Zeit zu deuten wenigstens versuchte. Man hat also prinzipiell darauf zu verzichten, spätere Zeiten der Welt- und Kirchengeschichte nach einer „Erfüllung“ zu durchmustern oder gar eine solche von der Zukunft zu erwarten. Aber auch jene zeitgeschichtliche Erklärung erweist sich in vielen Fällen als nicht zureichend. Denn der Apokalyptiker verwendet Begriffe, Motive, Stoffe, die er durch Tradition übernommen hat; er verwendet sie, indem er sie auf seine Zeit anwendet. Diese Erkenntnis führt auf die zuerst von Gunkel und Bousset erhobene Forderung traditionsgeschichtlichen Verständnisses; aus der Zeitgeschichte erklärt sich nur die Verwendung der Begriffe; ihre Prägung ist viel älter und steht häufig im Zusammenhang mit dem Mythos. Wir haben also sowohl zu fragen, woher die Vorstellung vom Antichrist stammt (vgl. den Exkurs zu 2 10 — zu den einzelnen Versen sind nur Details angeführt), als auch zu untersuchen, was Paulus an unserer Stelle

- 4 Widersacher, der sich erhebt wider alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und sich (selber) zum  
5 Gott macht. Entsinnt ihr euch nicht, daß ich euch das sagte, als ich

seinen Lesern sagen will. — Vgl. Gunkel Schöpfung und Chaos 221 ff., Bousset Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche.

An unserer Stelle ist es unmöglich, ἀποστασία restlos aus der Zeitgeschichte zu erklären. Man würde fragen, ob Paulus wirklich einen Abfall der Christen erwartete — aber mindestens die Leser scheinen nicht ernstlich gefährdet zu sein. Oder einen Abfall der Juden? Aber was ginge das die Christen an? Hier hilft die traditionsgeschichtliche Erklärung: die ἀποστασία war für das Judentum, dem Paulus diesen Vorstellungskreis verdankt, offenbar ein ‚Zeichen‘ des kommenden Antimessias und wurde ursprünglich naturgemäß als Abfall von Juden zum Heidentum verstanden. Paulus gibt diese den Lesern bekannte Tradition hier wieder, ohne sie auf einen bestimmten Kreis anzuwenden. Der Abfall gehört in eine Reihe mit andern Zeichen des Antichrists: grausige Naturereignisse, Haß zwischen Verwandten (Belege bei Bousset Antichrist 76 f.). Darstellungen der ἀποστασία Mt 24<sup>10–12</sup> und Did. 16 (= Ap. Const. VII 32) ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθύνονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος. Die an unserer Stelle 23<sup>b</sup> nun folgende Schilderung zeigt, daß nicht Satan selbst, sondern eine menschliche Person mit satanischer Kraft, der „Antichrist“ gemeint ist. Hier heißt er ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας nach SB; die von andern Texten gebotene Lesart ἁμαρτίας ist sekundär — ἀνομία ist auch an andern Stellen durch Synonyma ersetzt worden vgl. Zimmer Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, 329. Der Name ἄνθρ. τῆς ἀν., der den Lesern natürlich bekannt ist, braucht nicht eine Uebersetzung von Beliar zu sein, obwohl LXX II Reg 22<sup>5</sup> Ps 17<sup>5</sup> לִבְיָצִי mit ἀνομία übersetzen; wer weiß, ob die Leser die Beziehung auf Beliar verstanden hätten! Zu υἱὸς τῆς ἀπ. vgl. LXX Jes 57<sup>4</sup>; über υἱὸς in diesem Sinn Deißmann Bibelstudien 163. ἀποκαλυφθῇ heißt es, weil der Antichrist jetzt schon existiert. 4 Der einzige Detailzug aus der Schilderung des Antichrists an unserer Stelle: er läßt sich in frevelhafter Ueberhebung als Gott im Tempel nieder. Dieser Zug findet sich auch in späteren Antichristtexten; vgl. Mt 24<sup>15</sup> Mk 13<sup>14</sup>, wo mit βδέλυγμα τῆς ἐρμώσεως der Antichrist gemeint sein wird. Irenaeus V 30<sup>4</sup> *Quum autem devastaverit antichristus hic omnia in hoc mundo . . . . sedebit in templo Hierosolymis*, Pseudo-Ephraem 7 bei Caspari Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den letzten zwei Jahrh. des kirchl. Altertums 217 *qui ingressus in eo (templo) sedebit ut deus et iubet se adorari ab omnibus gentibus*.

Sehr charakteristisch für die Geschichte der Ueberlieferung ist die VERÄNDERUNG DIESER TRADITIONELLEN ZÜGE UNTER DEM EINFLUSS VON ZEITEREIGNISSEN. Das Motiv von der Tempelschändung wird variiert im Anschluß an das Verlangen Caligulas, daß sein Bild im Tempel aufgestellt werde s. Philo Leg. ad Cajum p. 573 M. οἶχεται ἡμῶν τὸ ἱερόν· ἀνδριάντα κολοσσαῖον εἰσωτάτω τῶν ἀδύτων ἀνατεθῆναι Γάιος προσέταξε Διὸς ἐπικλήσιν αὐτοῦ: vgl. Asc. Jes. 4<sup>11</sup> *er wird sein Bild vor sich aufstellen in allen Städten*, Victorinus Scholia in Apocalypsin Migne lat. 5 p. 339 D *faciet et ut imago aurea antichristi in templo Hierosolymis ponatur*, Clemens aeth. (Dillmann bei Bratke Zeitschr. f. wiss. Theol. 36, 482) *und sein Bild wird in den Kirchen stehen, vor allem wird es in Jerusalem, der heiligen Stadt des großen Königs, stehen*. Bemerkenswert ist ferner die Variation des Tempelmotivs unter Einfluß der Zerstörung Jerusalems. Hippolyt de Antichristo 6 p. 8 ed. Achelis ἀναστήσει τὸν ἐν Ἱερο-

noch bei euch war? Und für jetzt wißt ihr ja auch, was ihn hält, daß er <sup>6</sup> sich (erst) zu seiner Zeit offenbare. Denn das Geheimnis der Sünde <sup>7</sup> ist schon wirksam, nur muß erst beseitigt werden, der es bis jetzt zurückhält, und dann wird sich »der Frevler« offenbaren, den der Herr <sup>8</sup> Jesus mit dem Hauch seines Mundes töten und mit der Erscheinung seiner Ankunft verderben wird. Jenes Ankunft (aber) geschieht in <sup>9</sup> Satans Kraft mit allen möglichen trügerischen Machterweisen, Zeichen und Wundern und jeder Art von ungerechter Verführung für die, <sup>10</sup> welche ins Verderben gehen dafür, daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht

σολύμοις λίθινον ναόν, Ps.-Ephraem 7 (Caspari Briefe usw. 216 f.) *inbet sibi reaedificari templum dei, quod est in Hierusalem* (weitere Belege bei Bousset Antichrist 105). Aber nur ein Teil der Ueberlieferung berücksichtigt in dieser Weise das Ereignis des Jahres 70; der Apokalyptiker braucht sich nicht an Zeitereignisse zu halten und darf es wagen, auch nach 70 vom Tempel zu reden, als wenn er noch stünde. Ein Argument gegen die Unechtheit des Briefes könnte also aus der Erwähnung des Tempels II Thess 2<sup>4</sup> keinesfalls entnommen werden. Die Stelle zeigt übrigens von den genannten Varianten keine Spur; es ist darum müßig zu fragen, wie sich Paulus die Erfüllung dieser Weissagung gedacht habe.

In dem Tempelmotiv liegt ein Beweis für die jüdische Herkunft der Tradition: das Wirken des Antichrists erreicht seinen Höhepunkt in der Tempelschändung. — Zu σέβασμα vgl. Act 17<sup>23</sup>. Da sich übrigens der Antichrist gerade über den wahren Gott erhebt, so kann λεγόμενον hier nicht ‚sogenannt‘ heißen. **6** Wenn νῦν im Gegensatz zur Missionszeit (ἐτι ὢν πρὸς ὑμᾶς) gesagt wäre, so müßten die Leser damals vom ‚Katechon‘ (s. Exkurs zu 2<sup>10</sup>) noch nichts gewußt oder erfahren haben. Da dies unwahrscheinlich ist, so wird νῦν im Gegensatz zu ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ gemeint sein. κατέχειν heißt in dem wohl absichtlich zwischen masc. und neutr. schwankenden apokalyptischen Terminus ‚in Banden halten‘ vgl. Act. Pilati XXII (Descensus VI) 2 ed. Tischendorf, wo Christus bei der Uebergabe Satans an Hades sagt: λαβὼν αὐτὸν κάτεχε ἀσφαλῶς ἄχρι τῆς δευτέρας μου παρουσίας, Ephraem de resurrectione mortuorum ed. Assemani III p. 133 F, wo es von dem Gottlosen heißt κατέχεται ἀσφαλῶς δεδεμένος ὑπὸ τῶν ἀπαγόντων. **7** τὸ μυστήριον τῆς ἀνομ. heißt es, weil die Epiphanie des Antichrists noch nicht stattgefunden hat. ἐκ μέσου s. zu Col. 2<sup>14</sup>. **8** Die Schilderung aus <sup>4</sup> wird fortgesetzt; das Ende des Antichrists wird mit alttestamentlichen Farben geschildert vgl. LXX Jes 11<sup>4</sup> ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ, vgl. Lucian Philopseudes 12, wo ein Magier Schlangen durch Anblasen tötet. ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας ist ein plerophorischer Ausdruck, da beide Worte denselben technischen Sinn haben ‚Hervortreten der Gottheit aus der Verborgenheit‘ vgl. Exkurse zu I 2<sup>19</sup> I Tim 6<sup>14</sup>. **9** bringt ad vocem παρουσία eine Schilderung der Parusie des Antichrists nach; man stellt die Parusien Christi und des Antichrists gern einander gegenüber; ja vielleicht hat auf diese Weise die Antichrist-Parusie Züge von der Christusparusie entlehnt vgl. Hippolyt de Antichristo 6 p. 8 Achelis κατὰ πάντα γὰρ ἐξομοιοῦσθαι βούλεται ὁ πλάνος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. λέων μὲν ὁ Χριστὸς καὶ λέων μὲν ὁ ἀντίχριστος. βασιλεὺς ὁ Χριστὸς καὶ βασιλεὺς ἐπίγειος ὁ ἀντίχριστος. ἐδείχθη ὁ σωτὴρ ὡς ἀρνίον καὶ αὐτὸς ὁμοίως φανήσεται ὡς ἀρνίον, ἐνδοθεν λύκος ὢν. ἐμπερίτομος ἦλθεν ὁ σωτὴρ εἰς τὸν κόσμον, καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐλεύσεται. ἀπέστειλεν ὁ κύριος τοὺς ἀποστόλους εἰς πάντα τὰ ἔθνη καὶ αὐτὸς ὁμοίως πέμψει ψευδοαποστόλους. συνίγαγε τὰ διεσκορπισμένα πρόβατα ὁ σωτὴρ καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐπισυνάξει τὸν



διεσκορπισμένον λαόν τῶν Ἰουδαίων κτλ. Ephraem in adventum Domini ed. Assemani III p. 137 Ε μαθὼν τοῦτο ὁ ἐχθρὸς, ὅτι πάλιν ἔρχεται ἐξ οὐρανοῦ ὁ κύριος ἐν δόξῃ θεότητος, ἐλογίσατο οὕτως ἀναλαβεῖν τὸ σχῆμα τῆς αὐτοῦ παρουσίας καὶ ἀπατήσαι πάντας. Ueber die Verwandtschaft mit Satan s. Exkurs zu 2 10. Die auch Did. 16<sup>4</sup> Ascensio Jes. 4 5 ff. erwähnten Zeichen und Wunder werden Apoc. Eliae ed. Steindorff TU XVII 3 a S. 161 mit Farben ausgemalt, die aus Joel 2<sup>31</sup> stammen: *„(er wird) zur Sonne sagen: „Falle“ und sie wird fallen; er wird sagen: „Leuchte“ und sie wird es; er wird sagen: „Werde dunkel“ und sie wird es (weitere Belege für diesen Zug Bousset Antichrist 115) . . . . . (er wird) auf dem Meere und den Flüssen wandeln wie auf dem Trocknen; er wird die Lahmen gehen, die Tauben hören, die Stummen reden und die Blinden sehen lassen; die Aussätzigen wird er reinigen und die Kranken heilen; die, welche von Geistern besessen sind, (denen) wird er sie austreiben.“* Zu ψεύδους vgl. Sib. III 66 ff. καὶ νέκυας στήσει καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει ἀνθρώποις· ἀλλ’ οὐχὶ τελεσφόρα ἔσσει· ἐν αὐτῷ ἀλλὰ πλανᾷ καὶ δὴ μέροπας πολλοὺς τε πλανήσει, Ps. Ephraem 6 (Caspari Briefe usw. 216) *subdolus draco sub specie iustitiae videtur versari, antequam sumat imperium . . . (ita ut beatificent eum homines, dicentes: Justus homo hic est, nescientes, lupum latere sub specie agni, et rapacem esse intrinsecus sub pelle ovili.* 10 Auffällig ist δεχέσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας, von Iren. V 28<sup>2</sup> sachlich richtig mit *recipere dilectionem dei* wiedergegeben. Fast scheint es, als sollte ἀγάπη τ. ἀ. das Evangelium bezeichnen s. I 1 6 2 13, aber Belege für diesen Gebrauch sind mir nicht bekannt.

Die Vorstellung vom ANTICHRIST. I. DIE MYTHISCHE HERKUNFT. Mehrere Schöpfungsmythen berichten von einem Kampf in der Urzeit, in dem die Gottheit ihren Erzfeind, ein Ungeheuer, überwindet; so der Drachennythus auf der 4. Tafel des babylonischen Welterschöpfungsgedichts (Uebersetzung bei Greßmann Altorientalische Texte 15 ff.), der ägyptische Papyrustext von „Re, der den Apophis niederwarf“ (Greßmann 180 ff.); im Grunde gehört auch der bei Snorri überlieferte germanische Bericht von der Fesselung des Fenriswolves und der Verbannung der Midgardschlange ins Meer (Gylfaginning 34) mit seiner Parallele, der Erzählung von Lokis Gefangennahme (Gylf. 50), hierher. Nach der Vorstellung Endzeit = Urzeit werden jene Urfeinde in den Endkampf versetzt; gut bezeugt ist das Gylf. 51: Loki, Schlange und Wolf schreiten zur Schlacht mit den Asen. Nach Apc. Bar. syr. 29 4 Hen. 60 24 f. IV Esra 6 52 werden die Meerungeheuer Behemoth und Leviathan in der Endzeit aus dem Meer emporsteigen, um geschlachtet zu werden. Die persische Eschatologie erwartet das Freiwerden der Schlange Azhi Dahaka (Bundeshesh 30, Uebersetzung von Justi S. 40). Liegt so die gegenwärtige Weltzeit zwischen Urkampf und Endkampf mit ein und demselben Gegner — wo befindet sich dann dieser Erzfeind jetzt? er kann nicht völlig tot sein, denn er wird wiederkommen; er kann nicht frei sein, denn dann würde er jetzt schon die Welt verwüsten: also ist er jetzt gefesselt. Im Alten Testament sind Anspielungen auf die Existenz des Urungeheuers häufig z. B. die Erwähnung der Schlange im Meer Am 9 3 s. auch Js 30 7 Job 40 26 ff. Ps 104 26, auch Job 3 8, wo von der Erweckung des Leviathan die Rede ist. Vor allem vgl. Job 7 12, im LXX-Text: *πότερον θάλασσα εἰμι ἢ δράκων, ὅτι κατέταξας ἐπ’ ἐμὲ φυλακὴν*; der Drache bedarf der Bewachung (oder Fesselung); dasselbe Motiv findet sich nun auch in den erwähnten persischen und germanischen Mythen: Azhi Dahaka ist von Thraetona an den Berg Demavend gebunden worden; der Fenriswolf liegt am Giöllfelsen, die Midgardschlange im Meer, Loki über drei Felsen gebunden bis zur Götterdämmerung. In Sage und Märchen klingen diese Vorstellungen vielfach an. So erzählen die Tataren in der Sage von Ala Kartaga: *„Sieben Hunde hat Jedai Chan An gar festen Eisenketten. Kommen los die*

sieben Hunde, Bellen, heulen sie nur einmal, Nahet allen gleich das Ende, Allen Menschen, Tieren, Vögeln' (Schiefner Heldensagen der minussischen Tataren 130 f.). Nach dem esthnischen Märchen liegen die Höllenhunde in einem Keller hinter dreifacher Eisentüre an Ketten. Brächen sie aus, so hätte ‚die Sonne zum letzten Male geschienen‘ (Kreutzwald Esthnische Märchen 98 f.). Vgl. auch die georgische Legende vom Riesen Amiran s. Mannhardt Germanische Mythen 86–88 Anm. 2 zu 84 und zum Ganzen von der Leyen Der gefesselte Unhold, Prager deutsche Studien VIII 7 ff. Ein charakteristisches Licht auf den ganzen Vorstellungskreis wirft auch der Brauch des Teufelanschmiedens, in Niederbayern, Tirol und der Schweiz, z. T. bis ins 19. Jahrhundert belegt. Am Feierabend hat der letzte der Schmiede, der die Werkstatt verläßt, drei kalte Schläge auf den Amboß zu tun, um die Kette Luzifers zu nieten, die ihm von Christus angelegt ist, die er aber im Lauf der Zeit immer wieder nahezu durchfeilt (Alpenburg Mythen und Sagen Tirols 252). — Die Antichristvorstellung ist also mythischer Herkunft: Der gottfeindliche Unhold der Urzeit gilt nicht als getötet, sondern nur als gefesselt. In der Endzeit wird er frei werden und sich zum letzten Entscheidungskampf stellen. Diese Herkunft aus dem Mythos aber erklärt ein vielgedeutetes Motiv der Antichristervartung; der Zug, daß der Unhold gefesselt ist, also auch der κατέχων aus II Thess 2, entstammt dem Mythos; der κατέχων ist demnach nicht ad hoc erfunden. Vgl. Dibelius Geisterwelt im Glauben des Paulus 58 Anm. 3.

II. DIE ERWARTUNG DES ANTICHRISTS IN MENSCHENGESTALT. An unserer Stelle ist der große Gottesfeind kein mythisches Fabelwesen, auch nicht Teufel oder Tod (s. I Cor 15<sup>26</sup>), sondern ein menschlicher Repräsentant aller Teufelei. Chrys. XI p. 525 C Montf. τις δὲ οὗτος ἐστίν; ἄρα ὁ Σατανᾶς; οὐδαμῶς· ἀλλ' ἄνθρωπος τις πᾶσαν αὐτοῦ δεχόμενος τὴν ἐνέργειαν. An die Schlange wird freilich in den Antichristtexten noch erinnert: Ps.-Ephraem 6 (Caspari 216) *subdolos draco*; 7 *omnem enim cultum ad se convertet nequissimus serpens*. Die Geschichte der Vermenschlichung des Unholds können wir nicht schreiben; als ein bei der Verwandlung mitwirkender Faktor wird starke eschatologische Erwartung zu gelten haben, die in der gegenwärtigen Welt nach dem Antichrist suchte, ihn in einem feindlichen Tyrannen fand und nach dessen Zügen das Bild des Gottesfeindes zeichnete. Andere Motive hat die Messias- bzw. die Parusieerwartung geliefert — vgl. das Zitat aus Hippolyt zu 2<sup>9</sup> — um so mehr, als inzwischen der Gottesfeind zum Messiasfeind geworden war. Gerade unsere Stelle, die Vorstellungen vom Antichrist bei den Lesern des Briefes bereits voraussetzt, macht es glaublich, daß sich bereits im Judentum aus den genannten Motiven die Erwartung eines Antimessias gebildet hat vgl. auch zu 24. Uebrigens weist das Bild des Antichrists in II Thess 2 auch Züge auf, die vom Satan, ja vom Drachen stammen: 1. Das Sitzen im Tempel: Hochmut war die Ursache von Satans Fall. Der Drache empörte sich gegen die Gottheit und wollte den Himmel stürmen (neutestamentlicher Nachklang Lc 10<sup>18</sup>); dieser Zug wird vergeistigt: βλασφημῆσαι τὴν σκηνὴν αὐτοῦ Apoc 13<sup>6</sup>, oder vernenschlicht: εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι: an unserer Stelle. Ueber die Variierung dieses Motivs nach Zeitereignissen vgl. Exkurs zu 24. 2. Wie spürt man die Wirksamkeit des gefesselten Unholds in der gegenwärtigen Weltzeit? Nach dem Mythos erbebt die Erde, wenn der Gefangene sich windet, so bei Loke Gylfaginning 50, ebenso nach dem tscherkessischen Märchen vom gebundenen Dachkal (von der Leyen 10 f.) und in einer Variante der persischen Dahaka-Sage (Mannhardt 86 f. Anm.) vgl. die Erdbebenmythen von der Weltschlange (Lasch Arch. f. Religionswissenschaft V 254 ff.). Nach Am 9<sup>3</sup> vermag die Schlange im Meere noch zu beißen. Von all diesen realistischen Zügen ist bei Paulus nichts angedeutet, vielmehr heißt es apokalyptisch geheimnisvoll: τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας. Da der Antichrist hier als Pseudomessias der Juden gedacht wird s. 2<sup>11, 12</sup>, so könnte an die Verstockung der Juden gedacht sein. 3. Wer ist der κατέχων? Im Mythos wird der Unhold mit Ketten gebunden, oder hinter starken

11 aufgenommen haben zu ihrer Rettung — und deshalb schickt ihnen  
 12 Gott die Macht der Verführung, daß sie der Lüge glauben, und so ver-  
 fallen dem Gericht alle, die nicht der Wahrheit glaubten, sondern dem  
 Unrecht anhängen.

13 Wir aber haben Gott immer zu danken eurentwegen, vom Herrn

Türen verwahrt. Nach Job 40<sup>26</sup> scheint Gott den Leviathan an einem Ringe zu halten, um mit ihm zu spielen. Eine Art Vergeistigung des Fesselungsmotivs findet sich im russischen Volksglauben: Satan zerbeißt die Kette, aber jedesmal, wenn das „Christus ist erstanden“ ertönt, werden die Glieder wieder heil (von der Leyen 12). Die alten Ausleger haben den κατέχων nicht mythisch, sondern großenteils geschichtlich gedeutet: οἱ μὲν τοῦ πνεύματος τὴν χάριν φασιν, οἱ δὲ τὴν Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν, οἷς ἐγὼ μάλιστα τίθεμαι Catena ed. Cramer 6 p. 387. Diese Tradition, die den Katechon im römischen Reich sieht, scheint alt und verbreitet zu sein. Hat auch Paulus diese Meinung gehabt? Dafür würde folgendes sprechen: 1. Die Tradition muß vor 70 n. Chr. entstanden sein, wenn sie jüdisch sein soll. 2. Paulus scheint mit οἴδατε anzudeuten, daß die Leser wissen, wen er mit κατέχων bezeichnet. Aber der ganze Abschnitt ist in einem bewußt mysteriösen Stil gehalten und nimmt auf Zeitereignisse sonst keine Rücksicht. Dieser Eigenart würde es entsprechen, wenn Paulus ohne Seitenblick auf die Zeitgeschichte einfach konstatierte: der Antichrist ist jetzt noch festgehalten. Eins ist gewiß: daß κατέχων sich hier auf das Römerreich bezieht, kann nur jemand herauslesen, der es vorher schon weiß. In der Frage aber, was die Leser an apokalyptischen Dingen wußten, werden wir wohl immer beim ignoramus stehen bleiben müssen. — Zum Ganzen vgl. Gunkel Schöpfung und Chaos, Bousset Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche.

11. 12 Der Antimessias der Tradition wird hier als Pseudomessias geschildert, wohl mit besonderer Beziehung auf die Juden. Vgl. Ps. Ephraem 7 p. 217 Caspari *tunc gratulabuntur [ei] Judaei, eo quod eis reddiderit usum prioris testamenti*. 13 Die Wiederaufnahme der Danksagung 1 3 leitet einen kleinen tröstenden Abschnitt allgemeinen Charakters ein (— 2 17). Zum Stil s. zu 17. ἁγίασμός πνεύματος ohne nähere Bestimmung: daher mit großer Wahrscheinlichkeit auf das „πνεῦμα“ κατ’ ἐξοχὴν, den Gottesgeist, zu beziehen. αἰρεῖσθαι ‚wählen‘ wie Phil 1 22. Man könnte, vollends wenn man mit SDKL Chrys. Thdt. ἀπ’ ἀρχῆς liest, geneigt sein, εἴλατο auf die ewige Erwählung zu beziehen. Aber die mit ἐν eingeführten Begleitumstände deuten auf die historische Bekehrung (vgl. ἐκλογὴ I 14). Dann aber macht die gut bezeugte Lesart ἀπ’ ἀρχῆς Bedenken. Denn sie scheint auf die vorzeitliche Erwählung zu weisen. Hatte Paulus dagegen ἀπαρχὴν geschrieben, wie BGP 17 lesen, so konnte man wohl ἀπ’ ἀρχῆς korrigieren; bezeugt doch die Auslegung der griechischen Väter z. B. von ἐκλογὴ I 14 deren Neigung, in solchen Fällen an den übergeschichtlichen Akt zu denken. Bei ἀπαρχὴν hätte man, den paulinischen Parallelen Rom 16 5 I Cor 16 15 entsprechend, an die Erstbekehrten zu denken und τῶν Θεσσαλονικέων zu ergänzen, da τῆς Μακεδονίας wegen der Priorität der Philipper nicht passen würde. Damit würde die zu 1 3 erwähnte Vermutung Harnacks im Text eine Bestätigung erhalten: II Thess ist an die ἀπαρχὴν von Thessalonich geschrieben, vermutlich Judenchristen (Act 17 4), die sich vielleicht auch, wie die korinthische ἀπαρχή, εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις erboten haben I Thess 5 12, aber dem heidenchristlichen Gros der Gemeinde fremd gegenüberstehen vgl. zu I Thess 5 13. 27 II Thess 3 17. Jedenfalls aber ist ἀπ’ ἀρχῆς die mehr theologische, ἀπαρχὴν die schwerere und offenbar brieflichere Lesart. Will man sie nicht durch



geliebte Brüder, daß euch als Erstling Gott zur Rettung erkoren hat mit Heiligung im Geiste und im Glauben an die Wahrheit. So hat er <sup>14</sup> euch auch durch unsere Predigt dazu berufen, die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi zu erlangen. So stehet denn fest, ihr Brüder, und <sup>15</sup> bewahrt die Ueberlieferungen, die ihr mündlich oder schriftlich von uns gelehrt seid; ER aber, unser Herr Jesus Christus und Gott unser <sup>16</sup> Vater, der uns geliebt hat und (uns) immerwährenden Trost und schöne Hoffnung in Gnaden geschenkt hat, der tröste eure Herzen und lasse <sup>17</sup> sie im Guten immer fester werden in Wort und Werk. Endlich, ihr <sup>3</sup> Brüder, betet für uns, daß das Wort des Herrn seinen Weg mache und

eine Hypothese wie die genannte erklären, so muß man sie — wie manche briefliche Andeutung bei Paulus — unerklärt lassen. **14** εἰς ὃ partikelartig wie I 11. Nach der oben gegebenen Deutung von εἴλατο <sup>13</sup> sind εἴλ. und ἐκάλεσεν hier Synonyma: der Gedankenfortschritt des Satzes liegt dann in διὰ τ. εὐαγγ. ἡμῶν. Ziel der Berufung ist der Besitz der δόξα Χριστοῦ. Vgl. I Cor 27 II Cor 46 Col 127. **15** στήκειν s. I 38. Bei ἐπιστολῆς denkt man in diesem Zusammenhang an I, s. zu 22. Auch die Ueberlieferung διὰ λόγου ist teilweise als fixiert zu denken, vgl. Exkurs zu I 41. **16** Zu αὐτός s. I 311. παράκλησις und παρακαλεῖν heißt hier nach dem Kontext (αἰώνιαν, στηρίζαι) ‚Trost‘, ‚trösten‘. αἰώνιος, hier wie auch sonst in der Koine dreier Endungen vgl. Hebr 912, kann sich nicht auf den kommenden Aeon beziehen, wo man keine παράκλησις braucht, sondern auf die Zeit bis zum Ende. Der abgeschwächte Gebrauch des Wortes auch BGU II 362 p. IV 11 ff. ὑπὲρ σωτηριῶν καὶ αἰω[νίου] διαμο[νῆ]ς τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτοκρά[τορος] Σευή[ρου] Ἀ]γτωνίνου.

Der Abschnitt II 213–17 zeigt ein bemerkenswertes Verhältnis zu I: Uebereinstimmung und Abweichung nebeneinander: <sup>13</sup> Rückkehr zur einleitenden Danksagung s. I 213, aber ὁψείλομεν εὐχ., wo in I εὐχαριστούμεν — <sup>13</sup> ἀδελφοί ἡγαπ. ὑπὸ κυρίου s. I 14, wo aber ὑπὸ τοῦ θεοῦ steht — <sup>13</sup> εἴλατο ὁ θεὸς εἰς σωτηρίαν s. I 59 ἔθετο ὁ θ. εἰς περιποίησιν σωτηρίας — <sup>14</sup> περιποίησις δόξης s. I 59, aber σωτηρίας — <sup>16</sup> derselbe Gebetsanfang wie I 311, aber verschiedene Stellung von θεός und κύριος. <sup>17</sup> στηρίζαι τὰς καρδίας s. I 313, aber dort eschatologisch, in II ethisch. — Man sieht bei der Untersuchung dieser Parallelen besonders deutlich, wie unerläßlich für die Literarkritik die Stilkritik ist, d. h. in diesem Fall die Scheidung der schematischen oder wenigstens irgendwie ‚festen‘ Elemente im Brief von den okkasionellen oder individuellen. Die genannten Uebereinstimmungen beruhen größtenteils auf der Verwendung des gleichen stilistischen Schemas (Danksagung II 213 Anrede 213 Gebet 216) oder gewisser fixierter Termini (σωτηρία περιποίησις στηρίζαι), die Differenzen zwischen den verwandten Stellen sind Varianten solchen Schemas oder solcher Terminologie, wie sie Briefsituation oder auch Zufall dem diktierenden Apostel zur Zeit der Abfassung gerade nahe legten. Wo es sich um den wiederholten Gebrauch fixierter Wendungen mit leichten Variationen handelt, wird man nicht zur Annahme literarischer Abhängigkeit greifen dürfen.

■■■ **1** Die Verse klingen wie ein Schlußansatz, vgl. aber 6 ff. Zu dem Bilde ὁ λόγος τρέχει vgl. LXX Ps. 1474 (14615). δοξάζεται eröffnet einen interessanten Einblick in die Geschichte der christlichen Kultsprache: ursprünglich wird ‚verherrlichen‘ von Gott oder Christus gesagt, hier (s. auch Act 1348) ist statt dessen das Evangelium eingetreten. πρὸς ὑμᾶς gehört vielleicht zu beiden Verben; wir können das im Deutschen nicht nachbilden. ἄτοπος = κακός (anders Act 286) ist in der Koine häufig; vgl. Philo Legg.

2 verherrlicht werde so wie bei euch, und daß wir errettet werden von den bösen und argen Leuten, denn nicht alle (kommen zum) Glauben. 3 Getreu ist der Herr; er wird euch stärken und vor dem Bösen bewahren. Wir haben das Vertrauen im Herrn zu euch, daß ihr unsere 4 Anweisungen ausführt und auch (weiterhin) ausführen werdet. Der Herr aber richte eure Herzen auf die Gottesliebe und die Christus-Geduld. Wir gebieten euch aber, ihr Brüder, im Namen des Herrn Jesu

alleg. III § 53; p. 97 M, wo zu dem ποῦ εἰ Gottes im Paradies bemerkt wird: τόπον γὰρ οὐδένα ἔχει ἢ τοῦ φαύλου ψυχῇ, ᾧ ἐπιβήσεται ἢ ἐφ' οὗ ἰδρυθήσεται, παρὸ καὶ ἄτοπος λέγεται εἶναι ὁ φαῦλος—ἄτοπον δέ ἐστι κακὸν δύσθετον, P. Petr II p. 60 Nr. 19, 1a μηθέν με εἰρηκέναι σοι καθ' αὐτοῦ μηδέποτε ἄτοπον, BGU III 757<sup>21</sup> [καί] ἕτερα ἄτοπα, P. Par. 37<sup>12</sup> [καί μη]θέν ἄτοπον εὐρήσαντες. Polyc. 53 steht οὕτε οἱ ποιοῦντες τὰ ἄτοπα am Ende einer kleinen Lastertafel. Wer gemeint ist, sagt der zweite Satz: was mit οὐ γὰρ πάντων ἢ πίστις ausgesprochen wird, war in Gestalt der Verstockung der Juden ein schweres Problem für das Urchristentum s. I 2<sup>16</sup>. 3 Wieder geläufige Wendungen; also kein Grund, literarische Abhängigkeit von I 5<sup>24</sup> 3<sup>13</sup> anzunehmen. ἀπὸ τοῦ πονηροῦ: als Inkarnation des Bösen kann wohl Satan gemeint sein vgl. den jüdischen Segensspruch הַשָּׁמַיִם nach dem Sch'm'a am Abend, Fiebig Mischnatraktate 3 S. 41: *laß weichen Satan vor uns, hinter uns, birg uns in deiner Flügel Schatten*. Das Verhältnis des fraglichen Sätzchens zur letzten Vaterunserbitte ist wohl nicht so einfach, wie es denen erscheint, die unsern Text vom Herrnwort abhängen lassen; denn vielleicht ist dieses ‚Herrnwort‘ Zuwachs nach jüdischen Analogien s. zu Mt 6<sup>13</sup>. Dann wäre eine jüdische Gebetswendung die Wurzel der evangelischen wie der paulinischen Stelle; ἀπὸ τοῦ πονηροῦ könnte dann wohl auf den ‚bösen Trieb‘ gehen und man würde mit Klein Aeltest. christl. Katechismus 261 ein altes jüdisches Gebet vergleichen *führe uns nicht in Versuchung und Verunehrung und gib dem bösen Triebe keine Gewalt über uns*. S. dazu Simon b. Lakisch, Baba Bathra 16a (Bacher Agada der paläst. Amoräer I 354), *der Satan, der böse Trieb, der Todesengel sind identisch*. 4 καὶ vor ποιεῖτε S<sup>c</sup>D<sup>c</sup>KLP entstammt vielleicht der durch B bezeugten Auffüllung zur Trias: καὶ ἐποιήσατε καὶ ποιεῖτε; es wäre dann das erste Glied fortgelassen wie in G boh das dritte und in g *et fecistis et facietis* das zweite. 5 Ueber Χριστοῦ s. zu I 13. Es ist also nicht auf die von Jesus in seinem Erdenleben bewährte Geduld hingewiesen, sondern die Geduld gemeint, die in den Christen wohnen muß, weil Christus in ihnen wohnt. ἀγάπη τοῦ θεοῦ dagegen mag eigentlich Gen. obj. sein — Paulus empfindet aber trotz der Differenz in der Genitivkonstruktion beide genetivische Ausdrücke als Wortparallelen, weil die Genitive mit den Nominativen zu einem Terminus zusammengewachsen sind vgl. die Parallelisierung zweier verschiedener Genitive ὁργὴ θεοῦ — δικαιοσύνη θεοῦ Rom 1<sup>17</sup> f.—3<sup>21</sup>. Wenn man bei κατευθύναι literarische Abhängigkeit von I 3<sup>11</sup> annehmen will, so ist gewiß die Verschiedenheit des Objekts, die auch die Verschiedenheit der Verbalbedeutung zur Folge hat, kein zwingender Gegengrund. Aber diese Abhängigkeit läßt sich, da die lexikalische Statistik (κατευθύνειν nur I 3<sup>11</sup> II 3<sup>5</sup> bei Paulus) auf Zufall beruhen kann, nur auf Grund eines Gesamtüberblicks ernstlich behaupten, der II Thess überhaupt als abhängig erweise, vgl. Wrede Texte u. Unters. XXIV 2, S. 9 f. 6 Die Schlußwünsche werden 6—16 durch eine Zurechtweisung der ἀτάκτως περιπατοῦντες unterbrochen. Von ἄτακτος und ἄτακτεῖν, im klassischen Sprachgebrauch das

Christi, euch zurückzuhalten von jedem Bruder, der einen faulen Lebenswandel führt, nicht nach der Ueberlieferung, die ihr von uns empfangen habt. Denn ihr wißt selber, wie man uns nachfolgen soll, 7 denn wir sind unter euch nicht faul gewesen, haben uns auch nicht 8 von jemandem ohne Entgelt unterhalten lassen, sondern waren in Fleiß und Schweiß Tag und Nacht bei der Arbeit, um keinem von euch lästig zu fallen, nicht als ob wir kein Recht dazu hätten, sondern um 9 uns euch als Beispiel zu geben, damit ihr uns nachfolgtet. Und wir 10 haben auch, als wir bei euch waren, euch geboten: wer nicht arbeiten

Gegenteil von ‚in Reih und Glied‘, vgl. III Makk 1 19 δρόμος ἀτακτος, kommen hier drei Bedeutungen in Frage 1. ‚ungebunden leben‘ Plato Legg. II 660 B ἀτακτοι ἡδοναί, Diogn. 9 1 ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι. 2. ‚unbotmäßig sein‘ Dittenberger Or. inscr. I 200 6 ἀτακτησάντων κατὰ καιρὸν τοῦ ἔθνους τῶν Βουγαειτῶν, Sylloge<sup>2</sup> II 529 19 ff. τοὺς δὲ αἰρεθέντας ἡγεμόνας ἐξουσίαν ἔχειν ἀναγκάζειν καὶ ζημιοῦν ἐκάστης ἡμέρας ἀργυροῖς δέ[κα κ]αὶ πρᾶσ(σ)ειν τοὺς ἀτακτοῦντας τρόπον ὃν ἀνδύωντα[ι, vgl. καθ’ ἑκαστον ἀτάκτημα Or. inscr. II 483 46. 56. 66 = in jedem Uebertretungsfalle. 3. ‚sich drücken‘ vom Kriegsdienst Demosthenes Olynth. 3 11 Blass τοὺς ἀτακτοῦντας ἀθρόους καθιστάσιν, von der Arbeit vgl. den Lehrlingskontrakt (66 n. Chr.) P. Oxy. II 275 24 ff. ὅσας δ’ ἐὰν ἐν τούτῳ ἀτακτήσῃ ἡμέρας ἐπὶ τὰς ἰσας αὐτὸν παρέξεται [με]τὰ τὴν χρόνον ἢ ἀ[πο]τεισάτω ἐκάστ[τ]ης ἡμέρας ἀργυρίου [δρ]αχμὴν μίαν und P. Oxy. IV 725 39 ff., wo es nach dem Zugeständnis von zwanzig Feiertagen an einen Weberlehrling heißt ἐὰν δὲ πλείονας τούτων ἀργήσῃ [ἢ ἀσ]θενήσῃ ἢ ἀτακτήσῃ ἢ δι’ ἄλλην τιν[α αἰ]τίαν ἡμέρας ἐπὶ τὰς [ἴ]σας ἐπάναγκε[ς] παρέξει αὐτὸν ὁ Ἰσχυρίων τῷ διδασκ[α]λῷ ἡμέρας παραμένοντα. In unserm Text entscheidet 3 7, zu erklären nach I 2 9, für die dritte der genannten Bedeutungen: es handelt sich bei den ἀτάκτως περιπατοῦντες um Leute, die ihre Arbeit versäumen. στέλλεσθαι ‚sich zurückziehen‘. 8 ἄρτον φαγεῖν s. zu Mk 3 20, ἐπιβαρῆσαι s. zu I 2 9. 9 ἐξουσία wie in I Cor. 9 6. 10 Die ausdrückliche Erwähnung der Regel ‚wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen‘ läßt vermuten, daß Paulus hier eine fixierte παράδοσις zitiert, die er in dieser Form den Thessalonichern eingepრgt hatte; sie kann ebensogut ein Herrnwort wie ein Erbstück aus jüdischer oder griechischer Spruchweisheit sein. Daß trotz mancher Sachparallelen (s. Wetstein) der Spruch in unserer Form bisher nirgends sonst belegt ist, darf nicht wunder nehmen, da ihn wohl unliterarische Volksmoral geprägt hat. Vgl. Übrigens Aboth de R. Nathan P. 11 die Sammlung von Rabbinensprchen über die Arbeit, ferner Bereschith Rabba II zu Gen. 1 2 (Uebers. von Wünsche 9), wo וְהָאָרֶץ וְהַיָּם וְכָל הַבְּהֵמָה וְכָל הָרֶמֶשׂ וְכָל הָעוֹף וְכָל הַיָּרֵק וְכָל הַיָּבֵשׁ וְכָל הַיָּם וְכָל הַיָּבֵשׁ וְכָל הַיָּבֵשׁ erklärt wird: „Die Erde lrmte und tobte und sprach: Die Oberen und Unteren sind mit mir zugleich erschaffen worden, die Oberen sollen sich am Abglanze der Gottheit laben, während die Unteren, wenn sie nicht arbeiten, nichts zu essen haben“, endlich Ps Phokylides 153 ff. (nach der Ordnung von Bernays): ἐργάζεσθαι, μοχθῶν ὡς ἐξ ἰδίων βιοτεύης. | πᾶς γὰρ ἀεργὸς ἀνὴρ ζῶει κλοπῆμων ἀπὸ χειρῶν. | μηδ’ ἄλλου παρὰ δαιτὸς ἔδοις σκυβάλισμα τραπέζης, ἄλλ’ ἀπὸ τῶν ἰδίων βίον διαγοῖς ἀνυβρίτως. | τέχνη τοι τρέφει ἄνδρας, ἀεργὸν δ’ ἵψατο λιμός. | εἰ δὲ τις οὐ δεδάηκε τέχνην, σκάπτειτο δικέλλη. Der letzte dieser Verse fhrt auf die Fragestellung Did. 12 3 f. εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθῆσθαι, τεχνίτης ὢν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω. εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην, κατὰ τὴν σύνεσιν ἡμῶν προνοήσατε, πῶς μὴ ἀεργὸς μεθ’ ὑμῶν ζήσεται Χριστιανός. Das Verhältnis aller dieser Texte, einschließlich des unsern, zueinander ist



11 will, soll auch nicht essen. Hören wir doch, daß einige bei euch einen faulen Lebenswandel führen, und nicht ihre Sache machen, sondern  
 12 sich unnütz machen; solche Leute nun weisen wir an und ermahnen sie im Herrn Jesus Christus, daß sie in Ruhe ihre Arbeit tun und sich  
 13 damit ernähren. Ihr aber, ihr Brüder, werdet nicht lässig im Tun des  
 14 Guten. Wer aber unserm Wort in (diesem) Brief nicht gehorcht, den merkt euch, daß ihr nicht mit ihm Gemeinschaft habt, damit er um-  
 15 kehre; aber behandelt ihn nicht als Feind, sondern ermahnet ihn als  
 16 Bruder. ER aber, der Herr des Friedens, schenke euch Frieden allerorten und allenthalben. Der Herr sei mit euch allen.

aber eher das der Analogie als das der Genealogie. 11 περιεργάζομαι ‚mit Mühe betreiben‘, von unnötiger Betriebsamkeit gesagt vgl. IG III 1 74 14 ff. ὅς ἂν δὲ πολυπραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσῃται, ἀμαρτίαν ὀφιλέτω Μηνὶ Τυράννῳ, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι. An unserer Stelle bezieht sich das als Responson zu ἐργάζεσθαι gebrauchte Wort auf die unnötige Betriebsamkeit derer, die ihre Alltagspflicht nicht erfüllen, s. Exkurs zu 3 16 Nr. 2. 13 μὴ ἐγκακήσητε wird im Kontrast zu den andern gesagt, die lässig sind. ‚Ihr sollt nicht lässig sein‘ — statt mit ἐργαζόμενοι, was zu erwarten wäre, fährt Paulus allgemeiner fort mit καλοποιούντες. Die Kontrastwirkung ginge allerdings verloren, wenn καλοποιεῖν hier ‚wohltun‘ hieße. 14 σημειοῦσθαι ist das Wort für eigenhändiges ‚zeichnen‘ auf Urkunden. Ob hier schriftliches ‚anmerken‘ oder mündliches ‚kennzeichnen‘ gemeint ist? Die besser bezeugte Lesart συναναμίγνυσθαι SAB 17 läßt sich auch sachlich verteidigen: über solche Infinitive s. zu I 43. 15 Die in 14 angegebene Maßregel soll immer Ausfluß brüderlicher Gesinnung bleiben. 16 αὐτός s. zu I 3 11. Die Lesart τόπῳ A\*D\*G 17 ist vielleicht unter Einfluß der gebräuchlichen Wendung ἐν παντί τόπῳ s. I 18 entstanden.

DAS VERHÄLTNISS VON II 36—16 ZU I. 1. Literarisch: Unser Abschnitt erinnert an drei Stellen in I: a) 29, b) 4 11 f., c) 5 14. Da ἐπιβαρύνει im N. T. außerhalb I II Thess nur in anderm Sinn vorkommt, ἀτακτος und ἀτακτεῖν überhaupt nicht, so erscheint die Aehnlichkeit zunächst evident und die Annahme literarischer Abhängigkeit unvermeidlich. Aber I 21 ff., also auch die unter a) genannte Stelle enthält das apologetische Rüstzeug, wie es der Missionar immer bei sich führen mußte s. Exkurs zu I 2 12. Dann ist es kein Wunder, wenn Paulus hier fast dieselben Termini verwendet, zumal die Frage hier akut geworden ist. Aehnlich steht es mit Stelle b): Die Regeln in I 4 1 ff. sind nicht ad hoc formuliert; Mahnungen wie I 4 11 waren dem Paulus geläufig, weil das junge eschatologisch erregte Christentum zum περιεργάζεσθαι neigte s. I Cor 7 20—24. Das Wort ἀτακτοι in Stelle c) endlich kann Leute bezeichnen, die etwa gegen I 4 11 verstoßen würden, kann sich in dieser zusammenhanglosen Mahnung aber auch auf Unbotmäßige aller Art beziehen. Das literarische Verhältniß zwischen unserem Abschnitt und I bildet also keinen Beweis für die Unechtheit; die betr. Stellen verschaffen uns aber einen interessanten Einblick in die katechetische Gewohnheit des Paulus. 2. Sachlich: daß Mißstände nach Art der II 36 ff. gerügt in I erwähnt werden, ist nicht sicher zu erweisen; höchstens Anspielungen konnte damals der Wissende und kann heute, wer II schon gelesen hat, in I entdecken. Zwei Annahmen sind also möglich, von denen mir die zweite wahrscheinlicher ist: entweder weiß Paulus zur Zeit von I noch nichts über die ἀτάκτως περιπατοῦντες und diktiert die Mahnungen I 4 11 f. 5 14 nur seiner Missionsgewohnheit folgend. Dann hat er zwischen I und II neue Nachrichten bekommen, s. aber zu II 13. Oder Paulus spielt in I schon auf die II

(Dies ist) mein, des Paulus, eigenhändiger Gruß, der in jedem Brief <sup>17</sup> als Zeichen dient: so schreibe ich. Die Gnade unseres Herrn Jesu <sup>18</sup> Christi sei mit euch allen.

36 ff. gerügten Uebelstände an, um in II ausdrückliche Anweisungen zu geben. Dann wäre es wahrscheinlich, daß er II an einen Kreis schreibt, den jene Zustände besonders angehen (Harnack), an die ἀπαρχή II 213 bzw. die κοπιῶντες aus I 512 s. zu den Stellen. Wer sind nun die ἀτάκτως περιπατοῦντες? Jedenfalls nicht sittenlose Bummler, dann würde Paulus andere Töne anschlagen. Nach I Cor 7 20 ff. ist es wahrscheinlich, daß eschatologische Stimmungen zum ἀτάκτως περιπατεῖν führten. Dazu paßt auch περιεργάζεσθαι s. zu II 311. Was man aber nicht als Beweis für die eschatologische Motivierung des ἀτακτεῖν anführen darf, ist die Nachbarschaft des paränetischen und des eschatologischen Abschnitts in I 4. Denn dieses Nacheinander ist rein zufällig vgl. den neuen Ansatz I 413.

17 Der eigenhändige Gruß wird auch I Cor 16 21 Gal 6 11 Col 4 18 erwähnt, hier aber scheinbar zur besonderen Versicherung, daß der Brief auch wirklich von Paulus stammt. Da das Auftauchen eines unechten Paulusbriefs deutlicher und polemischer glossiert sein würde, so bleibt uns nur die Annahme, daß Paulus eine Bestreitung der Authentie von II erwartet. Vgl. I 5 27. Auch an unserer Stelle bietet die Vermutung Harnacks, II sei an einen engeren Kreis gerichtet, eine (freilich nicht zwingend zu erweisende) Lösung: das Gros der Gemeinde wird der ἀπαρχή diesen ihren Sonderbrief (II) nicht zugestehen wollen, sondern auf den eigenen Brief (I) als den einzig echten pochen s. II 22. — Ein gutes Beispiel für eigenhändigen Schluß bietet der im Berliner Reichspostmuseum befindliche, vom 13. Sept. 50 n. Chr. datierte Brief des Oelbaumpflanzers Mysterion s. BGU I 37 und dazu S. 353; Abbildung bei Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 112. Auf den Brieftext folgt, von anderer Hand geschrieben, ἔρρωσο und die Datierung. Ähnlich dürfte auch der Schluß eines Paulusbriefs im Original ausgesehen haben. Dem ἔρρωσο entspräche in unserm Brief der Vers 18 vgl. Theodoret III p. 541 Schulze ἀντὶ τοῦ ἔρρωσθαί σε γράφειν εἰώθει. Die Datierung stand wohl auch dabei und wurde bei der Sammlung der Paulusbriefe fortgelassen.

## BEILAGEN

Urteile der Antike über die Juden. Zu I Thess 2 15. 16.

1 LXX Esther 3 8 ὑπάρχει ἔθνος διεσπαρμένον ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ σου, οἱ δὲ νόμοι αὐτῶν ἐξαλλοὶ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, τῶν δὲ νόμων τοῦ βασιλέως παρακούουσιν, καὶ οὐ συμφέρει τῷ βασιλεῖ ἑᾶσαι αὐτούς. Zusatz nach Esth 3 13: v. 3—6 Ἀμὴν ἐπέδειξεν ἡμῖν, ἐν πάσαις ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην φυλαῖς ἀναμεμῖχθαι δυσμενῇ λαόν τινα, τοῖς νόμοις ἀντίθετον πρὸς πᾶν ἔθνος, τὰ τε τῶν βασιλέων παραπέμποντας διηνεκῶς προστάγματα, πρὸς τὸ μὴ κατατίθεσθαι τὴν ὑφ' ἡμῶν κατευθυνομένην ἀμέμπτως συναρχίαν. διειληφότες οὖν τότε τὸ ἔθνος μονώτατον ἐν ἀντιπαράγωγῇ παντὶ διαπαντὸς ἀνθρώπῳ κείμενον, διαγωγὴν νόμων ξενίζουσαν παραλλάσσον, καὶ δυσνοοῦν τοῖς ἡμετέροις πράγμασιν τὰ χεῖριστα συντελοῦν κακὰ καὶ πρὸς τὸ μὴ τὴν βασιλείαν εὐσταθίας τυγχάνειν· προστετάχαμεν οὖν τοὺς σημαινομένους ὑμῖν . . . . . πάντας . . . . . ἀπολέσαι.

2 Aus Josephus c. Ap. I 34 Lysimachos über den Einzug in Kanaan τὰ δοχθέντα ποιῶντας διὰ τῆς ἐρήμου πορεύεσθαι, ἱκανῶς δ' ὀχληθέντας ἐλθεῖν εἰς τὴν οἰκουμένην χώραν, καὶ τοὺς τ' ἀνθρώπους ὑβρίζοντας καὶ τὰ ἱερὰ συλῶντας καὶ ἐμπρήσαντας ἐλθεῖν εἰς τὴν νῦν Ἰουδαίαν προσαγορευομένην, κτίσαντας δὲ πόλιν ἐνταῦθα κατοικεῖν. τὸ δὲ ἄστυ τοῦτο Ἰερόσυλα ἀπὸ τῆς ἐκείνων διαθέσεως ὠνομάσθαι· ὕστερον δ' αὐτοὺς ἐπικρατήσαντας χρόνῳ διαλλάξαι τὴν ὀνομασίαν πρὸς τὸ μὴ ὀνειδίζεσθαι, καὶ τὴν τε πόλιν Ἰεροσόλυμα καὶ αὐτοὺς Ἰεροσολυμίτας προσαγορεύεσθαι.

c. Ap. II 10 (Ἀπίων) καταψεύδεται δὲ καὶ ὅρκον ἡμῶν ὡς ὁμνούντων τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλατταν μηδενὶ εὐνοήσῃν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἑλλήσιν . . . . . 11 τεκμήριον γὰρ εἶναί φησι τοῦ μήτε νόμοις ἡμᾶς χρῆσθαι δικαίοις μήτε τὸν θεὸν εὐσεβεῖν ὡς προσήκε, τὸ μὴ ἄρχειν, δουλεῦειν δὲ μᾶλλον ἔθνεσι [καὶ] ἄλλοτε ἄλλοις.

c. Ap. II 14 ἄλλως τε καὶ τὴν κατηγορίαν ὁ Ἀπολλώνιος οὐκ ἀθρόαν ὥσπερ ὁ Ἀπίων ἔταξεν, ἀλλὰ σποράδην καὶ διὰ πάσης τῆς συγγραφῆς ποτὲ μὲν ὡς ἀθέους καὶ μισανθρώπους λοιδορεῖ, ποτὲ δ' αὖ δειλίαν ἡμῖν ὀνειδίζει, καὶ τοῦμπαλιν ἔστιν ὅπου τόλμαν κατηγορεῖ καὶ ἀπένειαν.

3 BGU IV 1079 (41 p. Chr.). Ein alexandrinischer Geschäftsmann schreibt an seinen von Gläubigern bedrängten Geschäftsfreund: τάχα δύναται (der Gläubiger) σε ἐλεῆσαι· ἐὰν μὴ, ὡς πάντες καὶ σὺ βλέπεις αὐτὸν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων. Μᾶλλον ἀκολουθῶν αὐτῷ δύνῃ φιλιάσαι αὐτῷ. Vgl. Wilcken Archiv f. Pap. IV 567.

4 P. Par. 68 Verso 6 s ff. aus den Paulus- und Antoninus-Akten (Zeit: Trajan, Hadrian) nach Wilcken Abhdlg. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1909 Bd. 27. S. 812. [Ἀ]ντωνεῖνος· Κύριε μου Καῖσαρ, | μὰ τὴν σὴν τύχην ἀληθῶς | λέ- [γ]ει ὡς μεθ' ἡμέραν μίαν | μηκέτι ὦν. Εἰ γὰρ τοσούτων | ἐπι[σ]τολῶν σοι πε[μ]- φθεισῶν | ἐπιγόντων ἡμᾶς ὡς διέτα[ξ] ἀνοσίους Ἰουδα[ί]ους προσ[χ]ατοι-



καὶν, οὐ οὐ πα[ρα]βόλως | ἔσχον ἀναπεῖπτειν καὶ πολεμεῖν τὴν εὐπρ[ο]σώνυμον  
 ἡμῶν πόλιν, περὶ τούτων | οὐδεμίαν ἐπιστολὴν ἐδέξωι εἰς τὰς εὐερ[γ]εσίους | σου  
 χεῖρας, ἔξ ὧν φανερόν | ἐστὶν περὶ τῶν αἰδεσ[ι]μῶν τάτων | σου λόγων.

5 P. Bremen 40 (Wilcken a. a. O. 794 f.) 1 ff. (Zeit: Trajan, Hadrian)  
 μία ἦν ἐλπίς καὶ λοιπὴ προσδοκία ἡ τῶν ἀπὸ τοῦ νομοῦ | ἡμῶν ἀθρώων κωμ[η]-  
 τῶν | [πρὸς] τοὺς ἀνοσίους Ἰο[υδαί]ους | . . . μη.

6 Philostratus vita Apoll. V 33 ἐκεῖνοι μὲν γὰρ πάλοι ἀφεστᾶσιν οὐ μόνον  
 Ῥωμαίων, ἀλλὰ καὶ πάντων ἀνθρώπων· οἱ γὰρ βίον ἄμικτον εὐρόντες  
 καὶ οἷς μήτε κοινὴ πρὸς ἀνθρώπους τράπεζα μήτε σπονδαὶ μήτε εὐχαὶ μήτε  
 θυσίαι, πλέον ἀφεστᾶσιν ἡμῶν ἢ Σοῦσα καὶ Βάκτρα καὶ οἱ ὑπὲρ ταῦτα Ἰνδοί.

7 Cicero de provinciis consularibus 5 (10) *Jam vero publicanos miseros  
 (me etiam miserum illorum ita de me meritorum miseriis ac dolore!)  
 tradidit [Gabinius] in servitutem Judaeis et Syris, nationibus natis ser-*  
*vituti.*

8 Plinius d. ä. Nat. hist. XIII 4 (46) *Judaea gens contumelia nu-*  
*minum insignis.*

9 Aus Tacitus hist. V 4 *Moses quo sibi in posterum gentem firmaret,  
 novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illic omnia  
 quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta.*

Hist. V 5 *Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur; ce-*  
*tera instituta, sinistra foeda, pravitate valere. Nam pessimus quisque*  
*spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc congerebant: unde au-*  
*ctae Judaeorum res et quia apud eos fides obstinata, misericordia in*  
*promptu, sed adversus omnes alios hostile odium. Separati*  
*epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens, alienarum con-*  
*cubitu abstinent: inter se nihil illicitum. Circumcidere genitalia institue-*  
*runt, ut diversitate noscantur. Transgressi in morem eorum idem usur-*  
*pant; nec quicquam prius inveniuntur quam contemnere deos, exuere pa-*  
*triam, parentes liberos fratres vilia habere.*

10 Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo I 387 ff.

*Reddimus obscaenae convicia debita genti,  
 Quae genitale caput propudiosa metit:  
 Radix stultitiae: cui frigida sabbata cordi,  
 Sed cor frigidius religione sua.*

11 Juvenal Sat. XIV, 103 f.

*Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,  
 Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.*

12 (Zum Exkurs nach I Thess 2 20). Diodorus Siculus Bibliotheca  
 Historica IV 31—4 (ed. Vogel I p. 397) στρατεύσαντα (scil. Διόνυσον) δ' εἰς  
 τὴν Ἰνδικὴν τριετὴ χρόνῳ τὴν ἐπάνοδον εἰς τὴν Βοιωτίαν ποιήσασθαι, κομίζοντα  
 μὲν λαφύρων ἀξιόλογον πλῆθος, καταγαγεῖν δὲ πρῶτον τῶν ἀπάντων θρίαμβον  
 ἐπ' ἐλέφαντος Ἰνδικοῦ. καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἑλληνας καὶ  
 Θοῤῃκας ἀπαμνημονεύοντας τῆς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδειξάτω τὰς τριε-  
 τηρίδας θυσίας Διονύσῳ, καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποι-  
 εῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. διὸ καὶ παρὰ  
 πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖα τε γυναικῶν ἀθροίζεσ-  
 θαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐα-  
 ζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ  
 θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διο-  
 νύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεῖν τῷ θεῷ μαινάδας.

13 (Zum Exkurs nach I Thess 2 20). Stele vom Asklepieion in Epi-  
 daurus. Dittenberger Sylloge<sup>2</sup> II 803 26 ff. Σωστράτα Φεραί[α] ἔτος | ἐκύησε.  
 α[ὔ]τα ἐμ παντὶ ἐοῦσα φορὰδ[α]ν εἰς τὸ ἱερὸν ἀφικομένα ἐνε[κἀ]θευδε· ὥς δὲ

οὐθὲν ἐνὺπνιον ἑναργ[ές] ἐώρη, πάλιν οἶκαδε ἀπεκομί[ζε]το. μετὰ δὲ τοῦτο συμβολῆσαι τις πε[ρ]ὶ Κόρνους αὐταῖ καὶ τοῖς ἐ[πομέ]||νοῖς ἔδοξε τὰν ὄψιν εὐ-  
 πρεπῆς ἀνὴρ, ὃς πυθό[μ]ενος παρ' αὐτῶν τ[ὰς] δυσπρα[ξίας] τὰς αὐτῶν ἐκελή-  
 σατο θέμεν τὰν κ(λ)ίαν, ἐφ' ἧς τὰν Σωστρ[άταν] ἔφε[ρον], ἔπε[ι]τα τὰγ κο[ι]λίαν  
 αὐτᾶς ἀνασχίσας ἐξαιρεῖ πλῆθος [ἐλμίδων] π[ό]λυ, [δύ]ε ποδανιπτήρας, συνρά-  
 ψας δὲ τ[ὰν] γ[αστέρα] καὶ ποήσας ὕ[γι]ν[η] | τὰν γυναικα, τὰν τε π[α]ρου-  
 σίαν τὰν αὐτοῦ [π]αρενεφάνιξε ὁ Ἀσκληπιὸς [ς] || καὶ ἱατρα ἐκέ-  
 [λε]το ἀπ[ο]πέμπειν εἰς Ἑπί[δα]υρον[ον].

14 Zu I Thess 4 13. Bundehehsh 31, Uebersetzung von Justi, Leipzig, FCWVogel 1868, S. 40 f. *Dann wird Çaoshyans die Toten wieder her-  
 stellen (zum Leben), wie gesagt ist: Zarathustra fragte den Ahura Mazda:  
 Wie kann der vom Wind entführte, vom Wasser verschlungene Leichnam  
 wieder hergestellt werden? wie wird die Auferstehung geschehen? Ahura  
 Mazda gab zur Antwort: Wenn von mir der Himmel ohne Stützen in un-  
 sichtbarem Dasein (in einer Beschaffenheit, deren Ursachen unbegreiflich  
 sind), mit weiten Grenzen (in ungeheurer Ausdehnung), leuchtend vom  
 Edelstein Rubin (geschaffen ist); wenn durch mich die Erde existiert,  
 welche die bekörperte Welt trägt, und kein Halt der Welt (keine Vor-  
 richtung, wodurch die Welt gehalten wird, sichtbar) ist; wenn durch mich  
 Sonne und Mond und Sterne in der Atmosphäre mit leuchtenden Körpern  
 wandeln; wenn von mir das Getreide geschaffen ist, welches, nachdem es  
 in die Erde gelegt ist, wieder hervorkommt und Wachstum erlangt; wenn  
 den Pflanzen Adern je nach ihrer Natur geschaffen sind; wenn von mir  
 in den Pflanzen und den übrigen Dingen ein nicht verbrennendes Feuer  
 geschaffen ist; wenn (von mir) im Mutterleib die Frucht geschaffen und  
 gebildet ist und einem jeden, der Haut, den Nägeln, dem Blut, den Füßen,  
 Augen, Ohren und den übrigen Dingen ihre Verrichtung anvertraut ist;  
 wenn von mir dem Wasser Füße geschaffen sind, daß es laufen kann;  
 die Wolken gemacht sind, welche der Welt Wasser bringen und da, wo es  
 (ihr) Wunsch (ist), Regen herablassen; wenn die Luft von mir geschaffen  
 ist, welche augenscheinlich durch des Windes Gewalt von unten nach oben,  
 wie es (ihr) Wunsch (ist), fährt, ohne mit den Händen ergriffen werden  
 zu können; wenn dieses einzelne (alles) von mir geschaffen worden ist,  
 war es nicht schwieriger als die Bewirkung der Auferstehung, da bei der  
 (Bewirkung der) Auferstehung die Hilfe derer vorhanden ist, welche als  
 jenes (alles) geschaffen wurde, noch nicht waren, so daß es (zu Stande  
 kommen) wird aus (schon früher) gemachtem? Merke auf: Als diese  
 (Dinge) nicht waren, sind sie geworden, und warum sollte, was gewesen  
 ist, nicht wieder werden können? Denn in jener Zeit wird man vom Geiste  
 der Erde die Gebeine, von dem des Wassers das Blut, von dem der Pflan-  
 zen die Haare, von dem des Feuers die Lebenskraft, welche von ihnen  
 von Anfang an aufgenommen sind (nach dem Ableben eines Geschöpfes),  
 zurückfordern. Zuerst werden die Gebeine des Gaya maretan aufer-  
 stehen, dann die des Mashia und der Mashiana, dann die der übrigen  
 Menschen. In 57 Jahren werden Çaoshyans (und seine Gefährten) alle  
 Verstorbenen (zum Leben) herstellen. Alle Menschen werden (vor Gericht)  
 stehen, sowohl fromme als gottlose. Ein jeder Mensch wird da aufer-  
 stehen, wo seine Seele von ihm gegangen war. Dann wenn ihnen — näm-  
 lich der ganzen bekörperten Welt — Leiber und Gestalten zurückgekom-  
 men sind, wird man (auch) ihre Arten schaffen (ihnen das, was ihnen  
 diesseits eigentümlich war, wie Verhältnis der Verwandtschaft, wieder  
 geben). Die Hälfte des Lichtes in der Sonne wird den Gaya maretan,  
 die andere Hälfte die übrigen Menschen erleuchten, so daß sie Seelen und*

*Leiber erkennen (und sprechen): dies ist mein Vater, dies ist meine Mutter, dies ist mein Bruder, und dies ist meine Gattin, dies ist einer meiner nächsten Verwandten.*

15 Eine Grabinschrift aus Thessalonich (zu I Thess 4<sup>13</sup>) CIG 1973.

τοῦτο γάρ ἐν ζωῶσιν ἐπώνυμο[ν] ἔσχε γυναικί  
 εἵνεκεν ἧς ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης μάλ' ἀρίστης.  
 τεῦξε δὲ τόνδε τάφον φίλιος πόσις Εὐτροπος αὐτῇ  
 οἷ τ' αὐτῷ, μετόπισθεν ὅπως ἔχοι ἀμπαύεσθαι  
 σὺν φιλίῃ ξυνῶς ἀλόχῳ, κεκλωσμένον αὐτῷ  
 τέρμ' ἐσιδὼν βίотου ἀλύτοις ὑπὸ νήμασι Μοιρῶν.





## AN DIE PHILIPPER

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1. 2.

Danksagung 1 3—6; Ausdruck der herzlichen Beziehung zu den Lesern 1 7. 8 und Fürbitte für sie 1 9—11.

Nachrichten: meine Gefangenschaft hat der Verkündigung des Evangeliums genützt 1 12—14; freilich predigen nicht alle aus Liebe zur Sache; ich freue mich trotzdem an der Predigt des Evangeliums 1 15—18 und vertraue, daß auch der Ausgang meiner Gefangenschaft in jedem Fall der Sache dienen wird; mich ziehts allerdings bald um Christi willen zum Sterben, bald um euretwillen zum Leben 1 19—26.

Mahnung zum guten Wandel 1 27—30, zur Eintracht und zur Demut, wie es sich gebührt bei Leuten, die Christus angehören 2 1—5, der auch durch Demut zur Herrlichkeit gelangte 2 6—11; abschließende Mahnungen im Hinblick auf einen möglichen Märtyrertod des Paulus 2 12—18.

Empfehlung des Timotheus 2 19—24; Begleitschreiben für Epaphroditus 2 25—30, Mahnung zur Freude 3 1<sup>a</sup>.

„Zerschneidung“ und Beschneidung 3 1<sup>b</sup>—3; ich könnte mich aller jüdischen Vorzüge rühmen 3 4—6, habe aber auf sie Verzicht geleistet, um Christus zu gewinnen 3 7—11; nicht als wäre ich schon vollendet, aber ich laufe nach dem Ziel; laßt uns auch dementsprechend wandeln 3 12—16.

Während andern der Sinn auf Irdisches steht, mahne ich euch, als Himmelsbürger zu leben 3 17—4 1. Abschließende persönliche und allgemeine Mahnungen 4 2—9. Eure Gabe hat mich sehr erfreut, wenngleich ich auch Not zu ertragen gelernt habe 4 10—20. Grüße und Segenswunsch 4 21—23.

LITERATUR: EHAUPT in Meyers Kommentar IX <sup>7</sup>1902. RALIPSIUS im Hand-Commentar II 2 <sup>2</sup>1892. PEWALD in Zahns Kommentar XI 1907. JBLIGHTFOOT, St. Pauls Epistle to the Philippians <sup>8</sup>1885. WLUEKEN in Die Schriften des N. T. f. d. Gegenwart erkl. <sup>2</sup>1908. AKLÖPPER, Brief des Apostels Paulus an die Philipper, Gotha 1893.

Kopfleiste: römische Ruinen in Philippi.

■ 1 In der Anfangsformel von Phil fällt die Erwähnung der ἐπίσκοποι und διάκονοι auf.

ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ hat neben der allgemeinen Bedeutung eine technische: in Athen hießen Beamte so, die in unterworfenen Städte geschickt wurden CIG I 73

Paulus und Timotheus, Sklaven Christi Jesu, allen Heiligen in 1 Christo Jesu, die in Philippi sind, samt Vorstehern und Gehilfen: Gnade 2 mit euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.

Dittenberger Sylloge <sup>2</sup>I 8<sup>12</sup> Aristoph. Aves 1022. Auf Inschriften von Rhodos (2./1. Jhdt. vor Chr.) finden wir neben kommunalen *πρυτανεῖς γραμματεῖς στρατηγοὶ ταμίαι* auch *ἐπίσκοποι* erwähnt IGIns (= IG XII) I 49<sup>43</sup> ff. 50<sup>34</sup> ff. Wichtiger ist, daß *ἐπίσκοπος* auch Titel von Sakralbeamten war: die vorchristliche Inschrift von einem Apollotempel (Rhodos) IGIns I 731 nennt nach drei *ἐπιστάται* und einem *γραμματεὺς ἱεροφυλάκων* in Zeile 8 *ἐπίσκοποι* (wohl *ἐπίσκοπος* zu lesen) *Τετσίας Διαγόρα*, dann folgen sechs *ἱεροποιοί*, ein *ταμίης* und ein *υπογραμματεὺς ἱεροφυλάκων*. Zweifelhaft ist die Inschrift von Thera bei Roß Inscr. Graec. inedit. II 198<sup>11</sup> ff. *τὰν ἐπαγγελίαν τὸ μ[ὲν ἀργύριον ἐγδανείσαι τὸς ἐπ. . ο. . . | Δίωνα καὶ Μελέϊππον*, wo der Herausgeber erst zu *ἐπίσκοπος*, dann nach CIG II 2448 VI 20 f. zu *ἐπισσόφος* ergänzte. Vgl. noch *ἐπίσκοπος* in unbekanntem Zusammenhang Latyshev Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini I 129. Weiteres bei Le Bas-Waddington Inscr. III (Asie et Syrie) n. 1990 mit Note und Dittenberger Or. inscr. II n. 611 Note 9, n. 614<sup>6</sup> Immhof-Blumer Kleinasien. Münzen I 59. Auch ΔΙΑΚΟΝΟΣ hat neben der immer bewahrten allgemeinen Bedeutung einen technischen Sinn erhalten Kern Inscr. v. Magn. 217 *Ἐπὶ στεφανηφόρου Ἀριστολάου οἱ κομάρχοντες καὶ οἱ κήρυκες καὶ οἱ διάκονοι τὸν Ἑρμῆν ἀνέθηκαν* sind wohl Kommunalbeamte genannt. Auf Listen von Sakralbeamten begegnet *διάκονος* Kern Inscr. v. Magn. 109, CIG II Add. 1793<sup>b</sup>, IG IX 1, 486 (2./1. Jhdt. v. Chr.), IG IV 774<sup>12</sup> (Troizen 3. Jhdt. v. Chr.) in Gemeinschaft mit *μάγειρος*, IG IV 824<sup>a</sup> (Troizen 3. Jhdt. v. Chr.) wird der *διάκονος* nach *γραμματεῖς* und *κάρυξ*, vor den *παῖδες* erwähnt. Endlich lernen wir auf einer Weihinschrift aus Ambrakia ein Diakonenkollegium mit einem *ἱερεὺς* an der Spitze kennen CIG II 1800: *Τὸ κοινὸν τῶν διακόνων Σαράπει, Ἴσει, Ἀνοῦβει, Ἀρποκράτει, Κανὼπ[ω] ἱερεὺς Σωτ[ί]ων Καλλιστράτου, Διόδωρος Μενάνδρου, Ἀντίπατρος Πασίωνος, Εὐνους Ἀπολλοφάνεος, Κράτης Ἡρακλείτου, Ἡράκλειτος Κράτητος, Ἀγαθίδας Καλλικράτεος, Τιμόδαμος Σωσιστράτου, Διο[νύ]σιο[ς] . . . .* Ein ganzes Priestergeschlecht mit männlichen und weiblichen Diakonen führt CIG II 3037 (Metropolis Lyd.) vor: *Ἱερεὺς δῶδε[κα θεῶν] Νηρεῦ[ς] Νηρέως, ἱέρ[εια] Ἀνατολή, διάκονος Ἑλπίς, διάκονοι Καμπᾶς Δημητρίου, [Μ]ενεκράτης. Ἱερεὺς [δῶ]δεκα θεῶν Νη[ρεῦ]ς Ἀρτεμᾶ τοῦ Νη[ρέω]ς, ἱέρεια Ἑλπίς [ῆ] μύ[τ]ηρ τοῦ ἱερέ[ω]ς, διάκονος Τύχη, διάκονοι Ἀρτεμᾶς καὶ Ἑλπιδήφορος οἱ ἀδελφοὶ τοῦ ἱερέ[ω]ς.*

Ob man einen Einfluß dieser sakralen Titel auf die Benennung christlicher Funktionäre in Philippi annimmt oder nicht, wird von der Meinung abhängen, die man von dem Grad des Technischen in jenen christlichen Bezeichnungen hat. Haupt läßt mit *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* dieselben Personen nach verschiedenen Seiten ihrer Tätigkeit bezeichnet sein s. etwa I Thess 5<sup>12</sup> (vgl. auch Ziebarth Griech. Vereinswesen 131). Wir haben es aber hier im Gegensatz zu I Thess 5<sup>12</sup> mit einem Briefeingang zu tun, in dem man die prägnante Bezeichnung etwa besonders genannter Personen mit dem ortsüblichen Terminus erwarten darf, nicht die Charakterisierung ihrer Tätigkeit nach zwei Seiten hin. Sind die Bezeichnungen aber technisch, dann ist ein Einfluß der ‚Welt‘ auf diese Titel wahrscheinlich. Ueber den Charakter des „Amts“ ist damit gar nichts gesagt. Spuren einer freiwilligen *διακονία* an der Gemeinde finden wir I Cor 16<sup>15</sup> I Thess 5<sup>12</sup>. Das Hinzutreten der *ἐπίσκοποι* ist vielleicht durch die fortschreitende Spezialisierung der Pflichten bedingt, wie sie aus der jerusalemischen Gemeinde Act 6 3. 4 berichtet wird. Daß der nichtamtliche (patriarchalische oder charismatische) Charakter der Dienstleistung autoritative Stellung über den andern Gemeindegliedern nicht

34 Ich danke meinem Gott, so oft ich euch (im Gebet) erwähne, der  
 5 ich beständig in jedem meiner Gebete für euch alle freudig bitte, we-  
 gen eurer Teilnahme am Evangelium vom ersten Tage an bis jetzt.  
 6 Und ich habe dies Vertrauen, daß der in euch mit gutem Werk be-  
 7 gonnen hat, es bis zum Tage Christi Jesu vollenden wird. Ich muß  
 ja so von euch allen denken, weil ich euch im Herzen trage, die ihr  
 in meiner Gefangenschaft und bei der Verteidigung und Bezeugung des

ausschließt, zeigt I Cor 16 16. Die Erwähnung der ἐπίσκοποι und διάκονοι im Briefeingang soll entweder nur den gemeindlichen Zusammenschluß der ‚Heiligen in Philippi‘ hervorheben (ἐκκλησία fehlt) oder ist durch den geschäftlichen Teil des Briefes 4 10 ff. bedingt. 3 Für den abendländischen Text ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν spricht seine Originalität; in ἐγὼ μὲν könnte eine uns nicht verständliche briefliche Anspielung vorliegen. Vielleicht aber ist diese Lesart, die pluralische Anfangsformel mit der singularischen Danksagung in ἐγὼ μὲν . . . τῷ κυρίῳ ἡμῶν fein zu verbinden weiß, doch erst im Interesse dieser Verbindung nachträglich geschaffen. Der Gegenstand des Dankes wird erst 15 genannt; ἐπὶ πάσῃ τῇ μνεῖα ὑμῶν ist Angabe der Gelegenheit, da μνεῖα in diesem Zusammenhang die Erwähnung im Gebet bedeutet s. Exkurs zu I Thess 1 2. Der Sinn ist derselbe wie in I Thess: das μνεῖαν ποιεῖσθαι wird zum εὐχαριστεῖν — so gut steht es mit euch! 4 Solche fürbittende Erwähnung hat in jedem Gebet ihren Platz. In 5 wird jedenfalls der Sache nach der Gegenstand des Dankes genannt. In der Formfrage, ob ἐπὶ zu εὐχαριστῶ oder μετὰ χαρᾶς gehört, haben schon die griechischen Ausleger verschieden empfunden. Da auf μετὰ χαρᾶς kein Ton liegt, ist mir die erstgenannte Verbindung die wahrscheinlichere. κοινωνία s. zu II Cor 9 13: auch hier hat das Wort die allgemeine Bedeutung, ist aber im Blick auf einen Spezialfall — die Geldsendung der Leser an Paulus — gesetzt. 6 Die Deutung von αὐτὸ τοῦτο auf das Folgende vgl. Rom 9 17 Col 4 8 Eph 6 22 ist einfacher als die Beziehung auf den vorhergehenden Vers, aus dem ein Objekt zu πεποιθώς erst zu erheben wäre. Zur Gegenüberstellung von ἐνάρχεσθαι und ἐπιτελεῖν vgl. II Cor 8 6. 10 Gal 3 3 — liegt vielleicht eine sprichwörtliche Wendung zu Grunde? ἔργον ἀγαθόν spielt wieder auf die pekuniäre Hilfeleistung an, doch wird der Gedanke mit ἐπιτελέσει κτλ. verallgemeinert und die Sache selbst kommt erst 4 10 ff. zur Erörterung. Daß Paulus von dieser Geldangelegenheit hier nur andeutend redet, hat nicht etwa wie II Cor 8. 9 (s. vor 8 1 und zu 8 6) seinen Grund in einer gewissen Befangenheit, sondern entspricht dem Stil der einleitenden Danksagung: deren generelle Terminologie darf durch das Sonderinteresse des Briefes nur eine leise okkasionele Verschiebung erfahren s. I Cor 1 5 λόγος γνώσις, II Cor 1 3 ff. παράκλησις, II Thess 1 5. 7 κρίσις ἀποκάλυψις. Das ἔργον ἀγαθόν ist von Gott gewirkt, vgl. 2 13 und die Herleitung der Freigebigkeit von Gott II Cor 8 1. 7 τοῦτο φρονεῖν nimmt πεποιθώς auf; die Erklärung der Worte nach 4 10 fügt sich dem Stil dieser Danksagung, der rhetorische Wendungen mit allgemeiner Bedeutung bevorzugt (κοινωνία, ἔργον ἀγαθόν, δίκαιον), weniger gut ein. ἐν τῇ καρδίᾳ ἔχειν s. II Cor 7 3: Ausdruck der engen Gemeinschaft. ἀπολογία und βεβαίωσις τοῦ εὐ.: wieder zwei nur andeutende Ausdrücke: jedenfalls ist die tatkräftige Vertretung des Evangeliums gemeint — aber vor Gericht? oder in der Predigt? Der Schluß des Verses bringt eine echt paulinische Paradoxie: die Leser sind während der Gefangenschaft des Apostels Teilnehmer — man sollte erwarten: seiner Leiden und Kämpfe, aber nein: seiner Gnade! Was der



Evangeliums alle Genossen meiner Gnade seid. Denn Gott ist mein 8 Zeuge, daß ich mit Christus-Jesus-Sehnsucht nach euch allen Verlangen trage. Und darum bitte ich, daß eure Liebe noch mehr und 9 mehr wachse in Erkenntnis und allem Verständnis, zu prüfen, worauf 10 es ankommt, daß ihr lauter und fehlerlos seid für den Tag Christi, erfüllt mit von Jesus Christus (geschenkter) Frucht der Gerechtigkeit, 11 Gott zu Lob und Ehre.

Ich möchte euch aber wissen lassen, ihr Brüder, daß meine An- 12 gelegenheit (immer) mehr zur Förderung des Evangeliums ausgeschlagen ist, sodaß meine Gefangenschaft beim ganzen Prätorium und bei 13

gefangene Paulus erlebt, ist χάρις — eine Umsetzung des ὅταν ἀσθενῶ τότε δυνατός εἰμι in die Praxis. 8 Deutlich ist die mystische Vereinigung des Apostels mit dem Herrn in ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ d. h. τοῦ ἐν ἐμοὶ ἐνοικοῦντος Χριστοῦ ausgedrückt. 9. 10 Inhalt der Fürbitte: die Liebe möge sich in bewußt sittlichem Handeln betätigen. δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα, prüfen worauf es ankommt' s. zu Rom 2 18 ist offenbar eine geläufige Wendung vgl. den Kontext Rom 2 18; sie gehört wie ἐπίγνωσις und αἴσθησις zu den der Philosophie nahestehenden Termini im Lexikon des Paulus vgl. Epiktet II 18 8 ἂν μὲν προσαχθῇ λόγος εἰς αἴσθησιν ἄξων τοῦ κακοῦ, II 20 21 ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας. Derartige Wörter bezeugen aber nicht gelehrt-philosophische Schulung des Apostels; „an Stelle der Papyri tritt hier häufig die LXX ein, um zu zeigen, daß solche Wörter auch von den Vertretern der kunstlosen Umgangssprache angewendet werden können, sobald der Gedankeninhalt über das Alltägliche hinausgeht“ (Nägeli Wortschatz 18). Vgl. LXX Prov 1 4. 22 αἴσθησις Prov 2 5 Cant 4 1 ἐπίγνωσις. Eine spezialisierte Abgrenzung der Begriffe ist also nicht am Platze. ἀπρόσκοπος galt früher als „biblisches“ Wort; wir können es belegen Sextus Empir. adv. gramm. 195 p. 644 Bekker ἀπρόσκοπον τοῖς πολλοῖς εἶναι φαίνεται (von einem falschen Sprachgebrauch) und wahrscheinlich auch Inscr. Gr. Sic. Ital. 404 Ἀνδρόβιος Λύκιος Ναύκληρος ἔζησε ἀπρόσκοπος (wohl statt ἀπρόσκοπος). 11 Alle „Gerechtigkeitsfrucht“ wird nur in der Gemeinschaft mit Christus geerntet (διὰ I. Xp. vgl. Schettler Durch Christus 31 ff.); der Genetiv δικαιοσύνης scheint die Art der Frucht angeben zu wollen; eine Beziehung auf die Glaubensgerechtigkeit liegt fern. Am Ende des Verses wird der Gedanke in einer überschießenden rhetorischen Klausel (JohWeiß Beiträge z. paul. Rhetorik 189 A. 1) bis zur Beziehung auf Gott geführt (wie 2 11; vgl. zu I Thess 1 3). Mit 12 beginnt der eigentlich briefliche Teil, der bis 26 Nachrichten und bis 2 18 Mahnungen enthält. 13 Die übliche Erklärung (Lipsius Klöpfer BWeiß) versteht den Vers wie wenn dastünde: οἱ δεσμοὶ μου ὡς δεσμοὶ ἐν Χρ. φανεροὶ ἐγενήθησαν. Allein ein „Fortschritt des Ev.“ wäre damit nicht notwendig verbunden. Der formelhafte Gebrauch von ἐν Χριστῷ bei Paulus legt eine andere Erklärung nahe: ohne jene Formel würde gesagt sein: „meine Gefangenschaft ist bekannt geworden“; ἐν Χρ. drückt wie ἐν κυρίῳ II Cor 2 12 aus, daß der genannte Vorgang in die christliche Sphäre falle. Der gefangene Paulus wird ἐν Χρ. bekannt d. h. diese Berühmtheit dient dem Christus (= dem Evangelium).

PRÆTORIUM bezeichnet eigentlich den im Heerlager dem Praetor vorbehaltenen Raum. In der Geschichte des Wortes sind als Faktoren der Entwicklung zu bemerken 1. ein Zurücktreten der lokalen Beziehung: *praetorium* = *cohorte praetoriae*; vgl. vor allem die Wendung *in praetorio militare* = „unter den Prätorianern dienen“ und Sueton. Nero 9 *ascriptis veteranis e praetorio*, — 2. ein Zurück-

- <sup>14</sup> den andern allen bekannt geworden ist in Christus, und daß die Mehrzahl der Brüder, im Herrn vertrauend auf meine Gefangenschaft, noch

treten der militärischen Beziehung bei festgehaltener lokaler Bedeutung. So wird das Wort in der frühen Kaiserzeit zur Bezeichnung der außerhalb der Stadt für die Beamten reservierten Wohnung, der kaiserlichen Villa (Inschrift Hermes IV p. 102 *Idibus Martis Bais in praetorio edictum Ti. Claudi Caesaris Augusti Germanici propositum fuit id, quod infra scriptum est*), endlich noch allgemeiner eines Landhauses für Privatpersonen Juvenal Sat. 1 75 *criminibus debent hortos, praetoria, mensas | argentum vetus et stantem extra pocula caprum*, Epiktet III 22 47 ἰδετέ με, οἰκὸς εἰμι, ἀπολις, ἀκτῆμων, ἄδουλος· χαμαὶ κοιμῶμαι· οὐ γυνή, οὐ παιδία, οὐ πραιτωρίδιον. Unter den bei 2 genannten Bedeutungen ist eine Spezialisierung besonders wichtig: *praetorium* kann sich auf die Residenz des Statthalters beziehen. Cicero wechselt in den Verrinen zwischen den Bezeichnungen *regia*, *praetorium* und *domus praetoria* für den syrakusanischen Königspalast, in dem die Statthalter wohnten vgl. in Verrem: II §§ 133 IV §§ 54. 65 V §§ 30. 80. 106. 160. In Aegypten heißt der Ptolemäerpalast, der dem Präfekten zur Wohnung diente, πραιτώριον BGU I 288 14 (Zeit des Antoninus Pius). Auch Absteigequartiere der Beamten werden *praetoria* genannt vgl. CIL III 6123 *tabernas et praetoria per vias militares fieri iussit*, Bull. de corr. hell. XXII p. 491, Z. 246 ff. περί δὲ τῶν οἰκοδομημάτων ἔπως ἐπιμελείας τυχάνοντα εἰς αἱ διαμένοι, κελεύω τοὺς τοπάρχους καὶ τοὺς ἐπιστάθμους στρατιώτας [π]α[ρ]ὰ τῶν ἐπιμελητῶν παραλα[νθ]ή[ναι] τὰ πραιτώρια καὶ τὰ βαλανεῖα πανταχόθεν ὁλόκληρα, in dem Sitzungsprotokoll des Rats zu Antinoupolis 258 p. Chr. (Straßb. Pap. Graec. 1168, Wilcken Archiv f. Pap. IV 115 ff.) Kol. 1 13 ist von der Instandsetzung des Bades im Praetorium für die ἐπιδημία des Theodorus die Rede. Auch in Mismie = Phaena Syriae sowie in den Ruinen von Um-er-Rasas östlich von Kerak in Moab sind solche praetoria viae erhalten vgl. von Domaszewski Röm. Mitteilungen XVII 333 und A. 1. Vgl. Mommsen Hermes 35, 437 ff., Zahn Einleitung I § 31 A. 2, van Bebbber Theol. Quartalschrift 87 (1905) 179 ff. Abbildung des Praetoriums von Mismie bei Vogüé Syrie centr. I pl. 7.

ἐν ὧν πραιτωρίῳ an unserer Stelle würde, wenn der Brief aus Rom stammt, wohl am einfachsten mit der Bedeutung ‚kaiserliche Garde‘ zu erklären sein, wenn man den Ausdruck nicht mit Mommsen Berl. Sitzungsber. 1895, 498 A. 1 wegen der Analogie von Traian (ep. Plin. 57 [65]) *qui a Julio Basso . . . relegatus est, . . . vinculus mitti ad praefectos praetorii mei debet* auf „die richtende Behörde mit ihren Gehilfen und Subalternen“ deuten will. Da aber die römische Herkunft von Phil aus 1 13 und 4 22 nicht sicher zu erweisen ist, so muß auch die andere Möglichkeit offen gelassen werden: der Brief könnte aus einer nichtrömischen, etwa einer ephesinischen s. zu 4 22, Gefangenschaft (II Cor 11 23!) stammen und πραιτώριον die Bewohner (so wegen der Parallele τοῖς λοιποῖς) des Statthalterpalastes bezeichnen, in Ephesus übrigens auch die dort stationierten Prätorianer vgl. die Grabinschrift bei Wood Discoveries at Ephesus, Grabinschriften im Appendix Nr. 2 S. 4. **14** Paulus braucht πέποιθα ἐν κυρίῳ 2 24 Gal 5 10 II Thess 3 4; so empfiehlt sich diese Verbindung auch hier. λόγος τ. θ. vgl. zu I Thess 1 8. Der Genitiv ist textkritisch nicht ganz sicher, da er in einigen Texten fehlt und auch sonst Stellung (D\* nach λαλεῖν) und Wortlaut (G κυρίου) schwanken. **14—17** Die Verse stellen den Interpreten vor die Frage, wie sich die πλείονες in 14 zu den erst in 15, dann in 16. 17 geschilderten zwei Gruppen verhalten. Die geläufige Erklärung (Klöpper BWeiß Haupt) läßt beide Gruppen zu den πλείονες in 14 gehören, denn das dort geschilderte ἀφόβως λαλεῖν müsse auch von den τινὲς μὲν gelten, die in 18 erwähnte Freude des Paulus auch auf sie Bezug haben. Aber beides ist

eifriger es wagt, furchtlos das Gotteswort zu reden. Manche verkünden <sup>15</sup> Christus aus Neid- und Streitsucht, andere mit Lust zur Sache, diese <sup>16</sup> aus Liebe, da sie wissen, daß ich bestimmt bin das Evangelium zu verteidigen, jene predigen Christus aus Lust am Hader, nicht wie's ihre <sup>17</sup> Pflicht wäre, und meinen mich gefangenen Mann zu betrüben. Was <sup>18</sup> tuts! es wird doch so oder so, hinterlistig oder ehrlich, Christus gepredigt, und daran habe ich Freude. Freude aber werde ich auch weiter haben; denn ich weiß: es wird mir dies zum Heil ausgehen; <sup>19</sup> (dazu hilft) euer Gebet und die Unterstützung mit dem Geiste Jesu Christi; dahin (geht denn auch) mein Hoffen und Harren, daß ich in <sup>20</sup> nichts zu schanden kommen werde, sondern daß Christus frei und offen, wie immer so auch jetzt, verherrlicht werden wird an meinem

nicht zwingend; geradezu schwierig ist es aber, die in <sup>15</sup> genannten Motive neben dem in <sup>14</sup> geschilderten Beweggrund, der *πειθήσει*, unterzubringen: *φθόνος* und *ἔρις* einerseits, *εὐδοκία* andererseits müßten dann durch *καί* als Nebenmotive gekennzeichnet sein. Statt dessen empfiehlt es sich <sup>15—18</sup> als Exkurs zu betrachten: <sup>14</sup> spricht Paulus von dem Einfluß seiner Gefangenschaft auf die Predigt des Evangeliums; dabei fällt ihm ein, aus wie verschiedenen Motiven heraus Christus hier gepredigt wird <sup>15—18</sup>. *τινὲς μὲν καὶ . . . . τινὲς δὲ καὶ* (*καὶ* formal zur Verstärkung der Antithese) geht also wie *οἱ μὲν* und *οἱ δέ* <sup>16. 17</sup> auf die ortsanwesenden Prediger überhaupt, und diese Teilung hat mit *πλείονες* <sup>14</sup> nichts zu tun. Die vorgeschlagene Trennung von <sup>15</sup> und <sup>14</sup> entspricht zwar nicht den Gesetzen der Logik, wohl aber der Ausdrucksweise eines lebhaften Diktats. Eine „Irrlehre“ oder Sondergruppe ist also in *τινὲς μὲν* nicht charakterisiert; die Verse geben die Erfahrungen wieder, die Paulus bei verschiedenen Leuten gemacht hat. **15. 16** Wenn *εὐδοκία* auf die Liebe zur Sache geht s. zu Rom 10 1, so wird *ἀγάπη* eine ähnliche Bedeutung haben, und Liebe zu Christus bedeuten, die jene Leute mit dem gefangenen Paulus Hand in Hand arbeiten läßt. *καίμαι* ‚ich bin bestimmt‘ ohne Beziehung auf die Gefangenschaft. **17** *ἐριθεία* nach den Parallelen in <sup>16</sup> *φθόνος ἔρις* zu erklären wie Rom 2 8 = ‚Hader‘. Die Leute denken die Gefangenschaft des Paulus noch sorgenvoller zu machen; wir wissen zu wenig über die Umgebung des Paulus zur Zeit von Phil, als daß wir uns ein Bild dieser Verkünder des Evangeliums machen könnten s. o. *ἄγνως* in abgeblaßter Bedeutung: s. zu γνησίως 2 20. **18** Die Hintergedanken der <sup>17</sup> charakterisierten Prediger werden an der Gesinnung des Apostels zuschanden, dem es nur auf die Sache ankommt. Mit *ἀλλὰ καὶ* geht Paulus zu einem Ausblick in die Zukunft über. Ein Zusammenhang der Gedanken liegt nicht vor, sondern nur eine kettenartige Verknüpfung der Wörter *χαίρω* — *χαρήσομαι*: beim Diktieren, wenn das Wortklangbild im Ohre haftet, sehr begreiflich! Für das Verständnis von **19. 20** ist zu beachten, daß Paulus nach <sup>20</sup> von seiner Freisprechung nicht völlig überzeugt ist, sondern nur ernstlich damit rechnet s. 1 25 2 24, weil eine Befreiung seiner Sache am dienlichsten zu sein scheint. Dieser schwebenden Stimmung gibt er in biblischer Sprache Ausdruck vgl. LXX Job 13 16; diese Stimmung hat die Erklärung auch 1 25 2 24 zu berücksichtigen. *ἐπιχορηγία* ‚Versorgung‘ s. zu Col 2 19 Eph 4 16. Da die Vorstellung, daß die Leser den Apostel mit dem Geist unterstützen, bei Paulus sich sonst nicht findet, so ist ὑμῶν nur mit *δέησις* zu verbinden: neben die Fürbitte der Leser tritt die Versorgung mit Geist (sprachlich möglich wäre auch: die Unterstützung durch den Geist wie Rom



- 21 Leibe, es sei durch Leben oder durch Tod. Denn »Leben« das heißt mir »Christus« und »Sterben« ist mir (drum) Gewinn. Gilt's aber Leben im Fleisch — das bedeutet mir Frucht (meiner) Arbeit, und so weiß ich nicht, was ich wählen soll. Von zwei Seiten her treibt es mich an: ich habe Lust abzuschneiden und mit Christus zu sein, denn das ist weit, weit besser. Das (andere) aber, Bleiben im Fleisch, ist eurentwegen nötiger, und in solcher Zuversicht weiß ich, daß mein Bleiben euch allen zu gute kommen wird, eurem Fortschritt und eurer Glaubensfreude, damit euer Ruhm in Christus Jesus groß werde an mir — dadurch daß ich wieder zu euch komme.

8 26). ἀποκαταδοκία s. zu Rom 8 19. 21 Paulus will beweisen, warum er scheinbar gleichgültig sagen kann εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Man deutet nun häufig nach Gal 2 20: ‚leben ist für mich Christusgemeinschaft, sterben erst recht‘. Aber τὸ ἀποθανεῖν κέρδος enthielte dann eine Steigerung; stilistisch scheinen aber die beiden durch καὶ verbundenen Glieder einen synonymen Parallelismus zu bilden; ein steigerndes μᾶλλον fehlt. Zweitens zeigt 22 Anfang, daß vom ζῆν ἐν σαρκί in 21 noch nicht die Rede gewesen ist. Drittens erfordert die durchgehende Parallelität der Ausdrücke in diesen Versen Χριστός in 21 mit σὺν Χρ. εἶναι in 23 zu identifizieren: dann kann es sich bei ζῆν 21 nicht um das Leben im Fleisch handeln, sondern um das, was Paulus wirklich „leben“ nennt; ζῆν 21 gehört also in der folgenden Tabelle in die linke Kolumne:

ἀποθανεῖν	}	{	ζῆν ἐν σαρκί
ἀναλῦσαι			ἐπιμένειν (ἐν BDGKL) τῇ σαρκί
Χριστός	}	{	καρπὸς ἔργου
σὺν Χριστῷ εἶναι			ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς

,denn was heißt Leben? Leben nenne ich nur, wo Christus ist: drum ist der Tod das, was eigentlich Gewinn bringt‘. Nicht εἴτε διὰ ζωῆς erklärt Paulus in 21 (obwohl τὸ ζῆν diesen Anschein erweckt), sondern εἴτε διὰ θανάτου. Erst mit 22 nimmt er εἴτε διὰ ζωῆς auf und sagt, warum er auch vom Lebenbleiben eine Verherrlichung Christi s. 20 erwartet: ‚wenn nun aber Leben im Fleisch mein Los sein soll‘. αἰρεῖσθαι wie II Thess 2 13, γνωρίζω, *novi* vgl. Diognet 8 5 ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν. 23 Zu συνέχειν vgl. II Cor 5 14. ἀναλύειν ‚aufbrechen‘ Lc 12 36, ‚sich zurückziehen‘ Pap. Par. 22 29 ἀνέλυσε πρὸς τὴν μητέρα αὐτοῦ, ist hier hellenistischer Euphemismus für ‚sterben‘ s. Lukian Philopseudes 14 ὃς καὶ ὀκτωδεκάετης ὢν ἀνέλυε καὶ τὴν φυσικὴν ἀκρόασιν μετεληλύθει εἰς τέλος, Inscr. Gr. Sic. Ital. 1794 2 καὶ πῶς μοι βεβίωται καὶ πῶς ἀνέλυσα μαθη[σ]η. Zum formelhaften Gebrauch von σὺν Χριστῷ = ‚mit Christus bei der Parusie oder nach dem Tode‘ vgl. Deißmann Die neuest. Formel ‚In Christo Jesu‘ 126 und die Anrede an einen Toten in einem Graffito aus Alexandrien vWilamowitz Berl. Sitzungsber. 1902, 1098 εὐχομαι καὶ γὰρ ἐν τάχῃ<sup>sic</sup> σὺν σοὶ εἶναι. 25. 26 Da wir nicht einmal den Ort, geschweige denn die Umstände der Abfassung genau kennen, so ist vor allzu sicherer Interpretation der Verse zu warnen: dazu gehört auch die Auffassung, daß Paulus unterdessen beim Diktieren zu einer Entscheidung der 1 20 Ende noch offen gelassenen Frage gelangt sei, also sein εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου umgewandelt habe in ein οἶδα ὅτι ἐπιμένῳ τῇ σαρκί: von einem Stimmungswechsel verraten die Verse nichts. Aber auch die Meinung, Paulus nehme mit 25 nur den Eventualfall an: ‚wenn ich bleibe, ist's zu eurem Vorteil‘ ist nach 2 24 dahin zu korrigieren, daß Paulus, vor die

Wandelt nur würdig des Evangeliums von Christus, damit ich (er-<sup>27</sup> fahre) — gleichviel ob ich es, wenn ich komme, an euch sehe oder aus der Ferne über euch höre — daß ihr in einem Geiste fest steht, in einmütigem Kampf für den Glauben an das Evangelium und nie erschreckt<sup>28</sup>

Wahl zwischen dem *χρῆστον* und *ἀναγκαιότερον* gestellt, doch das letztere für das wahrscheinlichere hält (nicht aber für sicher). Der Grund für dieses Wahrscheinlichkeitsurteil liegt in der Gewißheit, der einzigen, die ihm sicher steht: Christus wird auf jeden Fall durch den Ausgang meines Prozesses verherrlicht werden. *μενῶ* — *παραμενῶ* ist Wortspiel und im Deutschen nicht wiederzugeben. Zu *παραμένειν* vgl. P. Oxy. IV 725<sup>43</sup> f. zitiert zu II Thess 3<sup>6</sup>.

Die in 1<sup>23</sup> ausgesprochene ANSCHAUUNG VOM LEBEN NACH DEM TODE fällt auf angesichts der Tatsache, daß Paulus eine Vereinigung der Entschlafenen mit Christus nach I Thess 4<sup>16</sup> f. I Cor 15<sup>51</sup> f. erst bei der Parusie erwartet. An unserer Stelle ist deutlich vorausgesetzt, daß der Verstorbene nach dem Tode *σὺν Χριστῷ* sein wird (vgl. *σὺν αὐτῷ* bei der Parusie I Thess 4<sup>14</sup>!). Der Widerspruch zwischen hier und dort darf nicht durch abschwächende Interpretation der einzelnen Stellen beseitigt werden, aber man muß sich auch davor hüten, voreilig Entwicklungslinien in die paulinischen Vorstellungen hineinzuzichnen, zumal die Abfassungszeit von Phil nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Die realistische Eschatologie der ältesten urchristlichen Predigt rechnete mit verstorbenen Christen nicht in der Weise, daß sie über ihr Schicksal besonders nachgedacht hätte; sie sollten eben zum Herrn kommen mit den Lebenden, d. h. bei der Parusie. Daneben konnte sich aber gerade bei Paulus eine andere, letztlich mystischen Gedanken entstammende Vorstellung bilden, etwa derart: wer im Leben schon *ἐν Χριστῷ* war, wird nach dem Tode erst recht in Christusgemeinschaft leben. Ja es mußte für jeden, der so empfand, undenkbar sein, daß das so eng geknüpfte Band jener Gemeinschaft durch den Tod, wenn auch nur auf Zeit, zerrissen werden könne: der Gegensatz *ἄρτι* — *τότε* I Cor 13<sup>12</sup> schließt eine Zwischenstufe eigentlich aus. Je mehr man damit rechnen mußte, vor dem Kommen des Herrn den Tod zu erleiden, desto mehr gelangte die angedeutete mystische Hoffnung zu selbständiger Bedeutung. Und während die Eschatologie Weltvollendung und persönliche Vollendung zusammenfallen ließ, konnte der Glaube des einzelnen den Zeitpunkt, *ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον* auf den Tod verlegen. Dieses Nebeneinander von eschatologischer Erwartung der Parusie und individualistischer Hoffnung auf die Zeit nach dem Tode entspricht gerade der Eigenart des paulinischen Glaubens, der jüdische und griechische Elemente nebeneinander zu ertragen weiß. — Vgl. auch von Dobschütz Zur Eschatologie der Evangelien, Studien u. Kritiken 1911 S. 1 ff.

<sup>27</sup> Hier beginnt der paränetische Teil, der bis 2<sup>18</sup> reicht. *πολιτεύομαι* hat in der Koine seinen offiziellen Charakter bisweilen abgestreift vgl. I Clem 6<sup>1</sup> *τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσῶς πολιτευσαμένοις*, Proclus typi epistolares (Hercher epistologr. Graeci 13) *οἶδα μὲν ὡς εὐσεβῶς ζῆς καὶ σεμνῶς πολιτεύῃ*. Der Vergleich von Phil 1<sup>27</sup> mit I Thess 2<sup>12</sup> Col 1<sup>10</sup> Eph 4<sup>1</sup> ergibt, daß *πολιτεύεσθαι* hier = *περιπατεῖν* ist. Nur tritt an die Stelle des Herrn das Evangelium vgl. zu II Thess 3<sup>1</sup>. Man beachte die Breviloquenz: genauer müßte es heißen *εἴτε ἀπὸν καὶ ἀκούσας τὰ περὶ ὑμῶν μάθω* oder dergl.; *ὅτι* hängt von diesem letzten durch *ἀκούω* mit vertretenen Verbum ab. *στήχω* s. zu I Thess 3<sup>8</sup>. *ψυχὴ* bezeichnet hier den höheren Teil des Menschen vgl. Exkurs zu Rom 7<sup>13</sup>. *πίστει* ist dat. commodi, da eine Abhängigkeit von *συν*-keinen guten Sinn ergäbe; gemeint ist das Christentum s. Exkurs zu Rom 4<sup>23</sup> e; die Leser sollen den Kampf für Christus kämpfen. <sup>28</sup> *πύρω* ‚erschrecken‘

von den Widersachern; solches ist für sie Wahrzeichen ihres Unter-  
 29 gangs und eurer Rettung — und das von Gott. Denn euch ward in  
 Gnaden geschenkt, für Christus — nicht nur an ihn zu glauben son-  
 30 dern auch für ihn zu leiden, die ihr denselben Kampf zu kämpfen  
 2 habt, den ihr einst an mir saht und nun von mir höret. Haltet ihr  
 nun etwas von christlicher Ermahnung, von liebevollem Zureden, von  
 2 Geistesgemeinschaft, von herzlichem Mitgefühl, so macht meine Freude  
 vollkommen dadurch, daß ihr einträchtig seid, in gleicher Liebe, eines  
 3 Sinnes, eines Strebens, bei keiner Gelegenheit in Hader oder Ruhmbe-  
 4 gier, sondern in Demut zu einander hinaufsehend, jeder nicht auf das  
 5 Seine bedacht, sondern jeder auf das des andern. Meint es so mit ein-

s. Polycrates bei Euseb. h. e. V 247 οὐ πύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις.  
 Ueber die ἀντικείμενοι läßt sich mit Sicherheit nichts aussagen, höchstens  
 aus 32 etwas erschließen. ἥτις ist attrahiert an ἐνδειξις. Zur Sache vgl.  
 ἐνδειγμα II Thess 15: den Feinden soll die Furchtlosigkeit der Christen ein  
 Anzeichen für ihren eigenen Untergang und für den Sieg jener sein. Die  
 Varianten verschieben zugunsten des formalen Parallelismus den Sinn: ὑμῖν  
 δέ D<sup>e</sup>EKL, ἡμῖν δέ C<sup>d</sup>D<sup>ex</sup>G, dazu im ersten Glied αὐτοῖς μὲν ἐστὶν KL. 29 τὸ  
 ὑπὲρ Χρ. ist Ellipse; Paulus möchte den Infinitiv nicht aussprechen, ehe er  
 ihn nicht auf der Folie des πιστεῖν eingeführt hat; man beachte die rhe-  
 torische Antithese der Präpositionen ὑπὲρ-εἰς. Zum Gedanken von ἐχαρίσθη  
 s. 17. 30 ἀγών hier, wo ἀντικείμενοι vorhergeht, wohl vom Streit gesagt;  
 also nicht wie I Thess 22. εἶδετε Anspielung auf die Ereignisse Act 1616 ff.  
 Paulus liebt es, die Leidens- und Trostgemeinschaft zwischen Christen zu  
 betonen II Cor 16 I Thess 214. **III 1** Der paränetische Teil mit der Mah-  
 nung zu Eintracht und Demut fortgesetzt. Diese Fortsetzung beginnt mit  
 einem Appell in vier Gliedern, in deren letztem sich der Soloezismus εἴ τις  
 σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοὶ findet. Man hat ein Schreib- oder Sprechversehen,  
 auch eine Pause beim Diktieren εἴ τις — — σπλάγχνα angenommen, man  
 hat auch ursprüngliches εἴ τι in jedem Glied vermutet s. Blaß<sup>2</sup> § 316, aber  
 diese Hypothesen erklären den auffallenden Tatbestand nicht, daß Aende-  
 rungen der genannten Lesart sich in den Codices nur vereinzelt finden.  
 εἴ τις σπλάγχνα muß also nicht so anstößig gewesen sein wie wir denken  
 möchten. So bleibt nur die Annahme übrig, daß τις hier als indeklinabel  
 behandelt wird; mindestens insofern als keine zweisilbigen Formen gebraucht  
 werden, sondern nur τι im zweiten Glied (aber auch da lesen D\*L 17 τις:  
 der Ausfall von C vor C könnte Schreibfehler sein). Ob die Scheu vor  
 zweisilbigen Formen mit dem rhythmischen Bau der Sätze zusammenhängt?  
 Derselbe zeigt sich unverkennbar im vierten Glied: οἰκτιρμοὶ ist rhythmische  
 Parallele zu ἐν Χριστῷ, ἀγάπης, πνεύματος in den ersten drei Gliedern und  
 ist darum in der Bedeutung möglichst nahe an σπλάγχνα heranzurücken. Der  
 Vers enthält eine Beschwörung: ‚wenn es . . . (noch) gibt‘ (εἴ τις), ‚wenn  
 . . . etwas gilt‘ (εἴ τι). 2 ἵνα ist abhängig von dem in πληρώσατε liegen-  
 den Verbum des Befehls. 3 ἐριθεία wie 115. 5 Als Ausgangspunkt für  
 die Exegese des Verses empfiehlt sich die Formel ἐν Χρ. Ἰ.: sie dient nicht  
 zur Bezeichnung dessen, was im Innern der irdischen Person Jesu war, son-  
 dern wird zur Charakteristik engster Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn  
 von Personen, Gesinnungen, Handlungen gebraucht s. zu I Thess 11 und  
 Deißmann Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu“. Parallel dazu  
 ist ἐν ὑμῖν zu übersetzen, also nicht = ‚in eurem Innern‘, sondern ‚in eurer



Gemeinschaft' s. 24! Die Gemeinschaft der Leser unter einander und die Gemeinschaft, in der jeder von ihnen mit Jesus Christus lebt, sind einander gegenübergestellt: jene soll sich nach dieser richten; nicht ‚nach Christus‘ — das würde ὁ καὶ Χριστός heißen (zu καὶ als unübersetzbarer Partikel des Vergleichssatzes s. 3<sup>12</sup> und Kühner-Gehrt<sup>3</sup> II 2 § 524, 2). Nach alledem erscheint die formal bequemste Ergänzung des Relativsatzes auch sachlich passend: ὁ καὶ ἐν Χρ. ἰ. φρονεῖτε (Hofmann, Deißmann, Kögel Beitr. z. Förderung christl. Theol. XII 2). Sie wird darum der geläufigen Ergänzung ὁ καὶ — ἦν vorzuziehen sein. Der Gedanke, daß hier die Vorbildlichkeit Jesu geschildert werde, hat die übliche Auslegung der Stelle beherrscht und hat vielleicht auch die Lesart φρονεῖσθω KLP hervorgebracht, die im folgenden die Ergänzung ἐφρονήθη erfordern würde. Also ist zu paraphrasieren: ‚ihr Glieder der Gemeinde, denkt bei eurem Verkehr miteinander daran, daß ihr allesamt Christi Glieder seid‘ (praktische Anwendung des Gedankens ohne den mystischen Einschlag Rom 14<sup>15</sup>). 6 ‚Als Glieder Christi seid ihr zu freiwilliger Demütigung bestimmt, denn die Erniedrigung des Herrn muß auch an den Seinen zur Erscheinung kommen‘. Der Vers redet vom präexistenten Christus s. das zu 5 Bemerkte und ἐκένωσε v. 7. Er ist als Himmelswesen gedacht: ἐν μορφῇ θεοῦ s. zu 7. ἀρπαγμός ist in der Bedeutung ‚Raub‘ belegt Plutarch de liberis educandis Mor. p. 11 F τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς ἐν Ἑλλάδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐν Κρήτῃ καλούμενον ἀρπαγμόν. Da diese Bedeutung hier nicht paßt, so ist ἀρπαγμα zu vergleichen zumal in Verbindung mit einem Verbum des Glaubens und Meinsens: Heliodor. Aeth. 8 γ ἀρπαγμα τὸ ῥηθὲν ἐποίησατο ‚als Beute ergreifen‘ ‚sich zunutze machen‘ vgl. Plutarch de Alex. fort. et virt. Mor. p. 330 D οὐδ' ὥσπερ ἀρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίας ἀνελπίστου. Die Kirchenväter gebrauchen ἀρπαγμός ähnlich, s. Cyrill Al. de ador. I p. 25. Migne gr. 68, 172 C von Lot: οὐχ ἀρπαγμόν τὴν παραίτησιν ὡς ἐξ ἀδρανούς καὶ ὑδαρεστέρας ἐποιοεῖτο φρενός, s. auch den Gebrauch von ἀρπαγμα Euseb. hist. eccl. VIII 12<sup>2</sup> von den verfolgten Christen: ὧν τινες τὴν πείραν φεύγοντες, πρὶν ἀλῶναι καὶ εἰς χεῖρας τῶν ἐπιβούλων ἔλθειν, ἀνῶθεν ἐξ ὑψηλῶν ὀρωμάτων ἑαυτοὺς κατεκρήμισαν, τὸν θάνατον ἀρπαγμα θέμενοι τῆς τῶν θυσεβῶν μοχθηρίας. Vgl. Theodor v. Mopsuestia z. St. (I 215 f. Swete) *dicimus . . . frequenter, quoniam rem illam rapiendam existimavit hoc est cum celeritate illud suscepit quasi quia magnum illi lucrum possit conferre. hoc ergo dicit de Christo . . . : non magnam reputavit illam quae ad deum est aequalitatem et elatus in sua permansit dignitate, sed magis pro aliorum utilitate praelegit humiliora sustinere negotia.* Ob die res rapta oder die res rapienda gemeint ist, scheint also vom Kontext abzuhängen; ἀρπαγμα oder ἀρπαγμόν ποιεῖσθαι (ἡγεῖσθαι, τίθεσθαι) ist jedenfalls = als Beute betrachten d. h. entweder festhalten oder an sich reißen. Unsere Stelle steht in einer Mahnung zur Demut, in einer Warnung vor κενοδοξία; charakteristisch für die κενοδοξία ist das Streben nach Ruhmesiteln, die einem nicht zukommen; soll also der Christ ἐν Χριστῷ auf Selbstdemütigung und nicht auf Ruhm bedacht sein, so muß von Christus erzählt werden, wie er statt voll Begier Höheres, nämlich die gottgleiche Stellung, zu erstreben, voll Demut sich selbst erniedrigt hat. ἴσα ist adverbialles Neutr. Plur. (Blaß<sup>2</sup> § 761). Also: ‚er dachte jene Würde nicht als Beute an sich zu reißen‘.

Diese Darstellung der DEMUT DES PRÄEXISTENTEN CHRISTUS will mehr erinnern als ausführen, ist also für Wissende geschrieben. Es ist den Lesern offenbar bekannt, daß Christus eine höhere Würde nicht an sich reißen wollte. Diese negative Formulierung weist darauf hin, daß man Christi Demut in Gegensatz zu dem hochmütigen Verhalten anderer stellte. Man könnte an Satans Hochmut den-

6 ander, wie (ihr es meint) als Glieder Christi Jesu: er, der in göttlicher Ge-  
 7 stalt war, achtete die Gottgleichheit nicht als gute Beute — nein, er ent-  
 äußerte sich und nahm Knechtsgestalt an, trat in Menschengestalt auf  
 8 und glich in seiner ganzen Haltung einem Menschen, er erniedrigte

ken; eine Stelle aus der Ascensio Jesaiae scheint einen Vergleich mit der Geisterwelt nahezulegen: Asc. Jes. 10<sup>29</sup> wird berichtet, daß die Geister in der Region des Firmaments den durch die Himmel herniedersteigenden Christus nicht erkennen; *„sie bekämpften einander aus Neid, denn daselbst herrscht die Macht des Bösen und Neid um das Geringste“* (Flemming bei Henneke Neutest. Apokryphen). Ebenso heißt es 10<sup>31</sup> (nach dem äth. Text) von den Engeln der Luft: *„einer beraubte und vergewaltigte den andern“*. Wie sich zeigen wird, geben die Phil 26 ff. vorausgesetzten Vorstellungen vielleicht der Menschwerdung, sicher aber der Erhöhung eine Beziehung zur Geisterwelt; so wird die Vermutung nicht zu gewagt erscheinen, daß auch die vielgedeuteten Worte *ὁχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο* Christi Selbsterniedrigung in einen Gegensatz zu dem Verhalten der Geister stellen wollen. — Vgl. Dibelius Geisterwelt 103—109.

7 μορφή, ὁμοίωμα, σχῆμα entstammen dem Wortschatz der Philosophie, sind aber hier als geläufige Termini vorausgesetzt. Darum haben wir sie nicht zu definieren, sondern ihre Bedeutung in unserem Zusammenhang zu beurteilen; den Maßstab dafür gibt die Korrespondenz von μορφή θεοῦ und μ. δούλου, von ὁμοίωμα und σχῆμα an die Hand. Die Worte ἐν μορφῇ θ. ὑπ. bezeichnen das Himmelswesen, das göttlich, aber nicht gottgleich ist s. 26, den präexistenten Sohn Gottes s. zu Rom 13.4 83, der aber noch nicht ἐν δυνάμει, noch nicht κύριος ist. Er hat die μορφή θεοῦ, die er besaß, abgetan (ἐκένωσεν) und eine andere μορφή angenommen. Ausgeführtere Darstellungen der Menschwerdung lassen ihn, den verschiedenen Engelklassen zuliebe, mehrere solche Verwandlungen durchmachen s. Asc. Jes. 10<sup>18</sup> ff. und die Worte des Naassenerhymnus bei Hippolyt Philosoph. V<sup>10</sup> μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω. Nach Paulus vertauscht Christus die μορφή θεοῦ unmittelbar mit der μορφή δούλου. δούλος heißt der Mensch hier im Gegensatz zu Gott s. zu Rom 11; wer diese Bedingtheit des Ausdrucks erkennt, wird nicht mit Maurenbrecher Von Nazareth nach Golgatha 126 aus dem Worte δούλος auf einen Sklavendienst Jesu schließen. Da ὁμοίωμα und σχῆμα nebeneinander gebraucht sind, so könnte das letztgenannte Wort wohl auf Aussehen, Benehmen, Sprache, das erste auf die Gestalt gehen (s. Rom 83); da der ganze Abschnitt 26—11 aber rhetorische Gliederung zeigt vgl. J. Weiß Beitr. z. paul. Rhetorik 190, so ist es wahrscheinlich, daß ὁμοίωμα und σχῆμα einen synonymen Parallelismus bilden. Die geflissentliche Schilderung des menschlichen Gewandes ist durch den Zusammenhang der Stelle nicht geboten; also wird sie der vorausgesetzten Christologie entsprechen: I Cor 28 ist auf das christologische Motiv, das auch hier in Frage kommen könnte, deutlicher angespielt: die Geisterwelt ließ sich durch das menschliche σχῆμα des Gottessohns täuschen und brachte ihn, ohne ihn zu erkennen, ans Kreuz. Vgl. Asc. Jes. 10.11 Ev. Nicodemi ed. Tischendorf 20—23 (= Descensus ad inferos 4—7) und die späte, aber charakteristische Zusammenfassung des Gedankens bei Gregor I Moralia XXXIII in Job 40, Migne lat. 76, p. 680 B *assumpsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret*. 8 Die Bedeutung der Stelle liegt in der sittlichen Einschätzung, die Menschwerdung und Leben Christi hier erfahren. Das letzte Glied des Verses, θανάτου δὲ σταυροῦ ist ausdrücklich gegen das Vorhergehende abgesetzt, um rhythmisch und sachlich die letzte Stufe der Steigerung zu erreichen. 9 Die Erhöhung gibt Chri-

sich im Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Deswegen 9 erhob ihn Gott auch zu hoher Würde und verlieh ihm den Namen über alle Namen, auf daß im Namen Jesu sich aller Kniee beugen sollen 10 bei Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und daß alle Zungen 11 bekennen sollen: Jesus Christus ist der Herr — zur Ehre Gottes des Vaters. Also, meine Lieben, wie ihr ja immer gehorsam wart, nicht 12 nur bei meinem Dortsein, sondern jetzt noch viel mehr während meiner Abwesenheit: arbeitet mit Ernst und Sorge an eurer Rettung, denn Gott 13

stus mehr als er besessen. Dieses „mehr“ wird im Namen ausgedrückt, auf den hier angespielt wird, der aber erst 2<sup>11</sup> genannt wird. ὑπὲρ πᾶν ὄνομα: dabei ist vor allem an die Geisterwelt zu denken, wie 10 deutlich zeigt. Denn auch ἐπιγείων ist nicht nur auf die Menschen zu deuten vgl. Pariser Zauberpapyrus ed. Wessely, Wiener Denkschriften, ph.-hist. Kl. Bd. 36 Zeile 3041 ff. (jüdischer Text): καὶ σὺ λάλησον ὅποιον ἂν ᾦς ἐπεουράνιον ἢ ἀέριον εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον, vgl. Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 190. Reiches Material gibt Pfister im Philologus 69, 417 ff. Von einer Ueberwindung der Geister durch Christi Erhöhung redet Paulus Col 2<sup>15</sup> s. z. St.; hier ist nur die allgemeine Verehrung betont, die sein „Name“ erlangt — das ist im Sinne des antiken Namenglaubens gesagt vgl. Heitmüller ‚Im Namen Jesu‘ 68. Der feierlichen Schilderung liegt ein Zitat zugrunde: Js 45<sup>23</sup> ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ὁμῶς πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν. Paulus (oder das Judentum) hat in diese wie in andere Stellen des AT. (Ps 109<sup>1</sup>) die Beziehung auf Engel hineingelesen; das führte zu einer „planmäßigen Umdeutung der irdischen Politik in himmlische“ (Wernle Anfänge unserer Religion 203 vgl. Dibelius Geisterwelt 10 ff.). 11 Nun ertönt endlich der κύριος-Name. Die ganze feierliche Schilderung findet ihr Ziel in dem Hinweis auf den Vater („rhetorische Klausel“ s. 1<sup>11</sup>). Vgl. die Schilderung des Sieges Christi Oden Salomos 10, Kleine Texte 64 S. 12, wo es 5 heißt: *„und es ward mir (dies zuteil) zum Preise des Höchsten und Gottes, meines Vaters“*.

In dem CHRISTOLOGISCHEN GEDANKENGANG 2<sup>5–11</sup> läßt sich Schritt für Schritt nachweisen, daß Paulus Vorstellungen als bekannt annimmt, die zu seinen andeutenden Worten erst den Hintergrund abgeben. Mit diesen christologischen Gedanken sind die Leser durch die Predigt des Paulus bekannt geworden, aber diese Predigt hat vielleicht nur neue Linien in ein den Philippern bekanntes Bild gezeichnet. Denn der mit den Worten ἐαυτὸν ἐκένωσεν ausgedrückte Gedanke (s. auch II Cor 5<sup>21</sup> 8<sup>9</sup>) entstammt letztlich der uralten Erzählung von dem Gott, der seine Herrlichkeit ablegt, um in die Tiefen der Unterwelt einzudringen, d. h. dem Höllenfahrtsmythus. Vgl. Dibelius Geisterwelt 203 ff. So hat Paulus seiner Christologie eine mythische Einkleidung gegeben, zugleich aber in den Mythos einen sittlichen Zug hineingetragen: nicht, um etwas zu erlangen, „entäußert sich“ Christus; seine Erniedrigung ist die Tat freien Gehorsams. Beides, die mythische Einkleidung wie die Versittlichung des Mythos, ist charakteristisch für die religionsgeschichtliche Stellung des Paulus: er ist gerade dadurch der Bewahrer antiken Erbguts geworden, daß er das Alte mit den lebenskräftigsten Elementen des jungen Christentums zu verbinden wußte.

12 μετὰ φόβου καὶ τρόμου ist offenbar bei Paulus „feste“ Wendung zur Bezeichnung der Demut vgl. II Cor 7<sup>15</sup> und zu I Cor 2<sup>3</sup>; die Worte sind also nicht auf Sündenangst zu beziehen. Hier wie in den folgenden Versen fällt die Neigung zur rhetorischen Doppelheit des Ausdrucks auf vgl. Bultmann Stil der paulinischen Predigt 70. 13 Wenn man, wie es mir am näch-



ists ja, der in euch Wollen und Vollbringen schafft zu seinem Wohl-  
 14 15 gefallen. Alles tut ohne Murren und Bedenken, damit ihr Tadel und  
 Befleckung entgeht, fehllose Kinder Gottes inmitten eines verkehrten  
 und verirrten Geschlechts, unter dem ihr strahlt wie Sterne in der  
 16 Welt, festhaltend am Lebenswort, mir zum Ruhm für den Tag Christi,  
 daß ich nicht vergeblich gelaufen bin und nicht vergeblich gearbeitet  
 17 habe. Selbst wenn ich nun verbluten muß beim Opferdienst eures  
 18 Glaubens, so freue ich mich und habe Freude mit euch allen; ebenso  
 sollt auch ihr Freude haben und euch mit mir freuen.  
 19 Ich habe nun im Herrn Jesu die Hoffnung, euch bald den Timo-

sten zu liegen scheint, εὐδοκία auf den Wunsch Gottes deutet: „er wirkt in euch, so wie er euch haben will“, dann enthält der Vers eine im optimistischen Ton gehaltene Ermunterung: Gott hilft ja selber mit. **14** Der Gegensatz zu μετὰ γογγ. κτλ. wäre ἀπλῶς ποιεῖν (Haupt). **15** γενεὰ σκολιὰ κτλ. vgl. Dt 32 5 ἡμάρτοσαν, οὐκ αὐτῷ τέκνα, μωμητὰ· γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη. Die Christen verhalten sich zu ihrer Umgebung wie Sterne zur Welt s. Mt 5 14. **16** Das Partizipium ist lose angeknüpft; es gehört vielleicht zu dem Imperativ 2 14; vgl. übrigens die Konstruktion Rom 12 9 ff. εἰς κενὸν ἔδραμον κτλ.: nicht von ernster Sorge diktierte Worte, sondern Termini der Missionspraxis, wie sich aus Gal 2 2 4 11 ergibt s. auch LXX Js 49 4 65 23. Aus den kleinen Abweichungen ersieht man, daß solche Stichworte, obwohl fixiert, doch bis zu einem gewissen Grade variabel sind vgl. Exkurse zu I Thess 2 12 und 2 16. **17** Die Verwandtschaft der Ausdrücke legt es nahe, ἐπὶ τῇ θυσίᾳ mit σπένδομαι zu verbinden vgl. Schmitz Opferanschauung des späteren Judentums 231 f. Man übersetzt dann entweder analog Arrian de exped. Alex. 6, 19 5 καὶ σπείσας ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τὴν φάλην; des Paulus Blut wird auf das Opfer, das im Glauben der Leser besteht, ausgegossen. Oder man bezieht wegen der Parallelität der Ausdrücke auch θυσία auf die Opferhandlung (s. Uebersetzung): dann ist der Glaube als Opferkult angesehen, bei dem vielleicht das Blut des Paulus fließen würde. Die Verbindung von χαίρω mit ἐπὶ (Haupt) ist zu widerraten s. oben. Der Zusammenhang mit 2 16 wird klar, wenn man statt χαίρω einsetzt: οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον. Statt dessen ist die Freude und mit συνχαίρω die Freude auf beiden Seiten zum Ausdruck gebracht. Man könnte Anstoß daran nehmen, daß Paulus hier dem Wortlaut nach bei den Lesern Freude über seinen eventuellen Tod voraussetzt; man könnte auch nach συνχαίρω den folgenden Vers 18 als überflüssig empfinden. Aber diese Sätze wollen nicht in der angegebenen Weise logisch zergliedert, sondern als ein Ganzes angesehen werden. Die Freude an Klangfiguren (Bultmann Stil der paul. Predigt 74) und der Wunsch, die Beiderseitigkeit der Beziehungen möglichst stark zu betonen (s. I Thess 3 6. 12), haben den Apostel zu diesem plerophorischen Ausdruck seiner Märtyrerfreudigkeit gebracht s. Schmitz Opferanschauung 232. Keinesfalls braucht man also zu der Barn. 1 3 bezeugten Bedeutung συνχαίρω ‚beglückwünschen‘ seine Zuflucht zu nehmen. **19** Hier beginnt eine Art Empfehlungsbrief für Timotheus s. zu II Cor 3 1. Verbindung mit dem Vorhergehenden ist nicht vorhanden. Man beachte, wie Paulus von dem in der Anfangsformel als Mitabsender genannten Timotheus in der dritten Person spricht: keine Spur von einem Anteil des „Mitbriefstellers“ am Brief s. Exkurs zu I Thess 2 18. Zu εὐφύχω vgl. Hermas Vis. I 3 2 εὐψύχει καὶ ἰσχυροπολεῖ σου τὸν οἶκον. In dem Trostbrief P. Oxy. I 115 steht das Wort an Stelle des einleitenden χαίρειν: Εὐρίηνη Τζον-

theus zu senden, auf daß Kunde von euch mir guten Mut gebe. Ich <sup>20</sup> habe nämlich keinen wie den, der sich um eure Sache in ausgezeichnete Weise bemühen wird, denn sie suchen alle ihr Teil und nicht <sup>21</sup> die Sache Christi Jesu. Von seiner Bewährung wißt ihr, daß er, wie <sup>22</sup> ein Kind dem Vater, Dienste getan hat mit mir am Evangelium. Den <sup>23</sup> hoffe ich also zu senden, sobald ich nur absehen kann, wie meine Sache steht; ich habe aber die Zuversicht im Herrn, daß ich auch selbst bald kom- <sup>24</sup> men werde. Ich halte es für nötig, den Bruder Epaphroditus, meinen <sup>25</sup> Mitarbeiter und Mitstreiter — in eurem Namen Gesandter und Helfer in meiner Bedürftigkeit — zu euch zu schicken, denn er hatte Sehnsucht <sup>26</sup> nach euch allen und war in Sorge, weil ihr von seiner Krankheit gehört hattet. Ja er war auch wirklich krank bis auf den Tod, aber Gott <sup>27</sup> hat sich sein erbarmt, nicht seiner nur sondern auch meiner, daß ich nicht Leid auf Leid zu tragen hätte. So sende ich ihn nun besonders <sup>28</sup> eilig, damit euch sein Kommen fröhlich macht und ich die Sorge wieder los bin. Empfängt ihn also im Herrn in aller Freude und haltet <sup>29</sup> solche Leute in Ehren; denn um des Werkes Christi willen hat er sein <sup>30</sup> Leben dem Tode ausgesetzt, euch Abwesende im Dienst für mich zu vertreten.

νόφρει καὶ Φίλωνι εὐψυχεῖν. **20** ἰσόψυχος: keiner ist ihm gleich (vielleicht ein Wortspiel: εὐψυχῶ — ἰσόψυχον?). γνησίως gehört wie ἀγνῶς 1 17 unter die Adverbien, die uns häufig in den summarischen Begründungsformeln der Ehreninschriften begegnen und die infolgedessen in der Bedeutung etwas abgeblaßt sind. Vgl. Dittenberger Sylloge<sup>2</sup> II 495 ff.; zu γνησίως Kern Inscr. v. Magn. 188 (außerdem BGU I 248 20 f. P. Tebt. II 326 11), zu ἀγνῶς Inscr. orae sept. Ponti Euxini ed. Latyschev I 200 13 f. und zu den Formeln überhaupt G. Gerlach Griech. Ehreninschriften 58 ff. **21** Alle Erklärungen des τὰ ἐαυτῶν ζητεῖν müssen sich auf Vermutungen beschränken, die den Vorwurf bald generell ('individueller Parteistandpunkt' Klöpffer), bald okkasionell ('keiner hat Rom verlassen mögen, um die Reise zu übernehmen' Haupt) fassen. **22** Sehr charakteristisch ist es, wie Paulus die vom Bilde geforderte Wendung ἐμοὶ ἐδούλωσεν verschiebt: er kennt kein ἐγὼ im menschlichen Sinn mehr s. zu I Thess 1 6. **23** ὡς ἄν 'sobald als' vgl. Rom 15 24 I Cor 11 34. **24** Zur Stimmung s. zu 1 25. 26. **25** ff. Während die Sendung des Timotheus bevorsteht, wird Ἐπαφρόδιτος (der Name sehr häufig; in den Papyri meist Ἐπαφρόδειτος) jetzt abgeordnet, wohl als Ueberbringer des Briefes. Was hier folgt, ist eine Art Begleitschreiben, da der Bote in Philippi keine Empfehlung nötig hat. Ueber das Bild vom Kriegsdienst s. zu I Tim 1 18. ἀπὸστολος wie II Cor 8 23. λειτουργός wie λειτουργία 2 30 in Bezug auf die Geldspende. Aber Paulus sieht diese geschäftliche Angelegenheit unter einem höheren Gesichtspunkt an s. zu 4 10 ff., hat also vielleicht mit Absicht die sakral klingenden Ausdrücke gewählt. **27** καὶ γάρ steigernd. **30** παραβολεύομαι 'ich setze mich aus' galt als biblisches Wort und scheint, wie die Korrektur παραβουλευσάμενος CKLP wohl beweist, als ungewöhnlich aufgefallen zu sein. Doch ist mit Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 57 f. zu vergleichen Inscr. orae septentr. Ponti Eux. ed. Latyschev I 21 26 ff. ἀλλὰ καὶ (μέχρι) περάτων γῆς ἐμαρτυρήθη (es wurde ihm das Zeugnis zuteil) τοὺς ὑπὲρ φιλίας κινδύνους μέχρι Σεβαστῶν συμμαχίᾳ (im Rechtsstreit) παραβουλευσάμενος. ἀνα-

3 Endlich, meine Brüder, freut euch im Herrn!

Euch dasselbe zu schreiben habe ich kein Bedenken und ihr (wißt)s  
2 dann um so sicherer: gebt acht auf die Hunde, die schlechten Werk-  
3 helden, die Zerschneidung! Denn die Beschneidung sind wir, die wir im  
Geiste Gottes anbeten, unsern Ruhm in Christus Jesus haben und uns  
4 nicht auf Irdisches verlassen, obwohl ich auch auf irdische Vorzüge  
mein Vertrauen setzen könnte. Wenn ein anderer denkt sich auf sol-

πληροῦν τὸ ὑστέρημά τινος hier wie wohl auch I Cor 16 17, 'die Stelle eines Abwesenden vertreten'. **III 1** Vermutlich will Paulus hier zum Abschluß kommen s. 48. Aber er schiebt noch eine ihm offenbar am Herzen liegende Warnung vor den κύνες ein, die ihn schon 34 auf ein persönliches Bekenntnis führt, bei dem er länger verweilt. In οὐκ ὀκνηρόν wird man es mit einer stilistischen Formel wie οὐκ ὀκνῶ u. ä. zu tun haben vgl. Proclus typi epistolares bei Hercher Epistologr. p. 8ε ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν εἰς μοχθηρίαν, Papias bei Euseb. hist. eccl. III 39, Theod. Mops. z. St. p. 230 f. Swete, also ist bei der Uebersetzung dem abgeblaßten Sinn solcher Wendungen Rechnung zu tragen. τὸ αὐτό wird von BWeiß Lightfoot Lueken auf 2 18 bezogen; dort steht aber keine allgemeine Mahnung zur Freude wie hier, und ein Wort wie 3 1<sup>a</sup> bedürfte auch keiner Rechtfertigung s. II Cor 13 11. Also ist 3 1<sup>b</sup> Einleitung zu der sonst ganz unvermittelt folgenden Warnung. Wahrscheinlich, daß Paulus an einen uns verlorenen Brief denkt (oder an mündliche Aeüßerungen?). Ob freilich Polykarp Phil 3 2 (Παῦλος) ὅς καὶ ἀπὸν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς die Existenz mehrerer Philipperbriefe bezeugt, erscheint fraglich, da die Stelle aus der unsrigen geflossen sein kann, Polykarp auch möglicherweise I II Thess mit einschließt. Weiteres s. bei Zahn Einl. I § 30 A. 3. **2** Das hier von Paulus gebrauchte Kunstmittel der Häufung von Imperativen (Bultmann Stil der paul. Predigt 77) übertragen wir am besten, indem wir die wiederholten Imperative fortlassen und so die Substantiva häufen. Von diesen Bezeichnungen der Gegner ist am charakteristischsten κατατομή, ein Wortspiel mit περιτομή. Vgl. Aehnliches zu I Thess 1 5 und Diog. Laert. 6 24 τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν. Die Gegner sind Leute, denen die περιτομή zur κατατομή, also zum Verderben wird. Darum möchte ich nicht, wie es meist geschieht, an judenchristliche, sondern an jüdische Agitatoren (Lipsius) denken. Der Kontext ergibt, daß Paulus Leute treffen will, die sich auf die Vorzüge des Judentums verlassen — das kann auf Juden wie Judaisten gehen; daß Paulus die Juden mit scharfen Worten bekämpft, wissen wir aus I Thess 2 15 f.; κακοὶ ἐργάται muß nicht wegen II Cor 11 13 auf Judaisten bezogen werden, sondern paßt auch auf Juden, zumal wenn man 'Werkhelden' übersetzt (Bultmann 105). Jedenfalls sind die Gegner außerhalb des Leserkreises zu suchen, da von einer Gefährdung der Gemeinde nicht die Rede ist. Die Briefsituation ist uns zu undeutlich, als daß wir nach ihr die Stelle im allgemeinen und einzelnen (κύνες wegen der Gesinnung im allgemeinen oder wegen des Verhaltens zur christlichen Mission?) deuten könnten. **3** Als Erben der Verheißung Gal 3 26 ff. heißen alle Christen περιτομή. ἐν σαρκὶ πεποιθότες wird durch 3 4 ff. und II Cor 11 22 ff. illustriert. **4** Alles Folgende ist cum grano salis zu verstehen: Paulus stellt sich auf den Standpunkt, von dem aus Juden und Judaisten die Vorzüge des Menschen beurteilen; er will sich nicht nachsagen lassen, daß er prinzipiell auf die jüdischen Ruhmestitel verzichte, weil er sie in praxi nicht habe erlangen können: οὐ nein! εἴ τις ἄλλος — ἐγὼ μᾶλλον (ergänze δοκῶ πεποιθέναι ἐν σαρκὶ)! In ähnlicher Weise exemplifiziert er I Cor 9 1 ff. 14 18 an sich



che Vorzüge zu verlassen — ich kanns noch besser: am achten Tage <sup>5</sup> beschnitten, aus dem Volk Israel, vom Stamme Benjamin, Hebräer von Hebräern, Pharisäer nach dem Gesetz, eifriger Verfolger der Gemeinde, <sup>6</sup> tadellos lebend nach der Gesetzesgerechtigkeit. Aber was mir Gewinn <sup>7</sup> war, das habe ich für Schaden ansehen gelernt um Christi willen, ja ich <sup>8</sup> achte es noch alles für Schaden verglichen mit dem überwältigenden Wert der Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, um deswillen ich mich an dem allen schädigen ließ; ja ich halte es für Unrat, um Christus

selbst. <sup>5</sup> ὀκταήμερος wie Lev 12<sup>3</sup> vorschreibt. Die drei folgenden Ausdrücke heben mit den nationalen und theokratischen Termini die reine Abstammung hervor. Zu den ererbten Vorzügen gesellen sich <sup>6</sup> die erworbenen. Pharisäer ist Paulus nach Lebenshaltung wie Geburt s. Act. 23<sup>6</sup>. ἄμεμπτος: nur vom pharisäischen Standpunkt aus! <sup>7</sup> ἡγῆμαι steht vulgär statt des Aorists (Blaß<sup>2</sup> § 594); das Perfektum ist also nicht auf eine fortdauernde Handlung zu beziehen, sondern auf ein geschichtliches Ereignis: die Bekehrung. Christus, der damals dem Paulus offenbart wurde, hat die große Umwertung hervorgerufen.

Für die GENESIS DES PAULINISCHEN EVANGELIUMS von der Gesetzesfreiheit hat 3<sup>7</sup> ff. fundamentale Bedeutung, weil Paulus die mit dem Damaskuserlebnis verbundene Umwälzung in seiner Gedankenwelt nirgends sonst so scharf charakterisiert hat. Von dem Pharisäer verlangte Christus einen radikaleren Bruch mit der Vergangenheit als von den galiläischen Fischern und Zöllnern. Der Pharisäer hatte auf diese Leute herabgeblickt als auf ἄνομοι — vgl. den Terminus ἀμαρτωλοί in den Evangelien, der den Gegensatz zwischen Chaber und Amhaarez wenigstens in seinen Anfängen für das neutestamentliche Zeitalter sicher stellt. So war Paulus von vornherein vom Unrecht der Christen überzeugt: Gott konnte sich nicht dem Amhaarez offenbart haben! Da brachte der Tag von Damaskus die Erkenntnis: Gott hatte sich doch unter den Sündern kundgemacht und der κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος war in der Irre gegangen. Also war dieses gesetzliche Ideal hinfällig. In dieser Stimmung des enttäuschten Pharisäers ist das Evangelium von der Gesetzesfreiheit begründet; die Urapostel konnten ihm diese Stimmung nicht nachfühlen, weil jenes Ideal in seiner pharisäischen Ausprägung ihnen immer fremd geblieben war.

<sup>8</sup> Der Gedankenfortschritt liegt nicht in dem Worte πάντα, das mit ἔτινα ἦν μοι κέρδη zu erklären ist, sondern in dem Präsens ἡγούμαι; damit gibt Paulus den 3<sup>4</sup> eingenommenen pharisäischen Standpunkt wieder auf. διὰ τὸ ὑπερέχον κτλ. ist = διὰ τὸν Χρ. 3<sup>7</sup> = ἵνα Χρ. κερδήσω 3<sup>8</sup>. γνώσις ist hier in der technischen Bedeutung der hellenistischen Mystik gebraucht: nicht vom verstandesgemäßen Erkennen, sondern vom mystischen Schauen (θεά) der Gottheit, das eine innere Verwandlung des Mysten zur Folge hat s. II Cor 3<sup>18</sup> 4<sup>6</sup>. Vgl. die hermetischen Texte bei Reitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen 113 ff. bes. das Gebet aus dem Pap. Mimaut (vgl. Arch. f. Rel. VII 393) χάριν σοι οἶδαμεν, ὕψιστε· σὴ γὰρ χάριτι τοῦτο τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐλάβομεν. . . . χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θεᾷ. Γνώσις Χριστοῦ heißt also hier der neue Wert, dem gegenüber alle Werte des pharisäischen Lebens als ζημίαι erscheinen — in ἐζημιώθη (scil. τὴν ζημίαν) liegt ein Wortspiel — oder gar als σκύβαλα ‚Kehricht‘. Vgl. dazu die Darstellung auf einem der Skelettbecher (Nr. 21) aus dem Silberschatz von Boskoreale: ein Skelett gießt eine Spende auf ein am Boden liegendes Gerippe; die Worte Εἴσεβοι (Imperativ) ΣΚΥΒΑΛΑ bezeichnen in populärem Pes-

9 zu gewinnen und »in ihm« erfunden zu werden, — fern davon eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz zu haben, vielmehr im Besitz der Gerechtigkeit, die durch den Christusglauben kommt, von Gott, auf Grund  
 10 des Glaubens — ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden; so verwandle ich mich und sterbe ihm  
 11 nach, ob ich auch zur Auferstehung von den Toten gelangen könnte. Nicht als ob ich ihn schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre,  
 12 ich strebe aber danach ihn zu ergreifen, weil ich ja von Christus Jesus ergriffen bin. Ihr Brüder, ich wähne noch nicht ihn schon ergriffen  
 13 zu haben; nur dies: ich vergesse, was dahinten ist, strecke mich nach dem, was vor mir liegt, und laufe so dem Ziele zu, nach dem Kampf-

simismus (vgl. die Inschrift ΤΟΥΤΑΝΘΡΩΠΟΥ auf demselben Becher) den Ueberrest des Menschen als ‚Dreck‘ (vgl. Jahrb. des Kais. dtsh. archäol. Inst. 1896, Beiblatt S. 82; außerdem Michaelis Pr. Jahrb. 85, 43). 9 Die beiden Glieder des Finalsatzes κερδήσω und εὑρεθῶ stehen in korrespondierendem Verhältnis, denn der Finalsatz beschreibt den Zustand des Mystikers, enthält also den verbalen Ausdruck für Χριστός ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ. Mystische Termini begegnen erst in 3 10 wieder; in der zunächst folgenden partizipialen Wendung 3 9 ist der Zustand des neuen Lebens unter Verwendung von δικαιοσύνη (s. Exkurs zu Rom 10 3) beschrieben, wohl im Gegensatz zu 3 6<sup>b</sup> — ein Beweis dafür, daß man die „juristische“ und die „mystische“ Gedankenreihe bei Paulus nicht auseinander reißen darf. 10. 11 γινῶναι im technisch-mystischen Sinn s. zu 3 8. Die Verbindung des Infinitivs mit dem zweiten und dritten Objekt ist fast zeugmatisch zu nennen: die γνῶσις Χριστοῦ vollzieht sich in der Leidensgemeinschaft (συνμορφιζόμενος κτλ.) s. zu Rom 6 3. 4 und Col 1 24, und diese verbürgt die Auferstehung. γινῶναι τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως = καταντᾶν εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. Auffällig ist in 3 10 die Stellung der ἀνάστασις vor den παθήματα. 12 τελειοῦσθαι = ein τέλειος werden. Danach ist τέλειος in 3 15 wie I Cor 2 6 (14 20) cum grano salis zu verstehen. (κατα)λαμβάνειν steht hier für (ἐπι)γινώσκειν vgl. I Cor 13 12. Da die Responsion κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ lautet, so ist zu ἔλαβον persönliches Objekt, Χριστόν oder αὐτόν, zu ergänzen (vgl. auch die Responsion Gal 4 9). Bedeutsam für den Wechsel der Termini an unserer Stelle ist es, daß Oden Salomos 7 4 ff. (Kleine Texte 64 S. 8 f.) die mystischen Ausdrücke ‚sein Wesen erkennen‘, ‚ihn nehmen‘, ‚ihn anziehen‘ parallel gebraucht sind. Der Beginn der Christusgemeinschaft, d. h. also wohl das Erlebnis vor Damaskus, wird mit καταλαμβάνεσθαι bezeichnet. Zu vergleichen ist der Ausdruck μητρόληπτοι für Menschen, die dem Zug der großen Muttergöttin begegnen vgl. Hepding Attis 124. 14 ἐπιλανθάνεσθαι (mit Akkusativ wie P. Oxy. IV 744 12 f. πῶς δύναμαι σε ἐπιλαθεῖν;) betont nochmals die Absage an die Vergangenheit; der gleiche Ausdruck begegnet auch in der hermetischen Mystik: πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος bei Reitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen 116. Aber 3 14<sup>b</sup> zeigt den Fortschritt paulinischer Gnosis gegenüber dem γινώσκειν der Mysterien: nicht Weißen, sondern Arbeit, Kampf und Leiden machen Christus ähnlich. Dieser Unterschied zwischen hellenistischer und christlicher Mystik — bei aller Gleichheit der Termini — ist durch die Verschiedenheit des Objekts bedingt: Gegenstand der Gnosis ist bei Paulus der in Gehorsam sich demütigende Gottessohn! s. 2 6 ff. Darum kann Paulus für sein Ziel ebensogut den mystischen Terminus καταλαμβάνειν brauchen wie das ganz

preis, der himmlischen Berufung durch Gott in Christus Jesus. Wir alle 15 also, die wir vollkommen sind, wollen darauf bedacht sein, und wenn ihr irgend anders denkt, so wird euch Gott auch dies offenbaren; nur: 16 wozu wir gelangt sind, danach auch wandeln!

Werdet meine Nachfolger, ihr Brüder, und blickt auf die, die ebenso 17 wandeln; ihr habt uns ja zum Vorbild. Denn viele führen einen Wan- 18 del — ich habe euch oft von ihnen gesprochen, nun aber tue ichs mit Tränen: die Feinde des Kreuzes Christi! Ihr Ende ist Verderben, ihr 19 Gott ist der Bauch und ihr Ruhm ist ihre Schande, auf das Irdische steht ihr Sinn. Und wir sind im Himmel zu Hause, woher wir als 20 Retter den Herrn Jesus Christus erwarten, der den Leib unsres Da- 21

anders geartete Bild vom βραβεῖον; vgl. I Cor 9 24. Der Preis besteht in der himmlischen δόξα s. zu Col 1 27 ff. Das ist hier mit dem Ausdruck ἡ ἔνω κλήσις wiedergegeben; κλήσις geht darin nicht wie sonst auf die geschichtliche Bekehrung, sondern auf die Berufung zur Herrlichkeit. 15 Zu τέλειος vgl. 3 12. Hier hat das Wort wohl eine besondere Beziehung zur paulinischen Gnosis: wer das, was 3 8 ff. geschildert ist, erleben darf, gehört zu den τέλειοι; die übrigen kann nicht menschliche Belehrung, sondern nur göttliche Offenbarung zu solcher τελειότης bringen. Den Worten eine besondere Beziehung auf die uns nun doch einmal unbekannte Briefsituation zu geben und ἐτέρως auf die ‚Irrlehrer‘, τῷ αὐτῷ auf die Gnadenlehre zu deuten (Haupt nach Gal 6 16), ist nicht geboten. 16 ἐφ’ ὃ bezeichnet die jeweils erreichte Stufe christlicher Erkenntnis; ihr soll der Wandel entsprechen. Die Prägnanz des Satzes, wie ihn SAB 17 bieten, ist aufgefallen; so erklären sich die kommentierenden Glossen: τὸ αὐτὸ φρονεῖν τῷ αὐτῷ (συν)στοιχεῖν DG it vg, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κάνοι τὸ αὐτὸ φρονεῖν KLP. 17 Die letzten Worte in 3 16 leiten bereits zu einer sittlichen Mahnung über. 18. 19. Als Gegenbeispiel werden offenbar Leute mit ausschweifendem Lebenswandel erwähnt: auf geschlechtliche Sünden scheint αἰσχύνῃ zu deuten, κοιλία bezieht sich ebenfalls darauf oder auf Schwelgerei s. I Cor 6 13. Eine Identifizierung dieser τὰ ἐπίγεια φρονούντες mit einer uns bekannten ‚Gruppe‘ oder den κύνες 3 2 läßt sich nicht durchführen; aus κλαίων ist nur zu entnehmen, daß es sich um Christen handelt, aus 3 17. 20 f., daß sie hier nur zur Verschärfung der Mahnung eingeführt werden. ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ heißen sie vielleicht, weil ihr Leben es an dem συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ 3 10 fehlen läßt. 20 πολίτευμα bezeichnet eigentlich das, was einer als πολίτης tut; dann die Verfassung, die Bürgerschaft, den Staat. Unsere Stelle will zweifellos im Gegensatz zu τὰ ἐπίγεια darauf weisen, daß die Christen einem Reich angehören, das im Himmel ist, in dessen Gebiet sie also noch nicht wohnen. In diesem Zusammenhang scheint mir für πολίτευμα eine Spezialbedeutung in Frage zu kommen, die mehrfach belegt ist: das Wort bezeichnet eine Kolonie von Ausländern, deren Organisation die heimische πολιτεία im Kleinen abspiegelt und demgemäß nach ihr benannt wird. Wir kennen solche πολιτεύματα der Kreter P. Tebt. I 32 9. 17, der Phryger (in Aegypten?) CIG III Add. 5866 c, der Kaunier (Inscription aus Sidon Rév. Arch. 1898 II S. 110, 1899 II S. 42 ff.), der Juden Ps.-Aristeas ed. Wendland § 310, Inscription von Berenike (13 a. Chr.) CIG III 5361, vgl. dazu Jalabert Rév. Arch. 1904 II S. 6, Strack Archiv f. Papyruskunde III 130, Schubart ebda. V 107. Trifft diese Bedeutung für unsere Stelle zu, so besagt der Satz: ‚wir haben unser Heimatsreich im Himmel und sind hier auf Erden eine Kolonie von Himmelsbürgern‘. 21 Der-



seins in Niedrigkeit verwandeln wird, daß er seinem verklärten Leibe gleiche, mit derselben Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann.

4 Darum, meine sehnstüchtig geliebten Brüder, meine Freude und Krone, steht auf solche Weise fest im Herrn, ihr Lieben.

2 Euodia ermahne ich und Syntyche ermahne ich zur Eintracht im 3 Herrn, ja ich bitte auch dich, werter Genosse, nimm dich ihrer an; sie haben mit mir für das Evangelium gekämpft samt Clemens und meinen andern Mitarbeitern, deren Namen im Buch des Lebens stehen.

4 5 Freuet euch allezeit im Herrn; ich wiederhole es: freuet euch! Laßt 6 alle Menschen eure Güte erfahren: der Herr ist (ja) nahe. Macht euch keine Sorge, sondern laßt eure Wünsche bei allem Beten und Bitten 7 mit Dank vor Gott kommen; so wird der Friede Gottes, der alles Denken übersteigt, eure Herzen und Gedanken in Christus Jesus bewahren. Endlich, ihr Brüder, denkt allem nach, was wahr, was würdig, was gerecht, was rein, was beliebt, was löblich ist, was es an Tu-

selbe Gedanke wie 3 10. 11; was 2 8 ff. von Christus erzählt wurde, gilt auch von den Christen: erst ταπεινώσεις, dann δόξα. Der Schluß verwendet Ps 8 7 πάντα ὑποτάσσειν im Sinne von I Cor 15 26 f.: die Erhöhung Christi ist mit der Unterwerfung der Geistermächte verbunden s. zu Phil 2 10 f.; die ἐνέργεια entstammt der Macht des κύριος; sie zieht auch die Christen ihrem Herrn in die δόξα nach. Zur Sache s. I Cor 15 51 ff. **IV 1** beschließt den allgemeinen paränetischen Teil; zu χαρά und στέφανος s. I Thess 2 19. **2** Εὐδοκία Συντύχη sind bekannte Eigennamen s. die Stellen bei Zahn Einleitung I § 30 A. 1. **3** σύζυγος ist meines Wissens bisher nur als komponiertes Appellativum belegt; das schließt nicht aus, daß es eines Tages noch als Nomen proprium ans Licht kommt. In der Bedeutung commilito scheint es auf einer Inschrift bei Herzog Koische Forschungen und Funde Nr. 133 vorzukommen, wo von zwei einander tötenden Gladiatoren berichtet wird: νικῆσας (lies νικήσας) καὶ ἀποκτείνας τὸν σύζυγον ἀπέθανεν. Wer der σύζυγος ist, können wir nicht sagen. Vermutungen, auch die auf Epaphroditus, sind müßig. γνήσιος in abgeblaßter Bedeutung, vgl. die Wendung γνήσιος φίλος im Testament BGU I 86 19, sowie den Gebrauch von γνήσιος in der Sprache der Höflichkeit P. Oxy. I 48 12 158 2. 6 III 496 5; P. Eleph. (Heiratskontrakt) 1 3. συλλαμβάνεσθαι wie Le 5 7. μετὰ καὶ ist vielleicht elegante Schreibweise s. Deißmann Bibelstudien 58 2. Ein Clemens in Philippi ist zufällig bezeugt CIL III 633. βίβλος ζωῆς wie in der Apoc. Das übliche Wort der Koine ist βιβλίον; βίβλος hat archaistisch-sakralen Klang (s. Nägeli Wortschatz 19) vgl. P. Par. 19 1 σκεψάμενος ἀπὸ πολλῶν βιβλίων ὡς παρεδόθη ἡμῖν ἀπὸ σοφῶν ἀρχαίων, τούτεστι Χαλδαϊκῶν. **4** Paulus kehrt zu dem Wunsch zurück, mit dem er 3 1 schließen wollte und läßt **5—9** kurze Ermahnungen folgen. Man beachte die eschatologische Begründung in 4 5, wohl mit dem Sinn: die Freudenzeit bricht an, laßt das alle Menschen fühlen! τὸ ἐπιεικές wohl von der milden nachgiebigen Gesinnung vgl. den ironischen Gebrauch von ἐπιεικεια Proclus typi epistolares bei Hercher Epistologr. 8 εἰ λίαν ἀγαμαὶ τὴν σὴν ἐπιεικειαν, ὅτι οὕτω ταχέως μεταβάλλῃ ἀπ' εὐνομίας εἰς τὸ ἐναντίον. **7** führt die Folge des Verzichts parataktisch ein; es ist der Friede, der höher ist als alles, was der νοῦς leistet; soll darin liegen: ,höher auch als μεριμνᾶν'? **8** bringt einen kurzen, teilweise adjektivisch gehaltenen Tugendkatalog; προσφιλής ist parallel εὐφημος, also passivisch, zu übersetzen. Es liegt nahe,

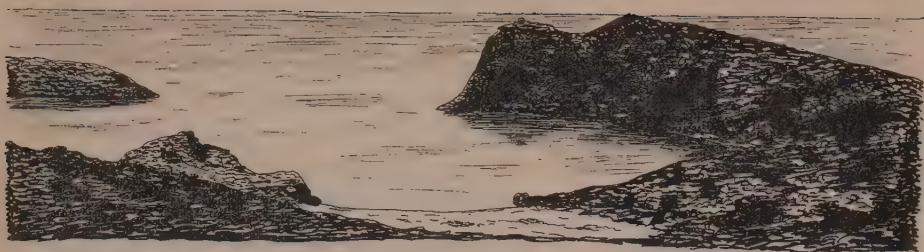
genden gibt und was Lob verdient; (und) was ihr gelernt, empfangen, 9 gehört und gesehen habt an mir, das tut, dann wird der Gott des Friedens mit euch sein. Eine große Freude im Herrn war es mir, daß 10 eure Fürsorge für mich endlich einmal ans Licht treten konnte, da es euch (bisher zwar) nicht an Fürsorge, wohl aber an Gelegenheit fehlte. Nicht als wollte ich klagen: denn ich habe gelernt, in welcher Lage 11 es auch sei, mir genügen zu lassen. Ich kann mich ducken, ich kann 12 mich aber auch recken; in alles und jedes bin ich eingeweiht: satt sein und hungern, reich sein und darben; Kraft habe ich zu allem in 13 dem, der mich stark macht. Aber recht wars, daß ihr meiner Bedräng- 14 nis eure Teilnahme erwieset. Ihr wißt ja auch selbst, ihr Philipper, 15 daß (damals) in der Zeit des Missionsanfangs, als ich von Mazedonien meinen Ausgang nahm, keine Gemeinde mit mir in ein Verhältnis ge- gegenseitiger Abrechnung getreten ist außer euch allein; ihr habt mir 16 ja auch in Thessalonich ein-, zweimal für meinen Unterhalt etwas zu- kommen lassen. Nicht daß ich die Gabe will, aber die Frucht will 17

hier ein Stück populärer Moralphilosophie zu finden: soll etwa λογίζεσθαι auf das Denken (διαρθρωσις) gehen, das nach Epiktet die φυσικαὶ προλήψεις (hier die Adjektiva?) zur Erkenntnis (πρόληψις διηρθρωμένη) ausgestaltet. Vgl. Epiktet II 11 18 17 13 und Bonhöffer Epiktet 188 ff. 10 ff. Aber noch ist Paulus nicht am Ende; ist das Folgende etwa eigenhändiger Schluß? Er will den Lesern dafür danken, daß sie ihn mit Geld unterstützt haben. Aber wer nicht mehr sich selber lebt, sondern Christus, kann für solche Gabe nicht danken wie andere Menschen. Er deutet sogar an, daß er auch ohne sie ausgekommen wäre 4 11—13; aber er freut sich der Gabe als eines Gemeinschaftszeichens und als eines Gott wohlgefälligen Opfers 4 14—18. So ist der berühmte „danklose Dank“ in Wahrheit die Aeüßerung eines Menschen, der auch bei solchen Alltagsangelegenheiten zum Ausdruck bringen will, daß er der menschlichen Beurteilung dieser Dinge bereits entrückt ist: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. 10 Zu ἀναθάλλειν vgl. Sir 11 22. ἐφ' ᾧ ist am besten als Begründung zu ἐχάρην zu fassen, da dann φρονεῖν denselben Sinn behalten kann. 11—13 eine „Einlage“, die den Einzelfall mit dem sonstigen Verhalten des Paulus in Beziehung setzt, s. Bultmann Stil der paulin. Predigt 48 und die Analyse bei JWeiß Beiträge z. paulin. Rhetorik 191. 12. 13 Ausdruck starken Selbstbewußtseins wie I Cor 15 10, aber mit derselben Einschränkung wie dort: nicht ich, sondern ein anderer. Χριστῷ ist Glosse, entstanden aus dem Streben, die feierlich andeutende Sprache des Textes verständlicher zu machen; dasselbe Motiv hat wohl auch Gal 1 15 zu der Lesart ὁ θεός geführt. μεμύημαι bezeichnet die Einweihung in die Mysterien s. III Macc 2 30. 14 καλῶς ποιεῖν wird formelhaft gebraucht (s. Uebersetzung) vgl. P. Petr. II XI (1) 1 καλῶς ποιεῖς εἰ ἔρρωσαι καὶ τὰ λοιπὰ σοι κατὰ γνώμην ἐστίν. 15 ἐν ἀρχῇ κτλ. vom Standpunkt der Leser aus; ‚als ich bei euch den Anfang machte‘; erläuternd fügt Paulus hinzu: ‚als ich von Mazedonien (d. h. von Philippi s. zu I Thess 1 7) meinen Ausgang nahm‘. 4 15 bezieht sich also wohl auf die Mission in Philippi, 4 16 auf die in Thessalonich. εἰς λόγον ist ein kaufmännischer Ausdruck vgl. P. Oxy. II 275 (Kontrakt) εἰς λόγον διατροφῆς 19, εἰς λόγον ἱματισμοῦ 21 ‚in Rechnung für Beköstigung und Bekleidung‘. δόσις und λήψις wie σπεῖρειν und θερίζειν I Cor 9 11. Zur Sache s. II Cor 11 8 ff. In Achaja

13 ich, die als ein großer Posten euch zu gunsten verrechnet wird. Mir ist genug und übergenuß gezahlt, ich habe die Hände voll, nun ich von Epaphroditus eure Gabe erhalten habe, einen lieblichen Opferduft, 19 ein angenehmes, gottwohlgefälliges Opfer. Mein Gott aber wird alle eure Bedürfnisse nach seinem Reichtum erfüllen in Herrlichkeit in 20 Christus Jesus. Gott unserm Vater sei Preis in alle Ewigkeit. Amen. 21 Grüßt in Christus Jesus jeden Heiligen. Euch grüßen die Brüder 22 23 bei mir. Euch grüßen alle Heiligen, besonders die Kaisersklaven. Die Gnade des Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geiste.

hat sich Paulus aus guten Gründen anders verhalten s. I Cor 9 12. 15. 18 ἀπέχω ist das Quittungswort der Antike, das (neben ἔχω) auf den Ostraka-Quittungen begegnet. ὁσμὴ εὐοδίας s. II Cor 2 14 f. ist hier einfach auf den Opferduft zu deuten, parallel θυμία. Die Häufigkeit der Wendung bei den LXX s. Gen. 8 21 Ex 29 18 Lev 1 9. 13. 17 6 21 (14) u. ö. läßt vermuten, daß es sich um einen festen Terminus handelt. 21 ἐν Χρ. Ἰ. wird nach Rom 16 22 I Cor 16 19 mit ἀσπάζασθε zu verbinden sein. 22 bringt mit Erwähnung der Leute ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας die neben 1 13 einzige Stelle des Briefes, aus der man auf Rom als den Abfassungsort schließen zu können meint. Aber auch sie ist nicht deutlich, denn der Ausdruck bezieht sich auf ‚Kaisersklaven‘ vgl. Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 172 3 Zahn Einleitung I § 31 A. 1 und die gab es im ganzen Reich. Also liefert auch diese Stelle keinen untrüglichen Beweis für die römische Herkunft des Briefes; diese ist darum neuerdings zugunsten der ephesinischen Abfassung bestritten worden vgl. Lisco Vincula Sanctorum, Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 171 f., Albertz Studien u. Kritiken 1910, 551 ff. Speziell zu unserer Stelle verweist man auf die Tatsache, daß es in Ephesus Vereine von kaiserlichen Freigelassenen und Sklaven (also Leuten aus der kaiserlichen familia = ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας) gab vgl. Wood Discoveries at Ephesus, Grabschriften im Appendix Nr. 20, S. 18: *Quorum* (scil. monumenti et sarcophagi) *curam agunt collegia libertorum et servorum domini nostri Augusti infra scripta*; vgl. ebda. Nr. 17, S. 14: Τοῦτο τὸ ἡρώδης ἐστὶν καὶ ἡ κατ' αὐτὸν σοφὸς σὺν τῷ περιβόλῳ Αὐρ. Χρυσέρωτος Σεβ. ἀπελευθέρου δεκαδάρχου καὶ τέκνων αὐτοῦ καὶ Οὐενίας Καπετωλείνης γυναικὸς αὐτοῦ. Ζῶσιν.





## AN DIE KOLOSSER

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1<sup>1</sup>—2.

Danksagung für die gute Entwicklung der Kolossergemeinde seit ihrer Bekehrung durch Epaphras 1<sup>3</sup>—8. Bitte für ihre weitere Vervollkommnung 1<sup>9</sup>—13 und Erinnerung an das, was die Christen an Christus haben: durch ihn ist alles geschaffen und alles versöhnt 1<sup>14</sup>—20; auch ihr habt dieses Versöhnungswerk an euch erfahren 1<sup>21</sup>—23.

Meine Leiden kommen euch zu gut; ich bin mit der Verkündung des göttlichen Geheimnisses betraut und arbeite so auch für die mir unbekannten Gemeinden 1<sup>24</sup>—25.

Führt euren Wandel in Christus und laßt euch nicht für die Weltelemente gewinnen 2<sup>6</sup>—8, denn in Christus habt ihr alles: Beschneidung, aber nicht am Leib, Lebenspendung, Sündenvergebung, Geisterüberwindung 2<sup>9</sup>—15; darum darf euch niemand nach Menschensatzungen richten 2<sup>16</sup>—23.

Auch euer sittliches Leben muß neu gestaltet werden 3<sup>1</sup>—11. Ermahnung zu christlichem Wandel an die Allgemeinheit 3<sup>12</sup>—17 und an die einzelnen Glieder der Familie 3<sup>18</sup>—4<sup>1</sup>, Ermahnung zum Gebet und weisem Benehmen gegen Nichtchristen 4<sup>2</sup>—6.

Persönliche Nachrichten überbringt Tychikos 4<sup>7</sup>—9. Grußbestellungen, Grußaufträge und Anweisungen 4<sup>10</sup>—17. Eigenhändiger Gruß und Briefschluß 4<sup>18</sup>.

LITERATUR: Neuere Kommentare: EHAUPT in Meyers Kommentar IX<sup>7</sup> 1902. HERMVSODEN im Hand-Kommentar<sup>2</sup> 1893. PEWALD in Zahns Kommentar X<sup>2</sup> 1910. JBLIGHTFOOT St. Pauls Epistle to the Colossians<sup>8</sup> 1886. WLUEKEN in Die Schriften des N. T. f. d. Gegenwart erkl.<sup>2</sup> 1908. AKLÖPPER Der Brief an die Kolosser 1882 (für die Erklärung des Briefes im Zusammenhang mit dem kolossischen Synkretismus bahnbrechend). Zur Kritik s. bei Eph. Zu den religionsgeschichtlichen Fragen vgl. die Literaturangaben am Ende der Exkurse.

Von allgemeinen Hilfsmitteln sind inzwischen zu den bei Rom genannten hinzugekommen: Religions- und Literaturgeschichte: RREITZENSTEIN Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910. FCUMONT Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch von GEHRICH 1910. RBULTMANN Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 13) — allerdings gerade ohne Berücksichtigung von Col u. Eph. ABONHÖFFER Epiktet und das Neue Testament (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 10) 1911. — Grammatik: ATROBERTSON Grammatik des Neutest. Griechisch, deutsch von Stocks 1911. JHMOULTON Einleitung in die Sprache des N. T., deutsche Ausgabe (Indogermanische Bibliothek I 1, 9) 1911.

Kopfleiste: Der sog. „Schöne Hafen“ auf Kreta.

1 Paulus Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes und der  
2 Bruder Timotheus den Heiligen in Kolossä, den gläubigen Brüdern in  
Christus: Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater.

3 Wir danken Gott, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi immer bei  
4 unsern Gebeten für euch, da wir gehört haben von eurem Glauben in  
Christus Jesus und von der Liebe, die ihr gegen alle Heiligen habt  
5 angesichts der Hoffnung, die euch im Himmel erwartet; von ihr habt

II 1. 2 Das erste Glied des Briefanfangs findet sich gleichlautend in II Cor, im zweiten fehlt wie bei Rom Phil Eph ἐκκλησία — warum wissen wir nicht; die Meinung, Paulus habe sich, weil er den Kolossern persönlich unbekannt war, keine Stellung zur Gesamtgemeinde zuschreiben wollen (Klöpper), läßt sich nicht beweisen, trägt auch wohl zuviel ein; die Beobachtung, Paulus schreibe nur in den Präskripten der ältesten Briefe ἐκκλησία (Lightfoot, Haupt) ist eben doch nur von unserem recht lückenhaften Material an paulinischer Korrespondenz abgenommen. ἀγίοις könnte Adjektiv sein; aber der Gebrauch des Wortes in anderen paulinischen Briefanfängen läßt vermuten, daß ἄγιοι als substantivische Bezeichnung der Christen bei Paulus nahezu technisch geworden war; sachlich ist ἄγιοι = πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ. Zu ἐν Χρ. s. zu I Thess 11. Der auffallend kurze Gruß ist von SAG nach dem Schema ergänzt worden. 3 Es folgt die übliche Danksagung und Fürbittenversicherung (vgl. Exkurs zu I Thess 12). Diese letztere wird in 19 ff. wieder aufgenommen; hier in 4 ff. wird von dem Dank mit einem Part. des Umstands zu einer Schilderung des Christentums der Leser übergegangen; diese führt auf eine Erwähnung ihrer Bekehrung (15<sup>b</sup> Relativsatz), von der aber erst in dem Relativsatz in 16<sup>b</sup> weiter geredet wird; von der Missionierung der Kolosser springt nämlich der Gedanke in 16<sup>a</sup> zur Weltmission, um schleunigst wieder zur Einzelgemeinde zurückzukehren (zweimaliges καθὼς). Die Erinnerung an die Anfänge kolossischen Christentums, in 16<sup>b</sup> wieder aufgenommen, gelangt dann 17.8 zum Ende mit der Erwähnung des Ephras, der den Lesern Missionars- und dem Paulus B.-dienst geleistet hat.

{	Danksagung und Fürbitte 3 εὐχαριστοῦμεν	
	Die Kolosser 4 ἀκούσαντες τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην	
	{	Die Mission 5 <sup>b</sup> ἣν προηκούσατε
		Weltmission καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ
	{	und 6 <sup>a</sup>
		Kolossermission καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν
{	Die Mission 6 <sup>b</sup> ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε	
	der Missionar 7 καθὼς ἐμάθετε	
	und Bote 8 ὁ καὶ δηλώσας	
Inhalt der Fürbitte 9 ff. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς		

13 ff. erinnert wie 19 ff. an das Urteil des Origenes über Paulus in Matthaeum commentar. series IV 223 Lommatzsch *erat sermo ipsius rusticus quidem, tamen mundus propter scientiae munditiam*. Nicht die Länge der Periode fällt auf, sondern die Verschiedenartigkeit der Gedanken vgl. die in den Anschlüssen verwandte, aber in der Durchführung der Gedanken viel klarere Stelle I Cor 14—8. Wie es zu der Verkettung Col 13 ff. gekommen ist, läßt sich wohl auch noch erkennen: Paulus liebt die Verbindung bestimmter Gedanken und läßt sich, ohne auf den großen Zusammenhang Rücksicht zu nehmen, gern vom einen zum andern führen. So begegnet hier 4. 5 die

ihr zuvor vernommen im Wahrheitswort des Evangeliums, das bei 6 euch heimisch geworden ist — so wie in aller Welt und zwar fruchtbringend und zunehmend (ganz wie bei euch) —, seit dem Tag, da ihr hörtet und Erkenntnis gewannt von der Gottesgnade in (der) Wahrheit; ihr habt ja (von ihr) erfahren durch Epaphras, unsern lieben 7 Mitsklaven, der uns als treuer Christusdiener vertritt; er hat uns auch 8 von eurer geistgewirkten Liebe berichtet. Darum hören wir auch, seit 9 wir's vernommen haben, nicht auf für euch zu beten und zu bitten, ihr möchtet erfüllt werden mit Erkenntnis Seines Willens in aller Weisheit und geistgegebenem Verständnis zu einem Wandel würdig des 10

urchristliche Trias s. zu I Thess. 1<sup>3</sup>; die Nennung von Glaube und Liebe führt zur Erwähnung der Hoffnung; die sehr lose Anknüpfung mit διὰ soll wohl nur die eschatologische Bedingtheit des religiösen Lebens andeuten. ἀποκειμένην: vgl. als Gegenstück in Bezug auf die religiöse Stimmung Jamblichus de mysteriis 8<sup>7</sup> p. 270 Parthey εἰκότως ἄρα τοῖς θεοῖς ἀγιστεῖαν πᾶσαν προσάγομεν, ὅπως ἂν μόνοι διὰ πειθοῦς νοεῶς τῆς ἀνάγκης ἄρχοντες τὰ ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης ἀποκείμενα κακὰ ἀπολύωσιν. In 6 unterbricht Paulus den Gedankengang, indem er einer noch I Thess 1<sup>8</sup> f. II Thess 1<sup>4</sup> Rom 1<sup>13</sup> f. 15<sup>15</sup> f., m. E. auch I Cor 1<sup>2</sup> b bezeugten Neigung folgt und den Blick von der Einzelgemeinde weg auf die Christenheit und wieder zurück wendet. καρπ. καὶ αὐξ. gilt zunächst von den übrigen Gemeinden, ist also Apposition (s. Uebs.); andernfalls wäre das zweite καθώς überflüssig. Zu den Bildern s. Chrysostomus XI p. 326 Montf. (Catene 297<sup>8</sup>) καρποφορούμενον διὰ τὰ ἔργα, αὐξανόμενον τῷ πολλοῦς παραλαμβάνειν, τῷ μᾶλλον στηριζέσθαι. καὶ γὰρ ἐν τοῖς φυτοῖς τότε πυκνὰ γίνεται, ὅταν στηριχθῇ τὸ φυτόν. ἐν ἀληθείᾳ, in völlig richtiger Weise' würde den Gegensatz gegen Irrlehre ausdrücken. ἐν ἀληθείᾳ kann aber auch den Ausdruck ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀ. aus dem vorigen Vers aufnehmen, trotzdem der Artikel fehlt s. II Cor 6<sup>7</sup>. Dann würde ἀ. das Evangelium bezeichnen. An unserer Stelle wie II Thess 2<sup>10</sup> drängt sich dem Leser der paulinischen Briefe die noch nicht genügend untersuchte Frage nach dem Gebrauch von ἀληθ. bei Paulus auf; eine Beziehung des Wortes zu εὐαγγέλιον liegt wohl vor vgl. II Cor 4<sup>2</sup> 6<sup>7</sup> Gal 2<sup>5</sup> 2<sup>14</sup> 5<sup>7</sup> und dazu Epiktet I 4<sup>32</sup>, wo τὴν ἀλήθειαν (εὐρεῖν) aus 4<sup>31</sup> aufgenommen wird mit τὴν ἀλήθειαν τὴν περὶ εὐδαιμονίας (δείξειν). Vgl. zu dem Problem der ἀλήθεια bei Paulus Feine Neutest. Theol.<sup>2</sup> 444. 7. 8 Epaphras, ein CIG I 268<sup>37</sup> II 18 20. 1963. 2248<sup>4</sup>, Dittenberger Syll. II 740<sup>26</sup> 893<sup>34</sup> und öfter genannter Name. Die originelle und gut bezeugte Lesart ὑπὲρ ἡμῶν (S\*ABD\*G Ambrosiaster) ist wohl ursprünglich und ὑπὲρ ὑμῶν (auch in SD hineinkorrigiert) Erleichterung; Paulus will sagen, daß er als Missionar Kleasiens eigentlich die Verpflichtung habe, auch im Lykustal zu predigen — das entspricht dem 2<sup>1</sup> ff. 4<sup>10</sup> ff. bezeugten Streben, mit der unbekannten Gemeinde eine möglichst enge Verbindung herzustellen (vgl. vielleicht auch Rom 16). ἐν πνεύματι gehört zu ἀγάπη wie ἐν Χρ. I. 1<sup>4</sup> zu πίστις; der Artikel ist beidemal nicht, wie etwa Eph 1<sup>15</sup>, wiederholt. Unter ἀγάπη wird meist die Liebe zu Paulus verstanden; es handelt sich aber doch um eine Wiederaufnahme von 1<sup>4</sup> und auch die folgende Fürbittenversicherung kann keine Spezialisierung jener ἀγάπη andeuten, weil die Ueberleitung διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς zum paulinischen Briefstil gehört vgl. I Thess 2<sup>13</sup>. Ebenso wie dort ist auch hier in 9 καὶ nicht zum Pronomen, sondern zum Verbum zu ziehen s. z. Rom 3<sup>7</sup>. 10 Der Vergleich mit Phil 1<sup>10</sup> beweist, daß der Inf. hier den



Herrn, (ihm) stets zu Gefallen, daß ihr mit allerlei gutem Werk Frucht  
 11 bringt und zunehmt in Erkenntnis Gottes, daß ihr mit aller Kraft aus-  
 gerüstet werdet nach der Macht seiner Herrlichkeit zu aller Ausdauer  
 12 und Geduld, daß ihr mit Freuden danket dem Vater, der euch be-  
 13 rufen hat Anteil zu haben am Erbe der Heiligen im Licht. Er hat  
 uns ja errettet aus der Tyrannei der Finsternis und versetzt in das

Zweck angibt = εἰς τό dort. Der Vergleich zeigt auch die auf dem Brief-  
 stil beruhende Verwandtschaft dieser Prooemien (vgl. προσεύχεσθαι, πλη-  
 ροῦσθαι, ἐπίγνωσις, καρποφορεῖν bezw. καρπός); man wird darum Bedenken  
 tragen, aus irgend einem Ausdruck eine Beziehung auf die Briefsituation  
 herauszulesen; es könnte sich dabei auch nur um eine ganz geringe okka-  
 sionelle Verschiebung der generellen Termini handeln s. zu Phil 1 6. ἀξίως  
 τοῦ κυρίου: s. zu I Thess 2 12. ἀρεσκεία im guten Sinn mit Beziehung auf  
 Gott mehrfach bei Philo s. Deißmann N. Bibelst. 51, wo auch Latyschev  
 Inscr. regni Bosporani (Inscr. orae sept. II) 5 zitiert wird: χάριν τῆς εἰς τὴν πόλιν  
 ἀρεσκείας. Die formal sehr reiche Fürbittenversicherung (beachte die Doppelheit  
 der Ausdrücke und die Häufung der obliquen Casus von πᾶσι!) wird durch drei  
 parallele Part. praes. fortgesetzt (im Nominativ s. Radermacher Gramm. 178);  
 das erste von ihnen nimmt das Bild 1 6 wieder auf, das zweite 11 deutet  
 die Bewährung des mit jenem Bilde illustrierten christlichen Lebens an, das  
 dritte 12 scheint allerdings keine Sachparallele zu enthalten. Allein die zu  
 I Thess 3 9 besprochene Anschauung des Paulus vom Dankgebet erklärt die  
 Koordination: guter Zustand der Gemeinde äußert sich mit Notwendigkeit  
 in Dankgebeten s. vor allem II Cor 4 15. Dieses dritte Partizipium soll den  
 Blick wieder auf Gott lenken; mit solchem Hinweis liebt Paulus seine Pro-  
 oemien (I Cor 1 9 Phil 1 11 II Thess 1 12) und auch sonst Schilderungen des  
 Christenstandes (I Thess 2 12 5 23. 24) abzurunden. Im gleichen Zusammen-  
 hang begegnet auch mehrfach der Hinweis auf die Berufung (I Cor 1 9  
 I Thess 2 12 5 24) — hier durch ἰκανώσας angedeutet. φῶς weder mystisch  
 noch bildlich, sondern lokal wie I Tim 6 16 = δόξα, sodaß κληρὸς τῶν  
 ἁγίων (gegen die bei Paulus gewöhnliche Bedeutung von ἅγιοι = ‚Christen‘  
 spricht hier nichts s. aber zu Eph 1 18) ἐν τ. φ. = ἐλπὶς ἀποκαιμένη  
 ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρ. 1 5 ist. Nun steht Paulus am Ende des Prooemiums und  
 könnte der Gemeinde sein Anliegen vortragen. Aber das geschieht erst  
 2 6 ff.; es mag sein, daß Paulus der unbekannten Gemeinde nicht mit der  
 Tür ins Haus fallen wollte. Hier fährt er 13 scheinbar ohne jede Beziehung  
 auf die Gemeindeverhältnisse fort, arbeitet aber, während er formal nur die  
 Danksagung weiter ausspinnt, sachlich bereits das christologische Acumen  
 des Schreibens heraus. Daß etwas Neues beginnt, merkt man schon daran,  
 daß Paulus nicht mit einem Partizipium, sondern mit einem Relativsatz fort-  
 fährt. In demselben liegt der Nachdruck auf dem Aorist; die Christen sind  
 schon befreit, sind schon Bürger des Reichs; keine „Macht“ kann ihnen  
 mehr etwas anhaben: da die kolossische θρησκεία τῶν ἀγγέλων das Gegen-  
 teil zur Voraussetzung hat, so ist die antithetische Beziehung des Satzes  
 — etwa im Sinne von Gal 1 4 — deutlich. ἐξουσία bezeichnet hier nicht  
 ein einzelnes Geistwesen wie 1 16 2 10. 15, sondern die Machtsphäre. Es kann  
 in dieser Bedeutung genau wie ὁ αἰὼν οὗτος sowohl temporal gebraucht  
 werden (vgl. das sog. Freer-Logion Mc 16 14 W) wie lokal (Eph 2 2); wegen  
 μετέστησεν ist letzteres hier vorzuziehen. Der Zusatz τοῦ σκότους läßt an  
 satanische Mächte denken; er ist aber wohl in Responsion zu φῶς 1 12 ge-  
 bildet und darum nicht zu pressen; gemeint ist die Machtsphäre der (in

Kolossä eben immer noch verehrten) στοιχεῖα s. zu 2 8. βασιλεία, bei Paulus überhaupt selten, ist hier wie Rom 14<sup>17</sup> I Cor 4<sup>20</sup> Bezeichnung des im „Geist“ bereits als gegenwärtig empfundenen Zustandes. τῆς ἀγάπης ist die genitivische Umschreibung von ἀγαπητός; inwieweit diese Genitive vom Hebräischen beeinflusst sind (Blaß<sup>2</sup> § 35, 5), ist fraglich vgl. Moulton Einl. 113 Radermacher Gramm. 19. In manchen Fällen werden sie durch die Tatsache erklärt, daß die poetische attische Ausdrucksweise (Beisp. bei Kühner-Gerth I 264) „auf den Marktplatz herabgesunken war“ (Moulton). **14** Die Christen haben in der Gemeinschaft mit dem Herrn (ἐν s. zu I Thess 1 1) die ἀπολύτρωσις. Das Wort könnte hier die ursprüngliche Bedeutung „Loskaufung“ haben (s. zu Rom 3 24); es liegt aber der Ton weder auf dem wovon? (ἐξουσία τ. σκ. oder ἀμαρτία?) noch auf dem wodurch? διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ in vielen Minuskeln stammt aus Eph 1 7 (über das Verhältniß des Col-Textes zu Eph s. Exkurs z. Eph 4 16). Ueberdies steht ἄφεσις τ. ἀ. parallel: so wird man ἀπολύτρωσις doch = σωτηρία fassen dürfen (Haupt). **13. 14** wollen also zeigen, was der Christ bereits besitzt — und was er nicht erst durch ἐθελοθρησκεία s. 2 23 zu erlangen braucht; formell bilden beide Verse die Ueberleitung von dem Schluß des Prooemiums mit seinem Hinweis auf Gott zu den folgenden Ausführungen über Christus.

DER CHRISTOLOGISCHE EXKURS 1 15—20 besteht aus zwei Teilen, die charakterisiert sind durch die Stichworte πρωτότοκος πάσης κτίσεως 15 und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν 18 — es handelt sich also bis mit 1 17 um die kosmologische, von da an um die soteriologische Bedeutung Christi. Beide Teile bringen das jeweilige Thema in einem Relativ-, die begründende Tatsache in einem ἔτι-Satz; die formale Uebereinstimmung der beiden Teile ist trotz des überhängenden Verses 1 18\* so deutlich, daß sich die Interpretation danach zu richten hat s. zu 1 19. — Wie kommt Paulus in diesem Zusammenhang zu christologischen Ausführungen? Wir kennen keinen paulinischen Brief, der in ähnlich breiter und systematischer (Disposition!) Weise Christologie treibt — so erscheint unser Exkurs befremdlich. Wir empfangen auch bei der Lektüre der andern Briefe den Eindruck, daß die Christologie des Paulus ganz wesentlich an seinem Bekehrungserlebnis orientiert ist (vgl. M. Brückner Entstehung der paul. Christol. 1903, W. Olschewski Die Wurzeln der paul. Christologie 1909) — so fällt das Hervortreten kosmischer Gedanken in unserem Brief auf. Aber dieses doppelte Befremden wird wesentlich gemindert, wenn wir dem Exkurs die Beziehung geben, die für seine ersten Leser selbstverständlich war: wenn wir diese christologischen Gedanken als Antithesen zu den in Kolossä zur Zeit vertretenen Spekulationen auffassen, die den Anlaß zu Col bilden s. Exkurs zu 2 23. Daß diese Beziehung beabsichtigt ist, läßt sich zur Evidenz bringen: der Exkurs nimmt in beiden Teilen besondere Rücksicht auf die Geisterwelt s. zu 1 16 und 1 20; „Engeldienst“ aber ist ein charakteristisches Merkmal jener kolossischen Lehre s. 2 18. Paulus ist also durch die Situation veranlaßt, hier ausführlich von Dingen zu reden, die er sonst (wenigstens in seinen Briefen; ob auch in der Predigt?) nur andeutend berührt. Man darf demnach die Bedeutung dieser Gedanken für den paulinischen Christus glauben nicht überschätzen; denn sie sind zwar nicht ad hoc gebildet, aber doch erst ad hoc so ausführlich dargelegt. — Die Genesis der hier entwickelten Vorstellungen ist uns in Einzelheiten nicht erkennbar; die religionsgeschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben aber wenigstens in zwiefacher Hinsicht Aufklärung gebracht: 1. gerade die kosmologischen Gedanken über Christus entstammen zum Teil der Messiaserwartung, wie sie Paulus als Jude vor seiner Bekehrung gehabt hat; 2. für die Entstehung dieser Gedanken kommen drei Kreise in Betracht: jüdische Spekulation über Wort und Weisheit Gottes, griechische Popularphilosophie und ägyptisch-hellenistische Mystik und Gnosis. Es sind dieselben Wurzeln, denen die Logoslehre entstammt. — Vgl. zum Ganzen

14 Reich seines lieben Sohnes, in dem wir die Erlösung haben, die Ver-  
 15 gebung der Sünden. Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, Erst-  
 16 geborener vor aller Kreatur, denn alles ward in ihm geschaffen im  
 Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Herren,  
 17 Mächte, Gewalten. Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen, und

M. Brückner Die Entstehung der paulinischen Christologie, J. Weiß Der erste Korintherbrief (Meyers Kommentar<sup>9</sup>) 223 ff.

Im Folgenden werden nur die Einzelheiten erklärt, zum Gedanken s. den Exkurs nach 1 17. **15. 16 a** redet Paulus von der Weltschöpfung, zunächst in zwei Bestimmungen, die Christi Verhältnis zu Gott und zur Welt klar machen: 1. der unsichtbare Gott kommt in ihm zur Erscheinung — die Sprache des ägyptischen Herrscherkults bezeichnet 196 v. Chr. die Epiphanie der Gottheit im Ptolemäerfürsten mit einem verwandten Ausdruck s. Inschrift von Rosette (Dittenberger Orient. inscr. 90, Wendland hellenist.-röm. Kultur 75) Z. 3 εἰκόνας ζωσῆς τοῦ Διός und Philo nennt Vita Mos. II 65 p. 144 M den Menschen εἰκὼν τοῦ ἀοράτου φύσεως ἐμφανής, αἰδίου γεννητή. — 2. Christus ist als Erstgeborener vor der Erschaffung der Welt dagewesen s. Theodoret III p. 477 Schulze οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Zum komparativischen πρῶτο- (Joh 1 15 15 18) s. Radermacher Gramm. 56 f. — Daß die beiden genannten Bestimmungen zusammenhängen, zeigt der nächste Vers, wenn ἐν αὐτῷ lokal (und nicht instrumental) zu verstehen ist: die ganze Welt ward in und mit Christus geschaffen; „er enthält das All in sich“ (J. Weiß). τὰ πάντα wird in der folgenden Aufzählung weiter ausgeführt; die Erwähnung der Engel zeigt, worauf es Paulus ankommt: auch die Geisterwelt ward in Christus geschaffen — ein Wink für die οὐ κρατοῦντες τὴν κεφαλὴν (2 19)! θρόνοι als Engelname auch Hen. slav. 20 (Bonwetsch Abh. d. Gött. Ges. d. W. Neue Folge I 3, 1896, S. 21) und ich sahe dasselbst (im siebenten Himmel) ein sehr großes Licht und feurige Heerscharen großer Erzengel, leibloser Kräfte und Herrschaften, Principe und Mächte, Cherubim und Seraphim, Throne und Vieläugige, neun Legionen, die leuchtenden Stände der Ophanim. Test. Levi 3 ἐν τῷ τρίτῳ (οὐρανῷ) εἰσὶν αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν ταχθεῖσαι εἰς ἡμέραν κρίσεως. . . ἐν δὲ τῷ μετ' αὐτόν εἰσι θρόνοι, ἐξουσίαι, ἐν ᾧ αἱ ὅμιλοι τῷ θεῷ προσφέρονται. Bei der Erklärung von θρόνοι ist wegen des Plurals von der üblichen Beziehung auf den Thron Gottes besser abzusehen und vielleicht an Gestirngeister zu denken, die ihre Throne oder Häuser am Himmel haben s. Dibelius Lade Jahves 68. Zu den κυριότητες vgl. die κύριοι I Cor 8 5, zu ἀρχαί und ἐξουσίαι I Cor 15 24 Rom 8 38. Vgl. auch die Engelnamen Origenes de principiis I 62 (Lommatzsch p. 107 u. A. 1). **16 b 17** ist nicht Wiederholung des vorigen; die Tempora zeigen, daß nun — nach der Darstellung der Weltschöpfung in 15. 16 a — von dem Bestande der Welt die Rede ist. δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν, ἐν αὐτῷ — zu diesem Präpositionenspiel (s. zu I Thess 1 5), mit Rom 11 36 I Cor 8 6 offensichtlich verwandt, gibt es Parallelen in der Umwelt; vgl. die Unterscheidung der Ursachen in der Philosophie s. Seneca Ep. Mor. VII, 3 (65) s. *Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod. novissime id quod ex his est. Tamquam in statua . . . id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est, quae aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is, qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est, ipsa statua est* — vgl. aber auch die ägyptisch-hellenistische Mystik z. B. Hermes Trismegistos Poimandres 5 10 Parthey πάντα δὲ ἐν σοι, πάντα ἀπὸ σοῦ s. weitere Belege zu



Rom 11<sup>36</sup>. Paulus verwendet diese präpositionalen Formeln hier, um Christus zu schildern als Mittler der Schöpfung (δι' αὐτοῦ) und als Weltziel (εἰς αὐτόν, falls nicht nach der Deutung des *ad quod* in der zitierten Senecastelle ‚nach seinem Bilde‘ zu übersetzen sein sollte). πρὸ πάντων zur Bezeichnung der Würde, nicht der Zeit (vgl. ἐστίν!) wie ἔμπροσθεν Joh 1<sup>15</sup>.

DIE VORSTELLUNG VON CHRISTUS ALS WELTSCHÖPFER UND WELTSEELE. Aegyptisch-hellenistische Gnosis, uns in den hermetischen Schriften bezeugt, aber wie Philo beweist, dem Vorstellungsmaterial nach älter als die uns erhaltenen hermetischen Texte, sieht in der Welt den Sohn Gottes vgl. Hermes Trism. Poinmandres 98 Πατήρ μὲν οὖν ἔστιν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ. καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὰ δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ὑπὸ τοῦ κόσμου. Vgl. damit den in Beilage 16 wiedergegebenen Text aus Poinmandres 81 f., wo an die dritte Stelle der Stufenleiter der Mensch tritt und durch die Formel κατ' εἰκόνα αὐτοῦ (γενόμενος) eine Stufe mit der andern verbunden wird. Vgl. weiter Poin. 10<sup>14</sup> καὶ τρία τοῖνον ταῦτα, ὁ θεὸς καὶ πατήρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος. καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος. καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου ὥσπερ ἔκγονος. Verwandte Gedanken bezeugt Plutarch de Iside et Osiride 54 ἡ μὲν γάρ, ἐτι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς 'Ρέας ὄντων, ἐξ 'Ισιδος καὶ 'Οσίριδος γενομένη γένεσις 'Απόλλωνος αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῇ λόγῳ, τὴν ὕλην, φύσει ἐλεγχομένην ἐφ' αὐτῆς ἀτελεῖ, τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν. διὸ καὶ φασὶ τὸν θεὸν ἐκεῖνον ἀνάπτηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι, καὶ πρεσβύτερον 'Ωρον καλοῦσιν· οὐ γάρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἰδωλὸν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος. Bei Philo findet sich die Stufenleiter Gott — κόσμος νοητός = λόγος — Welt, deren Teil der Mensch ist, bezeugt de mundi opif. §§ 20 ff. (s. Beilage 18), wo auch die in den zitierten hermetischen Texten hervortretende Unklarheit in Bezug auf das dritte Glied der Reihe (τὰ ἐν τῷ κόσμῳ oder ὁ ἄνθρωπος?) geschickt umgangen ist. Anderswo hat Philo das Verhältniß des κόσμος νοητός zum sichtbaren κόσμος als das des älteren Bruders zum jüngeren dargestellt vgl. Quod deus sit immutabilis 31 p. 277 M. ὁ μὲν γάρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητός ὢν· τὸν γάρ πρεσβύτερον [οὐδένα εἶπε] — νοητός δ' ἐκεῖνος — πρεσβίων ἀξιώσας παρ' ἑαυτῇ καταμένειν διανοήθῃ. — Kehren wir nun zum Kolosserbrief zurück, so macht der Vergleich von Col mit den zitierten Texten zunächst dieses deutlich: da wo in der Stufenleiter nach den hermetischen Schriften der κόσμος, nach Philo der κόσμος νοητός = λόγος steht, da stellt Paulus seinen Christus hin; Gott hat in Christus das All schon mitgesetzt und dann durch ihn die Welt ins Dasein rufen lassen. So ergibt sich die Reihe: Gott — Christus — das All. Um das Verhältniß des zweiten zum dritten Gliede auszudrücken, gebraucht Paulus Col 2<sup>10. 19</sup> das Wort κεφαλὴ (1<sup>18</sup> in anderem Zusammenhang verwendet); zur Charakterisierung der kosmologischen Beziehung zwischen Gott und Christus aber dient 1<sup>15</sup> das Wort εἰκὼν s. dazu den in Beilage 17 wiedergegebenen hermetischen Text. — Auch das andere wird nun deutlich: wo der paulinische Christus steht, da stellten die „Philosophen“ zu Kolossä die στοιχεῖα hin, die Geister als Abbild göttlichen Wesens und Urbild irdischer Wesenheiten, als Mittler zwischen Gott und Mensch. In die hier skizzierte religionsgeschichtliche Entwicklung aber gehört beides hinein, die Vorstellung des Paulus wie die Lehre der Kolosser. Auf welche Weise Paulus zu diesen christologischen Gedanken gekommen ist, können wir nicht sagen; wahrscheinlich hat bereits der Jude Paulus diesem Christusglauben verwandte Vorstellungen als Messiasglauben gehabt s. Exkurs zu 1<sup>14</sup>. Wer Col für unecht oder interpoliert hält, hört hier einen Paulusschüler reden; ein religionsgeschichtlicher Nachweis für die Unechtheit läßt sich aber aus Col 1 schwerlich erbringen angesichts der Stellen Rom 11<sup>36</sup> I Cor 8<sup>6</sup>, deren Ausdrucksweise auf die gleiche Umwelt weist wie unsere Stelle. — Vgl. zum Ganzen Reitzenstein Poinmandres 39 ff. und die im Exkurs nach 1<sup>14</sup> genannte Literatur.

18 er ist vor allem und alles besteht in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes der Gemeinde, (denn) er ist der Anfänger, Erstgeborener unter den 19 Toten, auf daß er bei allem der Erste würde, denn die (Gottes)fülle be-

18 Der zweite Teil des Exkurses (Punkt nach συνέστηκεν!) hat einen überschießenden Anfangssatz, dem im ersten Teil kein Glied entspricht. Es wird gleich betont, um welche Stellung Christi es sich nun handelt: um sein Verhältnis nicht mehr zur *κτίσις*, sondern zur *καινῇ κτίσις*, der neuen Menschheit, wie sie mit Christus ihren Anfang genommen und in der Gemeinde ihren Organismus gefunden hat. *ἐκκλησία* s. zu I Cor 11; *τῆς ἐκκλησίας* ist unterscheidender Gen. epexegeticus oder Apposition. Zu dem Bilde vom Leib und seiner den bloß bildlichen Gebrauch verlassenden Anwendung auf die Gemeinde s. zu I Cor 12 12. Das Stichwort unseres Abschnitts lautet: Erstgeborener unter den Toten, denn mit der Auferstehung Christi begann die neue Menschheit; allen anderen, die den Tod erlitten haben oder noch erleiden werden, hat er damit das Leben — zwar nicht geschenkt, aber verbürgt. Danach ist *ἀρχή* zu erklären, das an und für sich kosmologischen Sinn haben kann (vgl. die Mithrasliturgie ed. Dieterich p. 2 und weitere Belege bei Lightfoot); hier steht das Wort in der Bedeutung von *ἀπαρχή* I Cor 15 20. 23 und *ἀρχηγός τῆς ζωῆς* Act 3 15, *πρῶτος* Act 26 23. Ebenso ist nun *πρωτεύων* zu verstehen; es wird *ἐν πᾶσιν* hinzugefügt, nicht *ἐν τούτῳ* — das ist wahrscheinlich ein Wink für die Kolosser, die zwar an den Heilmittler glauben, ihm aber die Ehre des Schöpfungsmittlers nicht zugestehen wollen. *πρωτεύειν* im N. T. nur hier; in LXX Esth 5 11 II Macc 6 18 13 15 vgl. Plutarch Moralia p. 9 B *σπεύδοντας τοὺς παῖδας ἐν πᾶσι τάχιον πρωτεύειν*, Jamblich Vita Pyth. 8 § 43 p. 30 Nauck *τῶν ἐν ἑκάστῳ τῷ γένει πεπρωτευότων*. Die Stellung Christi als Haupt der Gemeinde hängt mit der Auferstehung zusammen. 19 hat die Aufgabe, die These von 1 11 (*Χριστός = κεφαλὴ τοῦ σώμ. = πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρ.*) zu begründen. Jede Auslegung, die 1 18—20 nicht einheitlich faßt, sondern verschiedene Beziehungen der Würde Christi herausliest, wird der klaren Disposition des christologischen Abschnitts nicht gerecht s. Exkurs nach 1 14. Als Subjekt des *ὅτι*-Satzes kann man *ὁ θεός* annehmen; dann ist *πάν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι* Acc. c. Inf. (Klöpffer, Haupt), aber die genannte Ergänzung macht Schwierigkeiten; so faßt man wohl besser *πάν τὸ πλήρωμα* als Subjekt auf (von Soden, Ewald); das Part. masc. *εἰρηνοποιήσας* ist dann ad sensum konstruiert. In jedem Fall ergibt sich der Sinn, daß das ganze Pleroma in Christus Wohnung genommen hat. Zu *πλήρωμα* s. Lightfoots Exkurs; die Bedeutung des Wortes ist in Col nicht entwickelt, sondern vorausgesetzt; aus diesem Umstand und aus der Verwendung von *πεπληρωμένος* 2 10 dürfen wir wohl schließen, daß *πλήρωμα* ein Terminus der kolossischen Synkretisten ist — nur wenden sie ihn, wie aus dem antithetisch gemeinten Satz 2 9 hervorgeht, nicht auf Christus an, sondern auf die *στοιχεῖα*. In der hellenistischen Theologie wird *πλήρωμα* von Gott gebraucht, der *ἐν* und *πάν* ist s. Poimandres 12 15 Parthey *ὁ δὲ σύμπας κόσμος οὗτος, ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκὼν, καὶ ἡνωμένος ἑκείνῳ, καὶ συσσωζὼν τὴν τάξιν καὶ βούλησιν τοῦ πατρὸς, πλήρωμά ἐστι τῆς ζωῆς* s. auch Poir. 16 3 b. Reitzenstein Poimandres 349 *τῶν πάντων γὰρ τὸ πλήρωμα ἐν ἐστὶ καὶ ἐν ἐνί* und Reitzenstein Poimandres 25 Anm. 1. Daraus ist die bekannte Terminologie der entwickelten Gnosis entstanden, in der *πλήρωμα* die Gesamtheit der göttlichen Emanationen zu bezeichnen pflegt. Die moderne Fragestellung, ob *πλήρωμα* in Col passivisch oder aktivisch gebraucht sei, ist bei diesem technisch gebrauchten Ausdruck nicht von Belang; die Antike benutzt offenbar gerade den Doppelsinn des Wortes vgl. zu 2 10 und

schloß in ihm Wohnung zu nehmen und durch ihn alles unter seiner Herrschaft zu versöhnen nach der Friedensstiftung durch sein Kreuzes-

Eph 1 23. Auf die Frage, wann dieses Pleroma in Christus Wohnung nahm, läßt die Disposition des Abschnitts (s. Exkurs nach 1 14) nur eine Antwort zu: es handelt sich um den πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν — also bezieht sich v. 19 auf den Erhöhten. Gegen die Annahme, es sei ein übergeschichtlicher oder ein mit der Menschwerdung zusammenfallender Vorgang gemeint, spricht also der Kontext — übrigens auch die paulinische Christologie vgl. den folgenden Exkurs. 20 ἀποκαταλλάσσειν, nur in christlicher Literatur belegt, wird 1 22 zweifellos = καταλλάσσειν Rom 5 10 II Cor 5 18 ff. gebraucht. Hier bezieht es sich aber auf das Werk des Erhöhten an der ganzen Welt mit Einschluß der Geistermächte; zu ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν τοῖς οὐρανοῖς s. die Erklärung von Phil 2 10. Der dort geschilderte Zustand — Verehrung des κύριος durch das All — ist das Resultat dieses ἀποκαταλλάσσειν; das Wort bezeichnet also die Unterordnung des Alls unter Christus. Die befremdliche Wahl des Ausdrucks ist doch nicht unerklärbar: Paulus lag offenbar an der Parallelisierung dieses Werkes Christi mit dem 1 22 geschilderten. εἰρηνοποιήσας würde man auf die Versöhnung der Menschen mit Gott deuten, wenn nicht der Kontext auf etwas anderes wiese: vom Versöhnungswerk an den Menschen ist erst 1 22 die Rede, hier handelt es sich um die Unterwerfung des Alls; da nun nach 2 20 die Befolgung der δόγματα ein Ausfluß der στοιχεῖα-Verehrung ist, andererseits nach 2 14 für den Christen die Geltung der δόγματα mit dem Kreuzestode Jesu aufgehört hat, so sind die Forderungen jener kosmischen Gläubiger des Menschen seitdem befriedigt; es ist „Frieden gestiftet“. Von solch einem kosmischen Frieden ist die Rede Berakthoth 16 b (Bab. Talmud I 60 Goldschmidt): *R. Saphra pflegte nach seinem Gebet Folgendes zu sagen: Es möge dein Wille sein, o Herr unser Gott, daß du Frieden stiftest in der oberen und in der unteren Familie und unter den Schülern, die sich mit deiner Gesetzeslehre befassen.* Die Einigkeit unter den Aeonen, der Zustand, in den sie durch den Logos versetzt sind, wird Od. Sal. 12 9 f. geschildert vgl. dazu Greßmann in Die Christliche Welt 1911, 650 ff. Die Botschaft vom Frieden im Kosmos kommt einer oft ausgesprochenen Sehnsucht des Hellenismus entgegen s. Wendland Hellenist.-röm. Kultur 171 ff. Jene Botschaft verhieß Befreiung von dem Fluch, στρατιώται τῆς εἰμαρμένης (Catal. cod. astrol. V 2 Kroll 30 10) sein zu müssen und gab Antwort auf den Ruf, mit dem der von Hippolyt benutzte Theologe den Attis-Namen Papas deutet (s. die Rekonstruktion bei Reitzenstein Pimandres S. 93 § 21): τὸ γὰρ ὄνομα, φησί, τοῦ Πάπα (φωνή) πάντων ὁμοῦ ἐστὶ τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων λεγόντων 'παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου' (charakteristisch Weise fügt der christliche Bearbeiter Eph 2 17 gnostisch gewendet hinzu s. z. St.).

Die Darstellung vom HEILSWERK CHRISTI 1 18—20. Die in 1 18 genannte Würde Christi wird in 1 19 von der Erhöhung hergeleitet. Es ist derselbe Vorgang gemeint, den Phil 2 9 beschreibt und Rom 1 4 τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει erwähnt s. zu den Stellen. Die Erhöhung war vorbereitet durch den Kreuzestod s. zu 1 20; sie begann mit der Auferstehung und endete mit der Unterwerfung des Alls, d. h. seiner Repräsentanten, der στοιχεῖα. Mutatis mutandis können wir ἀποκαταλλάσσειν 1 20 (s. auch 2 15!) mit Ascensio Jes. 11 23 illustrieren (übers. v. Flemming bei Hennecke Neutest. Apokryphen): *und ich sah ihn und er war im Firmament . . . , und alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn und beteten ihn an.* (Die Fortsetzung wiederholt die Schilderung für die übrigen sechs Himmelsräume.) Dieser Glaube an die Erhöhung bietet gerade dem Hellenismus sehr viel; denn eine Erlösung,



- 21 blut — Irdisches wie Himmlisches durch ihn! Auch euch, die ihr einst entfremdete und feindliche Sinnesart bezeugt an (euren) schlechten  
 22 Werken — nun hat er euch versöhnt durch den Tod, (geschehen) an seinem Fleischesleib, euch darzustellen heilig, fehlerlos und untadelig vor ihm, wenn ihr beharrt beim Glauben, auf festem Grund und ohne zu weichen von der Hoffnung des Evangeliums, das ihr angenommen, wie es aller Kreatur unter dem Himmel gepredigt ist — sein Diener bin ich Paulus geworden.
- 24 So habe ich denn Freude an den Leiden, die ich für euch trage, und (wenn ich) durch meine leiblichen Nöte immer enger mit Christus

die nur Sündenvergebung schaffte, mußte ihn eine halbe Sache dünken: es blieb ja die Macht der kosmischen Zwingherren des Menschen ungebrochen, es blieb der Druck der εἰμαρμένη, es blieb die Gewalt der στοιχεῖα. Die Gewißheit einer nur halben Erlösung aber hat man offenbar in Kolossä aus dem Evangelium des Epaphras gewonnen; so konnte der Glaube an die Elemente sich neben dem Christusglauben behaupten. Paulus bezeugt darum, daß sein Christentum auch Befreiung von den kosmischen Gewalten in sich schließt, denn Christus hat sie sich unterworfen und der Christ darf bekennen, wie es später Tatian oratio ad Graecos 9 p. 107 Schwartz formuliert: ἡμεῖς δὲ καὶ εἰμαρμένῃς ἐσμὲν ἀνώτεροι καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν καὶ οὐ καθ' εἰμαρμένην ἀγόμενοι τοὺς ταύτης νομοθέτας παρητήμεθα.

21 f. Die folgenden drei Verse kehren von dem christologischen Thema des Exkurses zurück zur Erinnerung an die Bekehrung der Leser. Weil ein neuer Gedanke beginnt, kann 1 21 nicht an das Vorhergehende angeschlossen werden. Dann liegt, wenn wir die bestbezeugte Lesart SACKLP ἀποκατήλλαξεν annehmen, eine Störung des Satzgefüges vor; bei Lesart ἀποκατηλλάγητε ist die Anakoluthe noch größer. ἀποκαταλλάγντες D\*G ist jedenfalls Emendation der zu zweit genannten Textform. Zum Partizipium mit εἶναι s. Moulton Einl. i. d. Sprache des N. T. 357 ff. Zu ἐχθρός s. den Ausdruck (τοῖς) θεοῖς ἐχθρός in der Philosophie als analoge (nicht etwa den Gebrauch bei Paulus beeinflussende) Erscheinung Plato republ. I 3 52 B Epiktet III 22 91. διάνοια steht hier in neutralem Sinn s. Epiktet III 22 20 νῦν ἐμοὶ ὅλη ἐστὶν ἡ ἐμὴ διάνοια, ὡς τῷ τέκτονι τὰ ξύλα, ὡς τῷ σκυτεὶ τὰ δέρματα, anders Eph 2 3. 22 ἐν ist wegen der Konkurrenz von διὰ vielleicht nicht instrumental zu fassen, sondern als Bezeichnung für den Ort des Todes und damit auch der Versöhnung. Vielleicht soll die Wendung mit ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς 1 21 rhetorisch korrespondieren. 23 Zur Verbindung von Kolossermission und Weltmission s. 1 4; πᾶσα κτίσις ist rhetorische Uebertreibung s. zu I Thess 1 8. Mit den letzten Worten des Verses will Paulus offenbar auf seine eigene Person kommen; er bringt nämlich nun in 24—III 5 immer noch nicht sein Anliegen vor s. zu 1 12 sondern sucht erst eine engere Verbindung mit den ihm unbekannten Lesern herzustellen. In einer ähnlichen Situation können wir ihn nur noch den Römern gegenüber beobachten; auch Rom läßt in 1 8—15 (14!) 15 14 ff. und 16 deutlich das Bestreben erkennen, die Beziehungen zwischen dem Apostel und der ihm unbekannten Gemeinde möglichst herzlich zu gestalten. In Col haben besonders die Sätze 1 24. 28 2 1. 5 diese Aufgabe. Der Ton in 24 liegt also auf χαίρω und ὑπὲρ ὑμῶν im ersten, auf ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ im zweiten Satz. Die Vorstellung vom Christusleiden wird bei dieser Gelegenheit nicht entwickelt, sondern vorausgesetzt.

verwachse, (so kommt das) seinem Leib, der Gemeinde, zugut. Deren <sup>25</sup>  
Diener bin ich geworden nach dem mir verliehenen göttlichen Amt,

CHRISTUSLEIDEN. Die Grundvoraussetzung der paulinischen Christusfrömmigkeit ist das Bewußtsein, mit Christus mystisch verbunden zu sein — und zwar seit dem Erlebnis von Damaskus Gal 1 16 2 20 Phil 3 9. So ist ihm der Christusgläubige eine *καὶνὴ κτίσις*, denn er lebt nur ἐν Χριστῷ II Cor 5 17. Was er glaubt, liebt und hofft I Thess 1 3, was er ersehnt Phil 1 8, was er in sich trägt, sowohl an demütiger Gesinnung gegen den Nächsten Phil 2 5, wie an heroischer Kraft Phil 4 13 II Cor 12 9, das ist durch diese Einheit mit Christus bedingt. (Vgl. zu d. St.) Diesem sein ganzes Leben tragenden Bewußtsein verleiht Paulus bei besonderen Gelegenheiten auch besonderen, für den jeweiligen Fall zugespitzten Ausdruck; es ergeben sich daher verschiedene Gedankenreihen, die wir nicht in ein System einordnen dürfen, sondern aus der Stimmung des Moments zu verstehen haben. a) Leiden (Sterben) und Auferstehen Christi erlebt der Gläubige auch; das Leiden oder die Kreuzigung in der Weltentsagung Gal 6 14, das Begrabenwerden in der Taufe Rom 6 4 Col 2 12, die Auferstehung in der sittlichen Erneuerung Rom 6 4 8 10, in der Befreiung von allem Druck Col 2 12. 20, im Triumph seiner inneren Kraft nach vorausgegangener Schwachheit II Cor 13 4 oder in der endlichen Verherrlichung Phil 3 10 Rom 8 17 (in Rom 8 also zwei verschiedene Anwendungen des Gedankens!). — b) Auch ohne der Auferstehung zu gedenken, verwertet Paulus den Gedanken des Christusleidens: wer ἐν Χριστῷ ist, muß leiden! II Cor 1 5 4 10 Gal 6 12 I Thess 3 3 (s. zu d. St.). — c) Die mystische Gedankenreihe erscheint eschatologisch bedingt; Motto: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον (erg. αὐτόν!), διόκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω Phil 3 12. Paulus hofft Christus allmählich immer ähnlicher zu werden. Dieser Gedanke wird mit a) verbunden: ‚ich nähere mich allmählich immer mehr der δόξα Χριστοῦ‘ II Cor 3 18, ‚der δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ‘ Phil 3 10. Mit b) verbunden lautet der Gedanke ‚ich werde durch Leiden Christus immer ähnlicher‘ — auch das ist Phil 3 10 in κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ angedeutet; und dasselbe meint Paulus wohl hier, wenn er von ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ spricht; es fehlt noch etwas bis zur völligen Identität des leidenden Paulus und des leidenden Christus. Durch Trübsal aber kommt der Christ dem ersehnten Ziele näher: das ist hier der Sinn von ἀνταναπληροῦν. Daß alle hier skizzierten Vorstellungen mannigfache Berührungen mit Gedanken der Mysterienreligionen aufweisen, ist im Exkurs zu Rom 6 4 und in den Bemerkungen zu Gal 6 17 Phil 3 8 belegt. Daß Paulus dem übernommenen Gedanken eine ganz neue Kraft gegeben hat, indem er das Sittliche an die Stelle des Magischen setzte, sieht jeder, der nicht nur für Analogien, sondern auch für Abstände Sinn hat. — Eine ausführliche Untersuchung des Problems fehlt noch; Steubing *Der paulinische Begriff „Christusleiden“* (Heidelb. Diss., Darmst. 1905) bietet gute Ansätze dazu, aber ohne religionsgeschichtliche Orientierung.

σάρξ hier = σῶμα s. Exkurs zu Rom 8 11. Paulus bildet ein Wort-, oder besser Gedankenspiel, indem er statt ἐν τῷ σώματί μου ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας schreibt ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστίν κτλ. Das Christusleiden seines „Fleisches“ kommt dem Christusleib zu gut und gehört darum zur διακονία, von der 25 die Rede ist. οἰκονομία hat in der Koine eine umfassende Bedeutung. Hier kommt in Betracht 1. ‚Plan Gottes‘ im Hinblick auf μυστήριον s. zu Eph 3 9. 2. ‚göttliches Amt‘. δοθεῖσα entscheidet für die zweite Bedeutung; πληρῶσαι τὸν λόγον s. Rom 15 19 heißt dann: das Amt der Verkündigung ausrichten vgl. P. Lond. III p. 125 24 ff. (= Deißmann *Licht v. Osten* 2 201 f.) ἵνα[α] . . . τὴν συνήθη [οἰ]κονομίαν τῇ[ς ἀπο]-γραφῇ πληρώσωσιν. Ob εἰς ὑμᾶς zum Vorhergehenden oder zum Folgenden gehört, ist nicht auszumachen. 26 27 wird exkursartig diejenige Seite am

26 bei euch das Gotteswort zu verkünden, das Geheimnis, verborgen vor  
 Aeonen und Generationen — nun aber ward es seinen Heiligen offen-  
 27 bar; ihnen wollte Gott kundtun, wie unermesslich die Herrlichkeit dieses  
 Geheimnisses bei den Heiden sei: Christus in euch, die Hoffnung auf  
 28 Herrlichkeit. Ihn verkünden wir durch Ermahnung und Lehre an  
 alle Menschen in aller Weisheit, auf daß wir alle vor ihn bringen als  
 29 Vollkommene in Christus. Dazu mühe ich mich bei meiner Arbeit mit  
 2 seiner Kraft, die in mir gewaltige Kräfte erregt. Ich möchte nämlich,  
 daß ihr wißt, wie ich mich mühe für euch und für die Laodicener und

λόγος d. h. am Evangelium beschrieben, auf die es Paulus in dieser Situation besonders ankommt: das *μυστήριον*, dessen Beschreibung mit I Cor 2 6—16 charakteristischer Weise übereinstimmt. Vgl. Col 1 26 mit I Cor 2 7 f. 10, Col 1 27 mit I Cor 2 7. 9 Col 2 2 f. mit I Cor 2 7. Da es sich bei *μυστήριον* um den Inhalt des Evangeliums handelt, sofern er den Lesern *ἐλπίς τῆς δόξης* gibt, so kann nicht die Tatsache der Heidenpredigt gemeint sein (gegen von Soden). Vor der naheliegenden Methode, nach Eph 3 5 ff. zu erklären, kann nicht genug gewarnt werden, denn Interessen und Tenor der beiden Briefe sind verschiedenartig — um von der Autorfrage ganz abzusehen. Das *μυστήριον* ist vielmehr nach I Cor 2 6 s. Exkurs z. St. ein christologisches: Christi, des menschgewordenen Gottessohnes Herrlichkeit — wie sie auch Phil 2 9 ff. dargestellt wird — ist es, die den Gläubigen „Hoffnung auf Herrlichkeit“ verleiht. Dies Geheimnis war verborgen *ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*; damit sind vor allem die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* I Cor 2 7 f. gemeint. Zur Betonung der Hoffnung vgl. 1 5 1 12 1 23 3 4 3 24. *Χριστός ἐν ὑμῖν* kann in diesem Zusammenhang *μυστήριον ἐν τοῖς ἔθνεσιν* aufnehmen: ‚der unter euch gepredigte Christus‘. Oder aber man deutet *ἐν ὑμῖν* nicht nach *τοῖς ἔθνεσιν*: Christus in euch (Gal 4 19 II Cor 13 5 Rom 8 10) gibt euch die Anwartschaft auf Herrlichkeit; wenn ihr mit ihm verbunden seid, zieht er euch nach sich s. Exkurs zu 1 24. Wegen der Nachbarschaft der mystischen Gedanken 1 24 ist diese Erklärung wohl zu bevorzugen. ὅς ist von *Χριστός* attrahiert und gegen die leichtere Lesart *ὃ* beizubehalten. 28 kehrt wieder zum Thema von 1 24 f. zurück: Paulus und die Leser. Aus dem Wortspiel mit *πᾶς* soll man heraushören: auch die dem Autor unbekannten Kolosser sollen im Evangelium volle Erlösung finden. *τέλειος*: ob das Wort hier *cum grano salis* zu verstehen ist s. zu I Cor 2 6, ist schwer auszumachen; Paulus sagt ja nichts über die Erreichbarkeit des Ziels. *τέλειος ἄνθρωπος* heißt der Geistgetaufte in der Mysteriensprache s. Reitzenstein *Hellenistische Mysterienreligionen* 165, wo *Poimandres* 44 zitiert wird *ὅσοι μὲν οὖν . . . ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειαι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοὺν δεξάμενοι*. Auch nach *Jamblich. de myst.* 3 7 p. 114 *Parthey* wird *τέλειος* erst, wer weiß *τίς ὁ ἐνθουσιασμός ἐστι καὶ ὅπως γίνεται*. Einfluß dieser Terminologie ist wohl auch bei *Philo* anzunehmen s. *de somniis* II 234 p. 689 M. *τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωυσῆς, ἀλλ', ὡς ἔφην, μεθόριον τῆς ἀγενήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως*. Angesichts dieser Parallelen erscheint es nicht ausgeschlossen, daß der Begriff *τέλειος* eine Rolle bei den kolossischen Synkretisten gespielt hat. 29 *ἀγωνιζόμενος* wird 2 1 mit *ἀγών* wieder aufgenommen, ist also ebenso zu deuten und nicht auf Kampf, sondern auf Anstrengung zu beziehen s. zu I Thess 2 2. ■■ 1 Die Gemeinden des Lykustales werden hier zusammen genannt; beide Gemeinden stehen in Verbindung



(überhaupt) alle, die mich persönlich nicht kennen. Sie sollen innerlich<sup>2</sup> durch Belehrung in Liebe ermahnt werden zum vollen reichen Verständnis, zur Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses — Christus (ist sein Name) — in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis<sup>3</sup> verborgen liegen. Ich sage das, damit euch niemand mit schönen<sup>4</sup> Vorspiegelungen täusche. Denn wenn ich auch äußerlich fern bin, so<sup>5</sup> bin ich doch im Geist bei euch und sehe mit Freuden, wie gut und sicher es um euren Glauben an Christus steht.

Da ihr nun den Herrn Jesus Christus angenommen habt, so führt<sup>6</sup> euren Wandel auch in ihm, gewurzelt und erbaut in ihm, fest am<sup>7</sup> Glauben hängend, wie ihr unterwiesen seid, reich an Dank! Gebt acht,<sup>8</sup> daß euch nicht jemand mit der Philosophie und mit leerem Trug für Menschenüberlieferung gewinne, — für die Weltelemente, wider Christus,

mit einander s. 4<sup>16</sup>; sie sind beide nicht von Paulus gegründet, erhalten aber nach 4<sup>16</sup> etwa zu gleicher Zeit je einen Brief von ihm. Die Formel  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$  ( $\gamma\acute{\alpha}\rho$ )  $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$   $\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  s. I Cor 11<sup>3</sup> ist eine schematische Briefformel genau wie die uns zufällig in den Papyri sehr häufig begegnende Formel  $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$   $\sigma\epsilon$   $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ . Zu  $\acute{\epsilon}\rho\alpha\kappa\alpha\nu$  s. Moulton Einl. i. d. Sprache des N. T. 77 Radermacher Gramm. 78. **2** Der Zweck der Arbeit des Apostels ist die  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  der Gemeinden, das Ziel dieser Ermahnung die  $\pi\lambda\eta\rho\omicron\phi\omicron\rho\iota\alpha$   $\tau\eta\varsigma$   $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , die Erkenntnis des 1<sup>26</sup> f. geschilderten Geheimnisses. Bleibt man im Geleise dieses der Absicht von 1<sup>21</sup>—2<sup>5</sup> wohl entsprechenden Gedankengangs, so wird man  $\sigma\upsilon\nu\beta\epsilon\iota\beta\alpha\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$  trotz  $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  nicht ‚zusammengeschlossen‘ übersetzen, sondern ‚belehrt‘ s. Act 9<sup>22</sup> LXX Philo Quis rer. div. her. 25 p. 476 M.  $\sigma\upsilon$   $\tau\acute{\alpha}$   $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\epsilon}\alpha$   $\sigma\upsilon\nu\epsilon\beta\iota\beta\alpha\sigma\alpha\varsigma$   $\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu$  mit Beziehung auf Ex 4<sup>12</sup>.  $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  würde dann eine Milderung des  $\sigma\upsilon\nu\beta\epsilon\iota\beta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  bedeuten: nicht Lehrsätze, sondern freundschaftliche Ermahnung vgl. die ähnlich vorsichtige Haltung des Paulus einer unbekannten Gemeinde gegenüber Rom 15<sup>15</sup>. **3**  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$   $\omicron\iota$   $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\omicron\iota$  s. zu  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  1<sup>28</sup>; **4** zeigt ja deutlich, daß Paulus bei den vorhergehenden Worten an die  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ -Verehrer gedacht hat.  $\pi\alpha\rho\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\iota\theta\alpha\nu\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\acute{\alpha}$  ist fast als ein Ausdruck zu betrachten; dann hat  $\pi\iota\theta\alpha\nu\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\acute{\alpha}$  natürlich einen schlimmen Sinn, der für den Wortstamm auch sonst bezeugt ist s. Philo de migr. Abr. 76 p. 448 M.  $\alpha\iota$   $\mu\upsilon\theta\iota\kappa\alpha\iota$   $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$   $\pi\rho\delta$   $\tau\eta\varsigma$   $\tau\omega\nu$   $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\nu$   $\acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$   $\tau\epsilon\tau\iota\mu\eta\nu\tau\alpha\iota$ ; Epiktet nennt  $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$  alle in dem täuschenden Schein der Dinge oder Reden liegenden Anreize zu falschen Vorstellungen und Urteilen s. Bonhöffer Epiktet u. d. Neue Test. 242. **5**  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  dient der Anknüpfung, nicht der Begründung von 2<sup>4</sup>; andernfalls käme man auf den Gedanken, Paulus müßte sich gegen den Vorwurf verteidigen, daß er nicht genug für die Leser Sorge (so Hofmann, Ewald).  $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  und  $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$  s. I Macc 9<sup>14</sup> können militärische Bilder sein (Lightfoot) s. Cat. Cramer VI 318,  $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$   $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ ,  $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$   $\tau\omicron\upsilon\delta$   $\sigma\tau\rho\alpha\tau\iota\omega\tau\alpha\varsigma$   $\epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\chi\omega\varsigma$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$ ,  $\tau\omicron\nu$   $\sigma\tau\epsilon\rho\rho\acute{\omicron}\nu$   $\omicron\upsilon\kappa$   $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$   $\omicron\upsilon$   $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$   $\delta\iota\alpha\sigma\alpha\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ . Allein auch die allgemeine, nicht technische Bedeutung ist möglich. **6** Nun endlich kommt Paulus auf den Gegenstand des Briefes. **7**  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\kappa\epsilon\delta\omicron\mu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$  hier in abgeblaßter Bildbedeutung s. die Parallelisierung mit  $\acute{\epsilon}\rho\tau\iota\zeta\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ . Das Dankgebet als Frucht des guten Glaubensstandes s. zu 1<sup>12</sup> und zu I Thess 3<sup>9</sup>. **8** Zur Konstruktion ( $\mu\acute{\iota}$  mit Futurum) s. Radermacher Gramm. 141.  $\sigma\upsilon\lambda\alpha\gamma\omega\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$  nur hier im N. T. = ‚als Beute wegführen‘ s. Heliodor 10, 35 p. 307 Bekker  $\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$   $\acute{\omicron}$   $\tau\eta\nu$   $\acute{\epsilon}\mu\eta\nu$   $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$   $\sigma\upsilon\lambda\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\sigma\alpha\varsigma$ . Die Bedeutung ‚berauben‘ wäre hier matt. Hier endlich werden die Gegner charakterisiert. Es ist bemerkenswert, daß

φιλοσοφία im N. T. nur hier vorkommt und zwar sensu malo, parallel mit ἀπάτη; ob geradezu mit ἀ. identisch, ist fraglich, trotzdem der Artikel nur einmal steht s. Pfister Philologus 69, 414 und Anm. 20. Sensu malo ist natürlich auch παράδοσις τῶν ἀνθρώπων gemeint; der Ausdruck soll zur formalen Charakteristik der „Philosophie“ dienen; ἀνθρωπος hat hier denselben geringschätzigen Ton wie Gal 1.11 f. Das Wesen der bekämpften Lehre wird erst charakterisiert durch κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Die Kritik des Paulus geht also dahin, daß Christus in jener „Philosophie“ von den „Weltelementen“ verdrängt sei. Diese Gegenüberstellung führt mit Notwendigkeit auf eine persönliche Fassung von τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ. I. Bedeutung: στ. von στοιχος ‚Reihe‘ heißt ‚Reihenglied‘ (vereinzelte auch selbst ‚Reihe“, „Linie“, z. B. von der Schattenlänge der Sonnenuhr Aristoph. Eccles. 651 f.). So bezeichnet man die Buchstaben, die γράμματα, soweit sie im Alphabet stehen (vgl. Schol. z. Dionys. Thrax, Anecd. ed. Bekker II 793 f. καὶ διὰ τοῦτο λέγει: αὐτὰ (scil. τὰ γράμματα) εἶναι στοιχεῖα διὰ τὸ ἔχειν αὐτὰ τάξιν πρὸς ἄλληλα\* τότε γὰρ καὶ στοιχεῖά ἐστιν. ὅταν δὲ μὴ κατὰ τάξιν γράφονται, γράμματα λέγονται, οὐκέτι στοιχεῖα. Und metonymisch verwendet man diese Benennung des A-B-C's wie im Deutschen zur Bezeichnung der „elementarsten“ Kenntnisse. Xenophon Comment. II 11 βούλει σκοπῶμεν, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῆς τροφῆς ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων, vgl. auch Hebr 5.12 und wohl auch Plato Legg. VII 790 C οἷον στοιχεῖον ἐπ' ἀμφοτέρω σώματός τε καὶ ψυχῆς. Von Platos Theätet (39 p. 201 E στοιχεῖα ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τὰλλα, doppelsinnig! στ. steht für die Wahrnehmungen, die unsere Vorstellungen, und für die physikalischen Elemente, die unsere Leiblichkeit bilden) und Sophistes (37 p. 252 B) an beginnt nun die technische Verwendung des Wortes στ. in der philosophischen Sprache = ‚Grundstoff‘. Vgl. LXX Sap 7.17.19.18 IV Macc 12.13. Die Geschichte der Nüancierungen von στ. innerhalb der Philosophie siehe bei Diels Elementum 23 ff. Der hellenistische Synkretismus, dem philosophische Gedanken in mythologischem Gewande neu erstanden (vgl. dazu Reitzenstein Paimandres 52 A. 3), mußte das philosophische στοιχεῖον mythologisch fassen, denn die ‚Elemente‘ waren ihm durch Geister repräsentiert. So darf es uns nicht wunder nehmen, wenn wir (wo zuerst?) als vierte Bedeutung von στ. ‚Geist‘ finden. Vgl. den Uebergang zu dieser Bedeutung in den orphischen Hymnen ed. Abel 54 ὕψιφανῆς Αἰθέρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον, 664 („Ψφαίστ“) ἐργαστήρ, κόσμοιο μέρος, στοιχεῖον ἀμειψές. Die sog. κόρη κόσμου b. Stobaeus Ecl. I 41 s. 44 p. 295 ff. Meineke erzählt von den Bitten der στοιχεῖα an den Schöpfer. Einen sehr deutlichen Beleg finden wir im Testamentum Salomonis (Fleck Wissensch. Reise durch d. südl. Dtschld., It., Siz. u. Frkr. II. Bd. 3. Abt. S. 120 u. 129), wo sieben Geister zu Salomo kommen und sagen: ἡμεῖς ἐσμὲν ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν στοιχείων τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους (es sind ἀπάτη ἐρις κλῶθοδ ὅ ἐστι μάχη, ζῶλη (?) δύναμις, πλάνη, κακίστη) . . . καὶ τὰ ἄστρα ἡμῶν ἐν οὐρανῷ εἰσιν . . . καὶ ὡς θεὰς καλούμεθα. Unter Führung des δεκανός τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου kommen ein andermal τὰ τριάκοντα ἐξ στοιχείων, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦτου zu Salomo. Es kann nicht wunder nehmen, wenn στοιχεῖα sowohl die Gestirne im Pariser Zauberpap. 1303, als die empedokleischen Elemente (laut Dio v. Prusa, Or. borysth. 36.39 ff. nach zoroastrischer Lehre das Gespann des Zeus) heißen. Denn diese wie jene haben ihren Gott oder ihren Geist. Deutlich wird das an zwei Stellen des Alexanderromans (Ps.-Kallisthenes ed. Müller im Anhang der Didotschen Arrianausgabe I 1<sup>b</sup> S. 1 u. S. 11 f.; Meusel Jahrb. f. Philol. Supplement V 706. 713). Dort heißt es von dem ägyptischen König Nektanebos: τὰ γὰρ κοσμικὰ στοιχεῖα λόγῳ πάντα αὐτῷ ὑπετάσσοντο — diese στοιχεῖα werden nachher als αἰερίαι, χθόνιοι oder καταχθόνιοι δαίμονες oder θεοὶ erklärt s. Pfister Philol. 69, 416 f., weiter aber wird von Nektanebos berichtet: καταμετρήσας τοὺς οὐρανίους δρόμους . . . καὶ συγκλονήσας τὰ κοσμικὰ στοιχεῖα τῇ μαγικῇ τέχνῃ χρώμενος . . . κατανοήσας τοὺς οὐρανίους δρόμους τῶν κοσμικῶν στοιχείων — hier sind also wohl Gestirngötter gemeint.

denn in ihm wohnt doch wirklich und völlig alle Fülle der Gottheit<sup>9</sup> und ihr seid dieser Fülle teilhaftig geworden in ihm, dem Haupt aller<sup>10</sup>

Vgl. noch Simplicius in Aristot. de caelo I 3 p. 107<sup>15</sup> ed. Heiberg πρὸς τοὺς στοιχειοκράτορας λέγεται θεοὺς τοὺς τῶν ὄλων στοιχείων ἐπιβεβηκότας. Im Neugriechischen heißen Lokaldämonen στοιχεῖα. Zur Wortgeschichte und Wortbedeutung s. Diels Elementum, Deißmann Art. 'elements' in der Encyclopaedia Biblica, Dibelius Geisterwelt im Glauben des Paulus 227 ff., Pfister Philologus 69, 410 ff., Bonhöffer Epiktet und das Neue Testament 130 ff. — II. Kultus: In der Verehrung dieser Elementargottheiten treffen sich die großen religiösen Strömungen der Zeit: a) Der von den orientalischen Religionen ausgehende Einfluß vgl. Herodot I 131 von den Persern θύουσιν δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. Vgl. Cumont Die orient. Religionen im röm. Heidentum, Deutsche Ausg. v. Gehrich 242 ff. Wendland Hellenist.-röm. Kultur 77 ff. b) Die philosophische Religion. Weil der Mensch aus den Elementen gebildet ist IV Macc 12<sup>13</sup>, hat er die Beziehung zu den Elementen zu pflegen. Die Lehre vom Mikrokosmos und die Forderung des „sonnenhaften Auges“ gehört hierher s. Poseidonius b. Sext. Emp. Math. VII 93 καὶ ὥς τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὀφθαλμοῦ καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὄλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, Manilius IV 906 f. *ad sidera mittit sidereos oculos*, Philo de spec. leg. I 266 p. 252 M. ἐν οὖν τῇ περιρραίνεσθαι πληττομένοις καὶ διεγειρομένοις μόνον οὐκ ἀντικρυς αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, γῇ καὶ ὕδωρ, φωνὴν ἀφιέντα ψηφίν· ἡμεῖς ἐσμεν ἡ τοῦ σώματος ὁμῶν οὐσία, ἡμᾶς ἡ φύσις κερασσάμενη θεῖα τέχνη διέπλασεν εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν, ἐξ ἡμῶν παγέντες, ὅτε ἐγένεσθε, πάλιν εἰς ἡμᾶς ἀναλυθήσεσθε, ἔταν δέη θνήσκειν· οὐδὲν γὰρ εἰς τὸ μὴ ὂν ψθείρεσθαι πέφυκεν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἡ ἀρχή, πρὸς ταῦτα καὶ τὸ τέλος. Auch der Gestirnglaube ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen: wer sich von den Gestirnen abhängig fühlt, betet sie an vgl. Gal 4 10. Die angeführten Belege erklären es, daß Paulus Gal 4 Heiden- und Judenchristen scheinbar auf dieselbe Stufe stellen konnte. — c) Der Engelglaube des Judentums, der sich bisweilen zum Engelkultus steigerte, wie Asc. Jes 7 21 85 Apoc Joh 19 10 22 s. vermuten lassen s. zu Gal 4 s. — Auf dem Boden der Mysterien und des Zaubers sind sich die genannten Strömungen begegnet. Man ruft die Elemente an s. P. Leid. II 28 p. 797 Leemans = Dieterich Papyrus magica VII 5 f. p. 806 ἐπικαλοῦμαι καὶ εὐχομαι τὴν τελετήν, ὧ θεοὶ οὐράνιοι, ὧ θεοὶ ὑπὸ γῆν, ὧ θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει κυκλοῦμενοι, man schwört bei ihnen s. Vettius Valens VII 5 p. 293 Kroll ὀρκίζω σε Ἥλιου καὶ Σελήνης καὶ πάντε Ἀστέρων τοὺς δρόμους Φύσιν τε καὶ Πρόνοϊαν καὶ τὰ τέσσαρα Στοιχεῖα. Sie bilden den Weg, auf dem des Mysten Ruf zu Gott gelangt s. Poimandres 13 20 σὺ εἶ ὁ θεός, ὁ σὺς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου. Vgl. Beilage 3 zu Rom. — Daß auch die kolossische θρησκεία τῶν ἀγγέλων eine synkretistische Religion war, in der sich Tendenzen wie die genannten begegneten, läßt sich wahrscheinlich machen s. Exkurs zu 2 23.

Die Polemik gegen die στοιχεῖα-Verehrer wird erst 2 16 fortgeführt. 9. 10 a „Gottes Pleroma (s. zu 1 19) wohnt in Christus und die Menschen werden ἐν Χριστῷ zu πεπληρωμένοι“ — wir werden aus diesen Thesen die Frömmigkeit der kolossischen „Philosophen“ entwickeln dürfen: das Pleroma kommt in den kosmischen Gewalten zur Erscheinung und nur durch sie wird man πεπληρωμένος. πεπληρ. wird nach Art eines Wortspiels gebraucht s. Poimandres 6 4 ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ τὸ ἀγαθοῦ τοῦ θεοῦ. πεπληρωμένος ist offenbar einer, der Gemeinschaft mit dem Pleroma erlangt hat — d. h. nach der kolossischen Lehre: mit den στοιχεῖα, nach der Lehre des Paulus: mit Christus. Vielleicht liegt ein verwandter Sprachgebrauch Od. Sal. 19 5 zugrunde, wo Greßmann übersetzt: *und die sie nehmen, sind in der Fülle der Rechten*. σωματικῶς Theodoret III p. 34 Schulze οὐ σχετικῶς, s. auch σώμα 2 17; das Pleroma ist wirklich in



- 11 Mächte und Gewalten; in ihm seid ihr auch beschnitten mit einer nicht äußerlichen Beschneidung, der Abtötung des fleischlichen Leibes, 12 der Christus-Beschneidung, und seid mit ihm in der Taufe begraben; in ihm seid ihr auch mit auferweckt durch den Glauben an die Kraft 13 Gottes, der ihn von den Toten erweckte; auch euch, die ihr in den Sünden und der Unbeschnittenheit eures Fleisches tot wart, auch euch hat er zum Leben geführt mit ihm — er, der uns unsere Sünden vergeben 14 hat, der unsern Schuldschein mit seinen uns verklagenden Sätzen aus-

ihm erschienen; 10 b infolgedessen ist er das ‚Haupt‘ jeder kosmischen Gewalt s. Exkurs zu 1 20 und Phil 2 9 ff. Zu κεφαλή s. Exkurs zu 1 17. Vgl. Poimandres 1 31 ἅγιος εἶ, ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος· ἅγιος εἶ, ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων. Eine ganz andere Verwendung von κεφαλή findet sich I Cor 11 3 s. auch Eph 5 22 ff. Der Gedanke ‚ihr habt also in Christus alles, was euch die ‚Philosophen‘ von den στοιχεῖα versprechen‘ wird im Folgenden in drei Einzelausführungen begründet: ‚ihr habt in Christus Beschneidung, Lebenspendung und Befreiung von den δόγματα‘. 11 Die Taufe — s. βάπτισμα 2 12 — ersetzt die Beschneidung; der neue Initiationsritus ist an die Stelle des alten getreten. ἀχειροποίητος ist eine ähnliche Bildung wie ἀχειρόπλαστος ἀχειροῦργητος; es klingt der Gedanke mit an, daß, was nicht mit Händen gemacht ist, eigentlich das Wahre sei vgl. Philos Gegenüberstellung de special. leg. I 66 f. p. 222 M. τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ . . . . τὸ δὲ χειρόκμητον. . . Die Taufe wird als Ablösung der Beschneidung dargestellt, trotzdem die folgenden Ausführungen diesen typologischen Gesichtspunkt nicht weiter betonen; also ist wohl anzunehmen, daß die Kolosser zu einer περιτομή neigen. Dabei kann es sich um die jüdische Beschneidung selbst handeln s. Exkurs zu 2 23 Nr. 4, allenfalls auch um einen Selbstverstümmelungsritus orientalisch-hellenistischer Religionen. Mit ἀπέκδυσις wird eine neue Deutung der Taufe eingeführt vgl. Philo leg. alleg. II 55 p. 76 M. zu Gen. 2 25 ἡ φιλόθεος ψυχὴ ἐκδύσα τὸ σῶμα καὶ τὰ τούτῳ φίλα καὶ μακράν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων πῆξιν καὶ βεβαίωσιν καὶ ἰδρυσιν ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασι λαμβάνει. An unserer Stelle ist mit ἀπέκδυσις der Gedanke der Todestaufe gegeben s. Rom 6 3 f. Warum Paulus diese Deutung hier einführen mag? Entweder bloß einer Gewohnheit folgend oder mit Beziehung zur περιτομή (man beachte, wie der περιτομή-Gedanke in 2 13 abermals auftritt): die alte περιτομή war ein Ritus am σῶμα; mit der neuen Beschneidung ist nicht nur die alte erledigt, sondern auch das σῶμα abgetan. Vgl. Holtzmann Neutest. Theol. I<sup>2</sup> 454. 12 Mit ἐν ᾧ κτλ. zieht Paulus die Folgerung aus dem Gedanken von der Todestaufe s. Exkurs zu Col 1 24 a. Mit 13 aber bringt er eine neue Ausführung, deren Anfang auch formell markiert ist: durch das Eintreten des neuen Subjekts ‚Gott‘. Außerlich knüpft allerdings νεκροὺς an ἐκ νεκρῶν des vorigen Verses, συνεζωοποίησεν an συνηγέρθητε an; sachlich aber findet eine Verschiebung des Bildes statt: in 11 f. stellte die Taufe den Tod (im Sinne der Christumystik) dar; die Weiterführung des Gedankens, die ja verschiedene Deutungen der Auferstehung zuläßt (s. Exkurs zu 1 24 a), führte darauf, das συνεζωοποιεῖσθαι auf die Beseitigung der Schuld zu beziehen; dann sind aber die Leser nicht mehr als συναποθανόντες in der Taufe, sondern als νεκροί in den Sünden vorgestellt, und der bei συνεζωοποίησεν vorausgesetzte Tod ist der vorchristliche Zustand der Leser, hier als ἀκροβυστία bezeichnet — Cat. Cramer VI 321 ἀκροβυστίαν ἐνταῦθα, οὐ τὴν τοῦ σώματος λέγει. Wie die Lebenspendung geschehen ist, sagt χαρισάμενος und 14: Gott hat den Menschen

gestrichen hat — und er hat ihn vernichtet, ihn ans Kreuz geheftet; die Mächte und Gewalten hat er zum Spott gemacht, indem er sie über- 15

die Schuld erlassen. Aus der Beziehung auf diese allgemein-christliche Erfahrung erklärt sich der Uebergang von ὁμᾶς zu ἡμῖν am besten; eine Unterscheidung zwischen Judenchristen und Heidenchristen liegt wohl fern. Die Wendung ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον zieht offenbar ein Bild aus der antiken Kanzlei heran; der Schein, der gegen uns zeugte (χειρόγραφον bezeichnet nicht nur den Schuldschein s. d. Anm. bei Ewald<sup>2</sup> 382), ist ungiltig gemacht. Einen technischen Annullierungsbrauch vermutet Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 250 auch bei προσηλοῦν τῷ σταυρῷ (der Brauch des Durchlöcherns mit einem Nagel genügt nicht als Analogie, ist übrigens nicht als Annullierungssitte belegt); allein 1) schon mit dem vorhergehenden Ausdruck ἦρχεν ἐκ τοῦ μέσου ist die Sprache des Schuldrechts verlassen, 2) ist das Urchristentum außerordentlich produktiv an Bildern, wenn es darauf ankommt, das erfahrene Heil mit der Heilsgeschichte in Beziehung zu setzen; ganz besonders gilt das von der Kreuzigung vgl. I Petr 2<sup>24</sup> Ign. Eph 9<sup>1</sup> διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Trall 11<sup>2</sup> κλάδοι σταυροῦ vgl. auch Barn 9<sup>3</sup> 12<sup>1</sup>. So konnte hier die Tatsache, daß der τίτλος mit der Schuld bisweilen an das Kreuz geheftet wurde — der Brauch war Paulus wohl auch ohne Kenntnis von Mc 15<sup>26</sup> geläufig — den Gedanken produzieren: Gott hat die Schrift, die unsere Schuld enthielt, ans Kreuz geheftet, sie „gekreuzigt“ d. h. vernichtet. Der instrum. Dativ gehört zum Relativsatz (BWeiß, Ewald) oder, vielleicht besser, zu dem einer Inhaltsbestimmung sonst entbehrenden τὸ καθ' ἡμῶν χειρ.; δόγμα ist in der Koine ein sehr weiter Begriff, oft in bonam und in malam partem bei demselben Schriftsteller gebraucht. Vom alten Testament steht das Wort Josephus c. Ap. I 8 πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, Philo de Gig. 52 p. 269 f. M. ὁρᾶς ὅτι οὐδὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν αἰεὶ καὶ ἐνσχολάζειν τοῖς ἁγίοις δόγμασι δυνάμενος ἄδειαν ἐσχηκεν ἀνὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾶν. An unserer Stelle sind Forderungen des Gesetzes gemeint, wie sie 2<sup>16.20</sup> beschrieben werden; der Ausdruck νόμος ist aber vermieden. Die δόγματα sind bereits mit der Tatsache der Kreuzigung, wie am Ende des Verses gesagt wird, erledigt; wie diese Erledigung vorgestellt ist, sagt Paulus hier nicht. Statt eines dritten Partizipiums folgt, wohl um die Subordinierung von προσηλώσας zu ermöglichen, ein Verbum finitum. Ueber καί als das Gefüge des Satzes sprengende Partikel s. Radermacher Gramm. 177. μέσου braucht gar nicht, wie etwa Epikt. II 22<sup>9</sup> ff., auf das bezogen zu werden, was zwischen zwei Parteien steht; Epiktet III 3<sup>14.15</sup> werden die Imperative αἶρε ἔξω, αἶρε ἐκ τοῦ μέσου, αἶρε und ἀπόβαλε synonym gebraucht = „wirf's weg.“ Also αἶρειν ἐκ τ. μ. = „aus dem Wege räumen.“ Vgl. II Thess 2<sup>7</sup>. 15 Die dritte Ausführung (s. z. 11. 13) hat offenbar den Sinn: auch die Geisterwelt (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι s. 1<sup>16</sup>) kann den Menschen nichts mehr anhaben, denn sie ist von Christus überwunden. Während 1<sup>20</sup> aber diese Tat Christi als ἀποκαταλλάσσειν bezeichnet war, steht hier ein Wort mit kriegerischem Klang. ἀπεκδύεσθαι kann, da dem Zusammenhang nach die Bedeutung „etwas ablegen“ s. 3<sup>9</sup> ausgeschlossen ist, nur die Bedeutung des Activums haben = „entwaffnen“ vgl. Catene VI 323 ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ἐκδύσας τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδεγμάτισεν ἀπεκδυσάμενος. Vorausgesetzt ist also, daß die Geisterwelt gegen Christus gekämpft hat, d. h. daß sie ihn ans Kreuz gebracht hat s. Exkurs zu I Cor 2<sup>8</sup> (dort auch Ign. Eph. 19), weiteres Material s. zu Phil 2<sup>7</sup> und

- 16 wand; in ihm hat er über sie triumphiert. So soll man euch nicht richten nach Essen und Trinken, wegen Fasten, Neumond oder Sabbat.  
 17 Das (alles) ist ja nur das Schattenbild des Zukünftigen, die Sache selbst  
 18 aber ist bei Christus (zu finden). Es darf euch keiner verurteilen, der auf Demut und Engelverehrung schwört, der sich einweihen läßt in

bei A. Seeberg Christi Person und Werk 46 ff. Eine Parallele speziell zur Terminologie unserer Stelle ist Ev. Nicodemi 23 p. 307 Tischendorf, wo Hades den Satan fragt: *διὰ ποίαν ἀνάγκην ὠκονόμησας σταυρωθῆναι τὸν βασιλέα τῆς δόξης εἰς τὸ ἐλθεῖν ὧδε καὶ ἐκδύσαι ἡμᾶς*. Indem Gott Christus zur Herrlichkeit erhöhte s. zu Phil 1 9 ff., hat er die Geister, die ihn unwissend gekreuzigt hatten s. I Cor 2 8, bloßgestellt (*δειγματίζειν* s. zu Mt 1 19). Dieselbe Vorstellung ist Od. Sal. 28 (Kl. Texte 64, 30) ebenso wie an unserer Stelle als bekannt vorausgesetzt: *11 und sie umgaben mich wie tolle Hunde, solche, die in Unverstand gegen ihre Herren gehen . . . 14 und ich ging nicht zugrunde, weil ich nicht ihr Bruder war, auch meine Abstammung nicht der ihrigen glich. 15 Und sie suchten meinen Tod, aber fanden ihn nicht.* Gottes Triumph aber ist dieser Sieg vgl. Od. Sal. 22 3 *er (ist's), der meine Widersacher und meine Gegner zerstreute, er (ist's), der mir Macht gab über die Fesseln, damit ich sie löste.* Der Zusammenhang entscheidet für die Beziehung von ἐν αὐτῷ (vgl. σὺν αὐτῷ 2 13) auf Christus (Klöpper, Ewald), nicht auf χειρόγραφον (v. Soden, aber das χεῖρ. ist ja beseitigt) oder auf σταυρός (Haupt, Lightfoot, B. Weiß; aber es ist von der Erhöhung, nicht vom Tod die Rede). Vgl. zum Ganzen Dibelius Geisterwelt 138 ff. θριαμβεύειν vgl. zu II Cor 2 14.

DIE DREI AUSFÜHRUNGEN 2 11 f. 2 13 f. 2 15 wollen feststellen, inwiefern die Christen in Christus' wirklich πεπληρωμένοι sind: 1) sind sie mit ihm in der Taufe, der neuen περιτομή, gestorben und haben das σῶμα τῆς σαρκός abgelegt. — 2) hat Gott die δόγματα beseitigt und ihnen die Schuld erlassen. — 3) hat Gott durch die Erhöhung Christi über die Geister triumphiert. Die drei Gedanken, unter denen besonders 1 und 2 von Paulus nicht klar auseinandergehalten sind s. zu 2 13, hängen sachlich eng zusammen: denn die durch die Taufe erledigte περιτομή entsprach dem Zustand unter der Herrschaft der δόγματα; und dieser Zustand, dessen Kennzeichen das δογματίζεσθαι ist, muß nach 2 20 zurückgeführt werden auf das Regiment der στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Theod. v. Mopsuest. I 294 Swete *proponebant etiam angelos indignari, si non lex fuerit custodita*. So ergibt sich aus 2 11—15 ein Bild von den Forderungen der kolossischen „Philosophie“: weil man die Engel verehrt, fordert man Erfüllung der δόγματα, unter anderem des Gebotes der περιτομή.

16 setzt die Polemik von 2 8 fort; zu βρώσις vgl. 2 21; πόσις geht auf den Weingenuß; ἐν μέρει ist formelhaft = „in Sachen von“ s. Philo Quod det. potiori insid. soleat 5 p. 192 M. καὶ ὅσοι δὲ ἐν μέρει λόγου τοῦ προκόπτοντος κατὰ τὸν πατέρα κοσμοῦνται . . . Zu der Enthaltung von Speisen vgl. Exkurs vor Rom 14 1, zur Beobachtung von Feiertagen Gal 4 10, über die Form σάββατα zu Mc 1 21. 17 Das Bild σκιά — σῶμα ist auch Philo und Josephus geläufig vgl. Philo de confus. linguar. 190 p. 434 M. νομίσαντας τὰ μὲν ῥητὰ τῶν χρησμῶν σκιάς τινας ὥσανεὶ σωμάτων εἶναι, τὰς δ' ἐμφαινόμενας δυνάμεις τὰ ὑφ' ἐστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα, Josephus bell. jud. II 2 5 σκιὰν αἰτιγόμενος βασιλείας, ἣς ἤρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα. Der Körper, der den Schatten wirft, ist nicht Christus, sondern „das Zukünftige“, das mit Christus erschienen ist s. Catene VI 325 ἐλθόντος οὖν τοῦ σώματος περιττῇ ἢ σκιά. 18 καταβραβεύειν bezeichnet die ungünstige oder ungerechte Entscheidung des Kampfrichters Theodoret III p. 489 Schulze τὸ ἀδίκως βρα-



das was er gesehen hat — grundlos eingebildet in seinem irdischen Sinn — und der sich nicht hält an das Haupt; von diesem aus wird (doch) der ganze Körper durch Bänder und Sehnen versorgt und zusammengehalten (und auf solche Weise) nimmt er im göttlichen Wachstum zu.

βεῖν; hier dient das Wort zur Wiederaufnahme von κρίνειν 2<sup>16</sup>. Die Wortstellung führt auf eine Verbindung von θέλων mit ἐν ταπεινοφροσύνῃ κτλ. Dazu bietet Test. Asser 1 eine gute Parallele ἐὰν οὖν ἡ ψυχὴ θέλῃ ἐν καλῷ, πᾶσα πράξις αὐτῆς ἐστὶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ ἀμάρτη, εὐθὺς μετανοεῖ vgl. Ps. 111<sup>1</sup>, μακάριος ἄνθρωπος ὁ φοβούμενος τὸν κύριον, ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ θέλει σφόδρα, Ps 146<sup>10</sup> οὐκ ἐν τῇ δυναστείᾳ τοῦ ἵππου θελήσει, οὐδὲ ἐν ταῖς κνήμαις τοῦ ἀνδρὸς εὐδοκεῖ. So sind Konjekturen (θέλων ἐλθόν) nicht nötig. ταπεινοφροσύνη wird gut von Theodoret III p. 489 Schulze erklärt ταπεινοφροσύνη δὴθεν κεχρημένοι καὶ λέγοντες ὡς ἀράτος ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἀνεφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματοῦσθαι. Auch Mithras, dessen Kultus in Kolossä von Einfluß gewesen sein könnte (s. Exkurs zu 2<sup>23</sup> Nr. 3) galt nach Plutarch de Iside et Osiride 46 als μεσίτης zwischen dem unerreichbaren Gott und den Menschen; in den manichäischen Fragmenten von Turfan (F.K.W. Müller Handschriftenreste aus Turfan II 77) heißt er „*Mithras, großer . . . Götterbote, Vermittler der Religion, der auserwählten*“ s. Cumont Mysterien d. Mithra, deutsch von Gehrich<sup>2</sup> 116 A. 6. Es kann sich nach 2<sup>8</sup> s. Exkurs z. d. St. nur um eine Verehrung der Engel handeln, nicht um eine θρησκεία wie sie Engel haben (Ewald). Das zweite die ‚Irrlehre‘ charakterisierende Partizipium ist wohl mit S\*ABD\* 33 ἃ ἐόρακεν ἐμβατεύων zu lesen; die etwas weniger gut bezeugte Lesart ἃ μὴ ἐόρακεν erklärt sich aus dem Wunsche, hier Polemik statt Darstellung zu finden. ἐμβατεύειν ‚betreten‘ heißt in übertragener Bedeutung ‚durchforschen‘, II Macc 2<sup>30</sup>. Mit diesem übertragenen Sinn des Wortes arbeiten die Konjekturen αἰόρα oder ἀέρα oder ἄμετρα κενεμβατεύων. κενεμβατεύω müßte Nebenform zu κενεμβατέω sein. Vielleicht aber ergibt die eigentliche Bedeutung von ἐμβατεύειν die Möglichkeit, mit dem überlieferten Texte auszukommen. Auf eine pathetische Nuancierung dieser Bedeutung im Zusammenhang mit dem Orakel in Klaros weist die Inschrift (132 p. Chr.) Dittenberger Or. inscr. II 530<sup>13</sup> Κρίσπος Τρύφωνος καὶ II. Πούπιος Καλλικλῆς οἵτινες μυηθέντες ἐνεβάτευσαν. Hier bezeichnet ἐμβατεύω eine Handlung dessen, der eben gewisse Weihen empfangen hat; er darf nun — wohl in das innere Heiligtum — ‚hineinschreiten‘. Vgl. dazu vielleicht die Worte aus dem Lobpreis des Menschen bei Nemesius de natura hominis I 26 p. 64 Matthaei κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονώς Χριστῷ συνδιαίγει, θεοῦ τέκνον ἐστὶ, πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας προκαθεται. τίς δ’ ἂν ἐξειπὲν δύναιτο τὰ τοῦτου τοῦ ζώου πλεονεκτήματα; πελάγῃ διαβαίνει, οὐρανὸν ἐμβατεύει; τῇ θειωρίᾳ, ἀστέρων κίνησιν καὶ διαστήματα καὶ μέτρα κατανοεῖ. Vgl. ferner Apuleius Metam. XI 23 *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi*. Danach wird die Vermutung nicht zu gewagt erscheinen, daß ἐμβατεύειν zur Terminologie des kolossischen Synkretismus gehört: der Myste darf ‚hineinschreiten‘ in das, was er (im Gesicht? oder als Zuschauer?) ‚gesehen hat‘. Ein zwingender Beweis dafür läßt sich freilich nicht erbringen. Zu ἀρξ s. Exkurs zu Rom 8<sup>11</sup>. 19 καὶ οὐ nach dem affirmativen Satz s. Moulton Einleitung i. d. Sprache des N. T. 366 ff. κεφαλῇ ist, da es sich um den Gegensatz zu den στοιχεῖα-Verehrern handelt, im Sinne von 2<sup>10</sup> zu deuten. Dann ist σῶμα = πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία d. h. der durch die στοιχεῖα repräsentierte Kosmos.

- 20 Wenn ihr nun mit Christus den Weltelementen abgestorben seid, was laßt ihr euch, als lebtet ihr in der Welt, mit Satzungen nach Menschen-
- 21 geboten und Menschenlehren beladen (wie die): »du sollst nicht an-
- 22 fassen, nicht kosten, nicht berühren« — (und zwar die Dinge), die sämtlich zur Vernichtung im Gebrauch bestimmt sind und nicht dazu
- 23 — obwohl das für Weisheit gilt als »Eigenkult«, »Demut«, »leibliche Zucht«, — daß ihnen Ehre angetan wird zur Befriedigung irdischen Sinnes.

Die physiologisch-technische Bedeutung von ἀφή wird durch die Parallele σύνδεσμος und den Kontext sichergestellt. Vgl. Lightfoot z. St. und Robinson zu Eph 4 16. ἐπιχορηγεῖν ‚versorgen‘ ist in Ehe- und Scheidungskontrakten besonders häufig belegt s. P. Oxy. VI 905 10 f. [καὶ ὁ γαμῶν ἐπι-] χορηγείτω τῇ γαμουμένη τὰ δέοντα κατὰ δύναμιν [τοῦ βίου] vgl. BGU III 717 19 ff. P. Oxy. VI 906 5 ff. II 282 4 ff. συμβιβάζειν hier in der eig. Bedeutung, anders als 22. Zum Schluß des Verses vgl. Poimandres 33 Parthey εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει. Die Periode 20—23 ist darum so schwierig, weil ironische Konzession an die „Philosophen“ und polemische Kritik ihrer Lehre durcheinander gehen; sicher weist 2 23<sup>a</sup> ἅτινά ἐστιν bis σώματος jenes Element auf und 2 22<sup>b</sup> κατὰ τὰ ἐντάλματα κτλ. (vgl. 2 4 κατὰ τὴν παράδοσιν κτλ.) dieses. Der Sinn von 20 ist jedenfalls: »seid ihr durch Christus von der Herrschaft der στοιχεῖα befreit, so braucht ihr auch deren δόγματα nicht zu erfüllen‘ s. Exkurs zu 2 8. Diese δόγματα werden in 21 genannt; ὅρα πῶς αὐτοὺς κωμῶει Chrys. XI p. 372 Montf., zur Sache s. Exkurs zu 2 23. 22 Die alten Ausleger lassen sich bei der Erklärung des Folgenden oft von dogmatischen Wünschen leiten; von den neueren wird ἀπόχρησις mit Recht auf den *usus*, nicht auf den *abusus* bezogen; dann gibt der Relativsatz die Meinung des Paulus wieder vgl. Theodoret III p. 491 Schulze zu ἀπόχρησις: εἰς κόπρον γὰρ ἅπαντα μεταβάλλεται. 23 Die eigentliche Schwierigkeit liegt in οὐκ ἐν τιμῇ τινη πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. *obscurum est dictum* Theod. v. Mops. I 296 Swete. Die Erklärung, die σάρξ = σῶμα faßt und aus den Worten den Gegensatz zu ἀφειδία σώματος herausliest, ist wohl schon wegen des Gebrauches von σάρξ in 2 18 abzulehnen, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός steht in malam partem s. Exkurs zu Rom 8 19 (zu πλησμονή vgl. das Sprichwort ἐν πλησμονῇ γὰρ Κύπρις Antiphanes bei Athenaeus I 28 F p. 65 Dindorf und öfter). Die verbreitete Deutung: „ist nichts wert, dient nur zur Befriedigung des Fleisches“ (Lueken) ist mißlich wegen des Fehlens jeder Adversativpartikel im Text. Das gilt auch von jeder anderen Interpretation, die λόγον μὲν ἔχοντα mit οὐκ ἐν τιμῇ τινη fortsetzen will (v. Soden, Lightfoot). Will man οὐκ ἐν τιμῇ τινη κτλ. überhaupt zu dem Relativsatz mit ἅτινα ziehen, so muß man ἅτινά ἐστιν πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός verbinden und dazwischen Textverderbnis (Haupt) annehmen. Mir erscheint noch eine andere Verbindung der fraglichen Worte möglich: Paulus wollte vielleicht schreiben: ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, οὐκ ἐν τιμῇ τινη πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός — in diesem Fall ist das Fehlen einer Adversativpartikel nicht störend; τιμή steht — vgl. etwa I Cor 12 23 f. — von der Ehre, die den Speisen durch Askese angetan wird. War diese Verbindung von Paulus beabsichtigt, dann haben wir in 2 22<sup>b</sup> 23<sup>a</sup> (von κατὰ τὰ ἐντάλματα bis mit ἀφειδία σώματος) eine Parenthese zu sehen, die zu τί δογματίζεσθε κτλ. die Kritik des Paulus nachbringt — und zwar eine unvollständige Parenthese, denn die dem konzessiven μὲν entsprechende kritische Bemerkung ist ja in κατὰ τ. ἐντάλμ. κ. διδασκ. τῶν ἀνθρώπων schon

vorweggenommen. Die Möglichkeit einer solchen Parenthese ist nicht syntaktisch, sondern nur psychologisch auszumachen; die psychologischen Vorbedingungen aber scheinen mir bei Paulus — zumal wenn er diktiert — vorhanden zu sein. Zu λόγον ἔχειν vgl. Theodoret III p. 491 Schulze ἐδειξε σχῆμα περικειμένους, οὐκ ἀλήθειαν. ἐθελοθρησκεία nicht vor Paulus belegt, aber in der Bildung nach Analogie von ἐθελοδοουσία wohl verständlich. meint der Sache nach die θρησκεία τῶν ἀγγέλων. Die Uebersetzung hängt davon ab, ob man in dem Wort ein Urteil des Paulus oder einen Ruhmestitel der Gegner sieht. λόγος σοφίας und ταπεινοφροσύνη scheinen für das letzte zu entscheiden s. d. Uebersetzung.

DIE „IRRLERHER“ VON KOLOSSÄ. Nach 28—23, aber auch nach 115—20, s. Exkurs vor 115, erscheint als wesentliches Charakteristikum der bekämpften kolossischen Lehre die Verehrung der στοιχεῖα, der kosmischen Engel. Daß diese θρησκεία nicht einer seitab liegenden spekulativen Neigung, sondern einem Lebensinteresse hellenistischer Frömmigkeit entsprang, ist in den Exkursen zu 120 und 28 gezeigt worden: wenn das Evangelium, wie man es in Kolossä verstanden hatte, auch Sündenvergebung garantierte, so befreite es den Menschen doch nicht von der Verpflichtung, den στοιχεῖα zu dienen, denen er durch Geburt und Schicksal unterworfen war. Die antithetisch gemeinte Betonung von μυστήριον 126 f. 22 43 sowie vielleicht ἐμβατεύων 218 s. z. St. zeigen, daß diese θρησκεία in Mysterienform geschah; das ist auch an und für sich wahrscheinlich, da alle aus dem Orient stammenden Kulte diese Form angenommen haben (s. Cumont Orient. Rel. im röm. Heidentum, deutsch v. Gehrich 242) und orientalischer Einfluß auch in Kolossä wahrscheinlich ist. Ob die στοιχεῖα-Verehrung schon innerhalb der Gemeinde selbst Boden gewonnen hat, ist nach 25 sehr fraglich; wenn es aber geschah, dann war es mit der Ausschließlichkeit des Christentums vorbei, und es kam zu einem Nebeneinander von Mysterien, wie es uns anderweit bezeugt ist; vgl. die Grabschrift eines siebenjährigen Knaben IGSI (= IG XIV) 1449 κείμεν Αδρήλιος Ἀντωνίου ὁ καὶ | ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδῆς, | εἴτα Μητρός θεῶν καὶ Διονύσου καὶ Ἡγεμόνος, weitere Beispiele b. Anrich Antikes Mysterienwesen 55. — Mit der στ.-Verehrung ist nach 216 221 das Halten von Festen und die Beobachtung von Reinheitsvorschriften verbunden; nach 220 steht die θρησκεία τῶν ἀγγ. mit diesen δόγματα im engsten Zusammenhang. Man wird dabei vielleicht eine Wirkung der im Exkurs zu 28 unter b skizzierten Gedanken annehmen können: weil der Mensch die Elementargeister verehrt, hat er die Elemente, aus denen er gebildet ist (vgl. die κλήσις der Mithrasliturgie p. 41 Dieterich ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον) rein zu erhalten und weil sie die Herrscher der Zeit sind, hat er bestimmte Festzeiten zu feiern s. Gal 410. Aber auch ohne diese Ableitung sind die δόγματα begreiflich: ἀγνεύει zu heiligen Zeiten gehören zu den Mysterien s. Dieterich Mithr.-L. 99 f., Hepding Attis 182 f., Anrich Ant. Mysterienw. 25 ff., Diels in der Festschrift für Gomperz 6 f. Wir dürfen bei Verwendung der Notizen unseres Briefes natürlich nicht vergessen, daß Paulus erstens einseitig unterrichtet war und zweitens nicht mit kulturgeschichtlicher, sondern mit polemischer Tendenz schrieb. — Einige Anhaltspunkte gibt uns die Umwelt der Kolossergemeinde; folgende Kulte können oder könnten bei dem nach unserem Brief vorauszusetzenden Synkretismus von Einfluß gewesen sein. (In Klammer setze ich die in Betracht kommenden Züge.) 1) Der Kultus der alten phrygischen Mondgottheit, unter dem Namen des Men in Kleinasien verehrt (Mysterien, Gestirnverehrung, kultische Reinheit, Opfer am 7. Tage, Bedeutung des Neumonds, Verbindung mit anderen Kulte). Vgl. Drexler Art. „Men“ in Roschers Lex. d. griech. u. röm. Mythol., Perdrizet Bull. de corr. hell. XX 1896 p. 55 ff., Henle Der Men- u. Mithrakult in Phrygien, Theol. Quartalschr. 1888, 590 ff. 2) Die in Kleinasien verbreiteten Kulte des Attis, des Sabazius, der Magna mater (Mysterien, kultische Reinheit, Selbstverstümmelung s. zu 211, Verbindung mit anderen Kulte) s. Hepding Attis, Cu-



**3** Wenn ihr nun mit Christus auferweckt seid, so strebt nach oben,  
**2** wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes; richtet euren Sinn nach  
**3** oben, nicht nach der Erde zu. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben  
**4** ist mit Christus in Gott verborgen; wenn (aber) Christus, euer Leben,  
sichtbar erscheinen wird, dann werdet ihr auch mit ihm sichtbarlich ver-  
**5** klärt werden. So tötet nun das an euch, was noch der Erde gehört: Un-

mont Les mystères de Sabazius et le judaïsme, Comptes Rendus Acad. Inscr. 9. Febr. 1906 p. 63 ff. 3) Der Mithraskult (Mysterien, Reinheit, Heiligung von Monaten und Tagen s. Cumont Textes et monum. t. II p. 6, *μυστήρις* s. zu 218, Verehrung der Elemente s. Cumont Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich<sup>2</sup> 104 f.). 4) Das Judentum, in Phrygien seit Jahrhunderten ansässig. Nach Josephus Ant. XII 34 siedelte Antiochus der Große zweitausend jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien in Lydien und Phrygien an. Dazu vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III<sup>4</sup> 12. Die Stärke der Judenschaft beweist die Stelle bei Cicero pro Flacco c. 28 § 68: *Apameae manifeste comprehensum ante pedes praetoris in foro expensum est auripondo centum paulo minus per Sex. Caesium . . . Laodiceae viginti pondo paulo amplius per hunc [ipsum] L. Peducaeu*; dazu vgl. Henle Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus 53 A. 2, Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III<sup>4</sup> 17, Ramsay The cities and bishoprics of Phrygia vol. I part. II p. 667 ff. In Col scheinen 211. 14. 16 jüdische Elemente im kolossischen Synkretismus zu bezeugen. 5) Aegyptische Theologie, uns heute in den hermetischen Schriften, z. T. auch bei Philo, bezeugt. (Kosmologische Spekulation, Mystik, *στοιχεῖα*-Lehre, philosophische Tendenzen). Schon die Verbindung dieser Gedanken mit dem Judentum (Philo) würde ihr Auftauchen in Kleinasien erklärlich machen. Auch mit dem Mithraskult können sie sich leicht verbunden haben s. die hermetischen Parallelen zu Dieterichs Mithrasliturgie bei Cumont Rév. de l'instruction publ. en Belgique 47 (1904) p. 8 f. Vgl. Reitzenstein Poimandres. — Gegen die Hypothese, daß Essenismus in Kolossä eine Rolle gespielt habe, s. Henle Kolossä 59 ff. — Zum Ganzen s. Henle Kolossä u. d. Brief des hl. Apostels Paulus 1887, Steinmann Gegen welche Irrlehre richtet sich der Kolosserbrief (Straßburger Diözesanblatt 1906, 105 ff.), Dibelius Geisterwelt im Glauben des Paulus 151 ff.

**III 1—4** leitet mit einem dem Vorhergehenden formell (vgl. 31 mit 220) und sachlich (vgl. 31 mit 213, 33 mit 212) verwandten Gedankengang zur folgenden Paränese über. Auf die Briefsituation wird hier, wie in den entsprechenden Briefabschnitten der anderen Paulusbriefe, so gut wie keine Rücksicht mehr genommen. Das erklärt sich aus der Herkunft dieser zum guten Teil nicht ad hoc formulierten Sätze vgl. Exkurs zu I Thess 41. **1. 2** Die Mahnung wird begründet mit dem Hinweis, daß wo Christus ist, auch die *συνεγερθέντες* wenigstens ihrem Dichten und Trachten nach sein sollen. Christen sind Himmelsbürger — derselbe Gedanke mit gleicher paränetischer Wendung, aber etwas anderer Begründung Phil 320. Die christologische Aussage *ἐν δεξιᾷ κατ.* entspricht dem messianisch verstandenen Ps. 109 (LXX). **3. 4** Akkomodation des kühnen Aorists *συνηγέρθητε* an die vorläufig noch bestehenden Verhältnisse des *αἰὼν οὗτος*: ihr habt euch wenigstens des alten Lebens entledigt; das neue Leben, dessen Kräfte der Mystiker schon spürt, ist in der Gegenwart nur latent vorhanden; erst Christi Parusie wird es zur Vollendung bringen. Wir haben also in 31—4 Mystik und Eschatologie nebeneinander; vgl. dazu Exkurs zu Phil 126. **5—17** Mahnungen an die Gesamtheit. In 5 erfährt nun auch die Aussage *ἀπεθάνετε* eine Umbiegung zur sittlichen Forderung wie Rom 64. Paulus führt also weder eine einheitliche Entsündigungstheorie durch vgl. zu Rom 64 noch gebraucht er die

zucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Lust, und die Habsucht — (denn) das ist Götzendienst; um solcher Dinge willen kommt das Zorngericht 6 Gottes. In solchen Dingen war auch euer Wandel einst befangen, als ihr 7 (noch) in ihnen lebtet; nun werft das auch alles von euch: Zorn, Wut, 8 Bosheit, Lästerung und Schmährede aus eurem Munde. Belügt einander 9 nicht, zieht den alten Menschen samt seinen Taten aus und zieht 10 den neuen (Menschen), das Ebenbild seines Schöpfers, an mit einer neuen Erkenntnis — da gibt's dann weder Griechen noch Juden, weder 11

mit dem Entündigungsgedanken verbundenen Bilder von Tod und Leben konsequent. Die Schwierigkeit liegt 3 1—5 wie 2 11—13 vielmehr gerade darin, daß Paulus unter Beibehaltung derselben Bilder verschiedenen Gedanken Ausdruck verleiht — ein Vorgang, der psychologisch durch das Eintreten verschiedener Assoziationen beim Gebrauch eines Bildwortes leicht zu erklären ist. Der folgende Lasterkatalog s. Exkurs zu Rom 1 31 bildet die Apposition zu τὰ μέλη; will man nicht die wegen πλεονεξία schwierige Voraussetzung machen, daß die einzelnen Glieder als Träger einzelner Sünden anzusehen seien (Haupt), so muß der Ausdruck τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς die Teile des menschlichen Wesens bezeichnen wollen, die der Losung τὰ ἄνω φρονεῖτε nicht gehorchen s. die Uebersetzung. Der Terminus μέλη ignoriert wie σάρξ die Grenze zwischen Leiblichem und Geistigem. Nach πορνεία wird man auch bei den folgenden drei Lastern an sexuelle Sünden denken (dann vgl. zu πάθος Ps. Phokylides 193 Bernays οὐ γὰρ ἔρωτος θεός ἐστι, πάθος δ' αἰδηλὸν ἀπάντων), aber auch eine allgemeinere Fassung ist möglich s. zu ἀκαθαρσία I Thess 2 3. πλεονεξία soll wie die zuerst genannten Sünden als typisch für das Heidentum hingestellt werden vgl. 3 7; so erklären sich die Worte ἡτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία vgl. Polycarp 11 2 *si quis non se abstinerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur*. Weinels Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter 14 f. vermutet wohl mit Recht, daß der durch Geschäfte bedingte Verkehr mit den Heiden und die dabei drohende Berührung mit den Dämonen gemeint sei. 6 Daß die hier befolgte paränetische Methode (Mahnung — Aufzählung der Sünden — Hinweis auf Gottes Gericht) dem Paulus geläufig ist, zeigt ein Vergleich mit I Thess 4 3—6, einer Stelle, die ausdrücklich als Wiederholung aus der Missionspredigt charakterisiert wird s. I Thess 4 1. 2. 6. Der erneute Appell 8, mit einem abermaligen Lasterkatalog verbunden, leitet über zu dem Bildwort vom Aus- und Anziehen 9. 10, dessen Gebrauch auch sonst bei Paulus belegt ist und zwar mit verschiedenem Objekt (Christus Rom 13 14 Gal 3 27; Waffen Rom 13 12 I Thess 5 8 vgl. Eph 6 11 ff.) und in verschiedener Beziehung (Aussagen von der Taufe Gal 3 27 Col 2 11, ethischer Appell Rom 13 14 und hier). Ueber seine Quellen s. Wendland Kultur 168 A. 1. Ob vom Anziehen des neuen Menschen oder vom Anziehen Christi geredet wird, bleibt sich sachlich gleich s. zu Gal 3 27. Denn νέος ἄνθρωπος wird durch die dazu gehörige Bestimmung κατ' εἰκόνα κτλ. in ganz nahe Beziehung zu Christus gesetzt vgl. I Cor 15 45 ff. und die dort vorausgesetzte Paraphrase der Schöpfungserzählung, ferner Col 1 15. Wegen τὸν ἀνακαινούμενον κτλ. ist der νέος nicht einfach = Χριστός zu denken, wohl aber so zu deuten: es soll jeder aus dem alten Menschen zum Christumenschen werden. παλαιός und νέος ἄνθρωπος sind also mystische Termini, aber ethisch gewendet. Die ethische Umbiegung ist gerade an εἰς ἐπίγνωσιν gut zu beachten: das Kennzeichen des neuen Menschen ist nicht etwa δόξα, sondern ἐπίγνωσις (absolut gebraucht) d. h. wie Phil 1 10 und Col 1 9 (nicht 2 2!) 'Sittlichkeit'. 11 ὅπου

Beschneidung noch Unbeschnittenheit, weder Barbaren noch Skythen, weder Sklaven noch Freie — sondern Christus ist alles und in allen.  
 12 Ihr, die Gott erwählt hat, seine Heiligen und Geliebten, kleidet euch  
 13 mit herzlichem Mitgefühl, mit Güte, Demut, Sanftmut, Langmut, ertragt euch gegenseitig und vergebt einander, wenn einer gegen den andern zu klagen hat — wie der Herr euch vergeben hat, so tut auch ihr.  
 14 15 Zu allem diesem aber die Liebe, das Band der Vollkommenheit. Und der Christusfriede regiere in euren Herzen, zu dem ihr als ein Leib  
 16 berufen seid — und hört nie auf zu danken! Mag die Christuspredigt in all ihrem Reichtum bei euch zu Hause sein. Lehrt und ermahnt

ist lose Anknüpfung: ‚im Reich des neuen Menschen‘. Gal 3 27 geht Paulus ganz ähnlich von ἐνδύεσθαι zu einer Schilderung der Gleichheit aller in Christus über, und zwar beidemal, ohne den vermittelnden Gedanken, wie ihn etwa I Cor 12 12 f. bringt, auszusprechen. Man wird entweder annehmen, daß die Gedankenverbindung bereits zum „festen“ Gut der christlichen (oder paulinischen) Predigt gehörte oder man wird in jener Verbindung ein Beispiel für die zu 3 5 erwähnten Assoziationen sehen; diese haben sicher oft die Vorstufe der Fixierung gebildet. Zum Gedanken ist daran zu erinnern, daß die Meinung von 3 11 der weitherzigen Richtung in der jüdischen Missionspraxis nicht fremd gewesen zu sein scheint vgl. das Zitat aus Seder Eliahu rabba S. 4 Friedmann, — einer Schrift, die nach des Herausgebers Meinung z. T. vortalmudisches Gut enthält — bei Klein Aelt. christl. Katechismus S. 73: *Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen an, daß sowohl der Heide als der Israelit, sowohl der Mann als das Weib, sowohl der Knecht als die Magd durch sittliche Handlungen in den Besitz des heiligen Geistes kommen können.* Zu 12 vgl. den Tugendkatalog des Weisen Epiktet II 22 38: τοῦ ἀνομοίου ἀνεκτικὸς, πρῶτος πρὸς αὐτόν, ἡμέτερος, συγγνωμικὸς ὡς πρὸς ἀγνωστοῦντα . . . οὐδενὶ χαλεπός. In 13 wird mit καθὼς καὶ ὁ κύριος κτλ. auf das Erlebnis der Vergebung durch Christus angespielt, nicht auf eine Tatsache aus dem Leben Jesu. 14 In konsequenter Durchführung des Bildes vom Anziehen sehen griechische wie neuere Ausleger in σύνδεσμος den Gürtel, der die Untergewänder, nämlich die eben genannten Tugenden, zusammenhält, πάντα ἐκείνα αὕτη συσφίγγει Chrysostomus XI p. 382 Montf. Man kann sich dafür auf Simplicius in Epictet. p. 208 A berufen καλῶς οἱ Πυθαγόρειοι περισσῶς τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὴν φιλίαν ἐτίμων καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον. Aber diese Analogie ist kein Beweis und die konsequente Durchführung des Bildes bei Paulus nicht sicher zu erwarten; nach 3 15 könnte die Liebe auch als Einheitsband der Gemeinde σύνδεσμος genannt sein. 15 Ans Ende einer Ermahnung stellt Paulus gern einen Hinweis auf den Frieden s. Phil 4 7. 9 I Thess 5 23 II Thess 3 16 Rom 16 20 Gal 6 16 II Cor 13 11; über den Genitiv Χριστοῦ s. zu I Thess 1 3. βραβεύειν ἀγῶνα heißt ‚den Kampf entscheiden‘, das absolute βραβ. ‚entscheiden, leiten‘ s. Philo Vita Mos. I 163 p. 106 M. ἐπειδὴ τοίνυν παρ’ ἐκόντων ἔλαβε τὴν ἀρχήν, βραβεύοντος καὶ ἐπινεύοντος θεοῦ. Klingt 15<sup>a</sup> wie ein Abschluß, so überrascht die Mahnung zum Danken um so mehr. Die Erklärung bietet die zu I Thess 3 9 besprochene und bei Col 1 12 27 erwähnte Anschauung des Paulus vom Dankgebet: aus der Gemeinde steigen, wenn die εἰρήνη τ. Χρ. wirklich herrscht, Dankgebete in großer Zahl zu Gott empor s. 3 17. 16 Die Erwähnung des Dankens führt weiter auf andere Betätigungen der Gemeinde: der λόγος τοῦ Χριστοῦ s. zu I Thess 1 8 „wohnt“



einander in aller Weisheit, singet Gott in geistgegebenen Psalmen, Hymnen und Liedern aus dankerfüllten Herzen. Und alles was ihr <sup>17</sup> tut in Wort und Werk, das tut im Namen Jesu und danket durch ihn Gott dem Vater. — Ihr Frauen, seid euren Männern untertan, wie es <sup>18</sup> sich ziemt im Herrn. Ihr Männer, liebt eure Frauen und laßt euch <sup>19</sup>

in mancherlei Gestalt unter den Christen. Wenn ἐν πάσῃ σοφίᾳ zum Folgenden gehört — die Verbindung ist nicht ganz klar —, so ist mit den lose angehängten Partizipien (s. Rom 12<sup>9</sup>) dasselbe gemeint, was I Cor 12<sup>8</sup> λόγος σοφίας heißt. Mit den wohl nicht genau unterschiedenen Bezeichnungen ψαλμός (s. zu I Cor 14<sup>26</sup>) ὕμνος ᾧδὴ kommt Paulus dann auf das Dichten und Singen von Liedern. Es handelt sich nach seiner Meinung zweifellos um Geisteswirkung s. πνευματικαῖς; vielleicht ist auch mit ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν auf einen „pneumatischen“ Vorgang angespielt s. Theodoret III p. 495 Schulze τὸ δὲ ἐν καρδίαις ἀντὶ τοῦ, μὴ μόνον τῷ στόματι. Aber ebenso zweifellos handelt es sich um allgemein verständliche, nicht um in „Glossen“ abgefaßte Lieder. Vgl. Weinels Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter 78 ff. Daß diese aus der Individualität des Dichters hervorgegangene Poesie doch vom Geist abgeleitet wird, ist nicht befremdlich, denn erstens sind auch Gemeindelieder geistgegeben s. I Cor 14<sup>26</sup>, zweitens ist es wahrscheinlich, daß in der religiösen Lyrik des Urchristentums das Ich des Dichters in dem Ich der Gottheit unterging vgl. vielleicht Od. Sal. 17<sup>4</sup> (Kleine Texte 64, S. 18): *Antlitz und Gestalt einer neuen Person habe ich bekommen und bin in sie (hinein)gegangen* (im Folgenden redet nach v. 14 Christus!). Vgl. auch Origenes c. Cels. VII 8. 9 zitiert im Exkurs zu I Cor 14<sup>1</sup>. χάρις mit ‚Anmut‘ zu übersetzen liegt fern; Paulus bewertet pneumatische Dinge nicht nach ästhetischem Maßstab: ‚in der Gnade‘ s. Chrys. XI p. 393 Montf. ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος φησὶν wäre möglich, aber neben πνευματικαῖς überflüssig; so bleibt die Uebersetzung ‚mit Dank‘, die nach 3<sup>15</sup> und vor 3<sup>17</sup> wohl angebracht erscheint. **17** Zusammenfassender Abschluß: Die Untersuchung Heitmüllers Im Namen Jesu vgl. bes. S. 68 ff. 260 ff. hat es sichergestellt, daß die Erklärung von ἐν ὀνόματι durch Chrysostomus XI p. 394 Montf. sachlich im Recht ist ἐὰν ἐσθίῃς, ἐὰν πίνῃς, ἐὰν γαμήῃς, ἐὰν ἀποδημήῃς, πάντα ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ πράττε· τουτέστιν αὐτὸν καλῶν βοηθόν. Es handelt sich also um ein alle Stadien der täglichen Beschäftigung begleitendes Gebetsleben; dazu gehört (nach dem Schluß des Verses) nun auch das Danken; über dessen Selbstverständlichkeit s. zu 1 12. Wer ἐν Χριστῷ lebt, handelt ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ und dankt δι’ αὐτοῦ. In δι’ αὐτοῦ sieht Heitmüller Im Namen Jesu 68 f. einen Gegensatz zur Vermittlung des Dankes durch Engel, eine Antithese also zur kolossischen „Irrlehre“. Dagegen spricht der durchaus allgemeine, nicht okkasionelle Charakter dieses Briefteils s. zu 3 1—4 und der mystische Sinn der Formel διὰ Χρ. s. Schettler Die paulin. Formel ‚durch Christus‘ 37 ff. **18—IV 1** Die sog. Haustafel s. Exkurs nach 4 1. **18** Der Nominativ mit Artikel in der Anrede ist griechisch; Einfluß des Hebräischen braucht nicht angenommen zu werden s. Moulton Einl. 107 f. Zu dem Ind. Impf. ἀνέχεν s. Blaß Grammatik § 63 4. ἀνέχει ‚es geziemt sich‘ begegnet im N. T. noch Eph 5 4 Phm 8 vgl. BGU II 417<sup>17</sup> ὅτι καὶ σοὶ τοῦτο ἀνέχει καὶ συμφέρει. Man beachte, daß die Forderung an die Frauen lediglich durch den καθώς-Satz christlich motiviert wird, das Gebot an die Männer **19** überhaupt nicht. In Eph 5 22 ff. ist das anders. Auch die besonderen Nöte der Christusgläubigen in heidnischen Familien, die I Cor 7 12 ff. Berücksichtigung finden,

20 nicht gegen sie aufbringen. Ihr Kinder gehorcht in allem euren Eltern,  
 21 denn das ist wohlgefällig im Herrn. Ihr Väter, verletzt eure Kinder  
 22 nicht, damit sie nicht scheu werden. Ihr Sklaven gehorcht in allem  
 euren irdischen Herrn, nicht in Liebedienerei um Menschen zu gefallen,  
 23 sondern mit lauterer Gesinnung in der Furcht des Herrn. Was ihr  
 auch zu arbeiten habt, tut es von Herzen (als Arbeit) für den Herrn  
 24 und nicht für die Menschen und bedenkt, daß ihr vom Herrn als Vergeltung das Erbe empfangen werdet. Der Herr, dem ihr dient, heißt

vgl. auch die Paulus-, Petrus- und Johannes-Akten, werden hier nicht berührt. Der Grund dafür ist wahrscheinlich in der vorchristlichen Entstehung solcher Regelsammlungen zu suchen; die Christianisierung der Haus- tafeln trat erst allmählich ein und ist z. B. in Eph weiter fortgeschritten. Vgl. Exkurs nach 4 1. *πικραίνεσθαι* steht hier wie Herm. Mand. 10, 2 3 von der Wirkung der *ὀξύκολια*. 20 Die Reihenfolge, in der die einzelnen Gruppen genannt werden, ist hier eine ganz selbstverständliche; anders I Petr 2 18 ff. *εὐάρεστον* s. zu I Thess 4 1. 21 *ἐρεθίζω* in malam partem wie Epiktet Enchir. 20, wo mit *ὅταν οὖν ἐρεθίσῃ* *σέ τις* das vorhergehende *ὁ λοιδορῶν ἢ ὁ τύπτων* aufgenommen wird. Die Ermahnung ist hier auf das Allernotwendigste beschränkt; das Judentum scheint in diesem Zusammenhang als Unterscheidungsmerkmal von den Heiden gern das Verbot der Kindesaussetzung oder der Abtreibung hervorgehoben zu haben vgl. Philo de spec. leg. III 1 10 p. 318 M. Joseph. c. Ap. II 24, Ps. Phokylides 184; die entsprechende Mahnung geht mit Barn. 19 5 auch in die christliche Paränese über. Aber auch das Gebot der Kindererziehung ist an unserer Stelle nicht erwähnt, anders Eph 6 4 Did. 4 6. Das Fehlen dieser Anweisung ist vielleicht mit der Erwartung des baldigen Endes zu erklären, die Regeln für eine größere Zeitperiode überflüssig machte. 22—25 Die Sklavenpflichten werden ausführlicher behandelt; die mißverständliche Auffassung der Freiheitsbotschaft als eines Aufrufs zur sozialen Revolution lag nahe (vgl. I Cor 7 30 ff. und Exkurs nach II Thess 3 16 a. E.); diese Gefahr und vielleicht die Flucht des Onesimus s. zu Phm 10 mögen Paulus veranlaßt haben, diesen Abschnitt ausführlicher zu gestalten. Der ganze Passus ist — im Gegensatz zu den vorhergehenden — aus original-christlichen Gedanken heraus gestaltet; er geht aus von dem Gegensatz zwischen den irdischen Herren und dem himmlischen Herrn; dieser heißt 3 25 *κύριος* im doppelten Sinne; *ἀπὸ κυρίου* 3 24 steht, trotzdem der Artikel fehlt, nur korrespondierend zu *ὡς τῷ κυρίῳ* enthält also keinen Doppelsinn. Die Furcht vor dem irdischen Herrn führt zur *ὀφθαλμοδουλία* (nur hier und Eph 6 6 im N. T., zur Wortbildung s. Winer-Schmiedel § 16 5) vgl. Theodoret III p. 437 Schulze zu Eph 6 6 f. *ὀφθαλμοδουλείαν δὲ καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινούς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχωρασμένην*. Die christliche „Furcht des Herrn“ aber führt zum Handeln *ἐν ἀπλότῃ* (Gegensatz zu *ἀνθρωπάρεσκος* s. zu Rom 12 8) und *ἐκ ψυχῆς* (s. zu I Thess 2 8); der himmlische Herr wird sie auch belohnen. Die Verbindung der in 3 24<sup>b</sup> 25<sup>a</sup> 25<sup>b</sup> ausgesprochenen Gedanken ist nicht klar; die Varianten suchen den Mangel zu ersetzen: vgl. in 24 *τῷ γὰρ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* D<sup>be</sup>KL, *κληρονομίας τοῦ κυρίου ἡμῶν* I. Xp. *φ̄ δουλεύετε* G, in 25 *ὁ δὲ ἀδικῶν* D<sup>e</sup>KL. Man ist also aufs Raten angewiesen: es ist möglich und nur wahrscheinlich, daß im *ἀδικῶν* der Herr der Sklaven zu sehen ist; dann würden die *δοῦλοι* des *ἀδικῶν* einen Trost herauslesen können; oder aber man denkt bei *ὁ ἀδικῶν* an den Sklaven, der Böses tut; dann enthält *οὐκ ἔστιν προσωπολημψία* eine Warnung: „denkt nicht,

Christus, und so wird der Missetäter seinen Lohn erhalten — da gilt <sup>25</sup> kein Ansehen der Person. Ihr Herren, gewährt den Sklaven, was recht <sup>4</sup> und billig ist, und bedenkt, daß auch ihr einen Herrn habt: im Himmel.

daß ihr als arme Sklaven (oder ‚als Christen‘? — so Haupt) besser beim Gericht wegkommen werdet'. Die Mahnung an die Sklaven und die folgende an die Herren **IV 1** sind aus einer sittlichen Auffassung der Standespflichten im Geist des Christentums hervorgegangen: der Glaube an den himmlischen Herrn soll den Sklaven zu freiwilliger Dienstbarkeit, den Herrn zu freiwilliger Gerechtigkeit veranlassen. Vgl. I Cor 7<sup>21</sup> ff. Did. 4<sup>10</sup> Barn. 19.7. Daß in dieser Beziehung das Judentum vorgearbeitet hatte — obwohl dort die sozialen Gedanken von den nationalen bisweilen durchkreuzt wurden —, ergibt sich aus den rabbinischen Quellen vgl. J. Winter Die Stellung der Sklaven bei den Juden (Dissertation Halle, 1886) s. auch die zu 3<sup>11</sup> zitierte Stelle aus Seder Eliahu rabba.

Die Verse 3<sup>18</sup>—4<sup>1</sup> bilden eine der sog. HAUSTAFELN (vgl. im Neuen Testament noch Eph 5<sup>22</sup> ff. I Petr 2<sup>13</sup> ff.). Diese Spruchsammlungen wollen die Pflichten der einzelnen Gruppen im Hause festlegen. Ihre Existenz in urchristlichen Schriften bezeugt das Bedürfnis des jungen Christentums, sich im Alltagsleben einzurichten. Selbstverständlich ist dieses Bedürfnis nicht; denn das Christentum, das als eschatologische Botschaft in die Welt und auch speziell in die griechische Welt eintrat s. I Thess 1<sup>9</sup> f., konnte scheinbar auf jede grundsätzliche Stellung zu den Kulturgemeinschaften Familie und Vaterland wie zur Kultur überhaupt verzichten vgl. die persönliche Stellung des Paulus zur Ehe I Cor 7<sup>29</sup> ff. Infolgedessen war das Christentum auf die Befriedigung jenes Bedürfnisses wenig vorbereitet, konnte ihm zum mindesten nicht mit Gedanken des Evangeliums Jesu gerecht werden. In erhöhtem Maße gilt also hier, was im Exkurs zu I Thess 4<sup>1</sup> Nr. 6 über den Zusammenhang urchristlicher Paränese mit jüdischer und hellenistischer Propaganda gesagt ist. Auch die dort Nr. 4 hervorgehobene Variabilität der Kataloge trotz bereits eingetretener Fixierung wird durch einen Blick auf die urchristlichen Haustafeln bestätigt. Wir finden Col 3<sup>18</sup> ff. Eph 5<sup>22</sup> ff. zwei ganz ähnliche in der Reihenfolge und dem Hauptinhalt identische Reihen; der Autor ad Ephes. gibt die erweiterte Form und hat sich sichtlich bemüht, die einzelnen Gebote mit christlichen Gedanken in Verbindung zu setzen s. vor allem 5<sup>22</sup> ff. 6<sup>5</sup> ff. Das ist charakteristisch für die ganz allmähliche Christianisierung dieser nicht original-christlichen Weisungen und entscheidet für die Priorität der Col-Form (über das Verhältnis der Briefe ist damit noch kein Urteil gefällt). Eine zweite Liste, die wir I Petr 2<sup>13</sup> ff. lesen, zeigt einzelne Berührungspunkte mit den Tafeln in Col und Eph (vgl. 3<sup>1</sup> mit Col 3<sup>18</sup>), ist aber im wesentlichen selbständig nach Inhalt und Reihenfolge: Obrigkeit (s. Rom 13<sup>1</sup> ff.), Sklaven, Frauen, Männer (Verwandtes, aber nicht in Form einer Haustafel s. I Tim 2<sup>2-9</sup>). Eine Art Haustafel s. auch in dem Lehrstück von den beiden Wegen Did 4<sup>9-11</sup> (Kindererziehung, Herren, Sklaven), in variiert Form Barn 19<sup>5-7</sup> (Kindererhaltung und -erziehung, dann nach einer Reihe anderer Anweisungen Gebote an Sklaven und Herren). Die jüdische Propaganda war in der Ausbildung solcher Kataloge offenbar vorangegangen. Eine jüdische Haustafel ist vielleicht benutzt Josephus c. Apion. II 24 ff., sicher im letzten Teil des Ps.-Phokylides 175—228 (Bernays Ges. Abhandlg. I 254 ff.), dem einzigen Abschnitt, in dem das Gedicht eine „streng gegliederte Reihenfolge“ (Bernays 241) einhält: Ehe, Kindererhaltung und -erziehung, Freunde und Verwandte, Herren. Daß auch die philosophische Propaganda des Hellenismus solche Zusammenstellungen der Pflichten nach Kreisen kannte, zeigt die Stelle Epiktet II 17<sup>31</sup>, wo der Lernbegierige sagt: θέλω δ' ὡς εὐσεβὴς καὶ φιλόσοφος καὶ ἐπιμελὴς εἶδέναι τί μοι πρὸς θεοῦς ἐστὶ καθήκον, τί πρὸς γονεῖς, τί πρὸς ἀδελφούς, τί πρὸς τὴν πατρίδα, τί πρὸς



23 — Haltet an am Gebet und seid mit Dank dabei auf der Wacht; betet auch mit für uns, daß Gott uns die Tür für die Predigt auftue, daß wir predigen können das Christus-Geheimnis — um seinetwillen liege  
 4 ich ja auch gefangen — damit ich es so kundtun kann, wie mir's  
 5 Pflicht ist zu predigen. Führt euren Wandel in weiser Rücksicht auf  
 6 die draußen. Kauft die Zeit aus. Eure Worte seien immer der Gnade voll (und auch) mit Salz bereitet, und wißt, wie ihr einem jedem zu antworten habt.

ξένους vgl. Diog. Laert. VII 108 καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι, ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει τὸ γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις (im Folgenden συγγενῶν ἀφροντιστεῖν). Ein Beispiel einer stoischen „Haustafel“ geben uns die bei Stobaeus im florilegium an verschiedenen Stellen erhaltenen Exzerpte aus Hierokles (Zeitgenosse Epiktets), nach denen Praechter Hierokles der Stoiker 7 ff. die Anlage des ganzen Werkes rekonstruiert hat; die Reihenfolge der Abschnitte in der Pflichtenlehre war: Götter, Vaterland, Eltern, Bruder, Frau und Kinder (nicht erhalten), Verwandte, darauf folgten noch Abschnitte περὶ οἰκῶν und περὶ γάμου. Die Umwelt des jungen Christentums weist also Analogien zu den christlichen Haustafeln auf; daß die urchristliche Paränese nicht ohne Mithilfe der Umwelt aber nicht der uns zufällig erhaltenen Texte ausgebildet worden ist, zeigt gerade die erst allmählich eintretende Christianisierung vgl. Eph mit Col. So hat das Urchristentum die sittlichen Familiengrundsätze jüdischer Halacha und griechischer Popularphilosophie für die Durchschnittsethik des Abendlands aufbewahrt. Es ist typisch, daß die Schulmänner des 16. Jahrhunderts in den Lehren des phokylideischen Gedichts Verwandte ihrer bürgerlichen Moral erkannten und darum das 1495 zuerst gedruckte jüdische Gedicht in den Schulunterricht einführten. — Vgl. außer der im Exkurs zu I Thess 41 genannten Literatur Bernays Ges. Abhdlgen I 192 ff., Praechter Hierokles d. Stoiker, Klein Der älteste christl. Katechismus u. d. jüd. Propaganda-Literatur, Wendland Hell.-röm. Kultur 46 f.

2—6 Erneute Mahnungen an die Gesamtheit. 2 Aufforderung zu Gebet als der besten Art religiöser Wachsamkeit (so wird γρηγορεῖν nach Analogie von Rom 13 4 I Thess 5 6 zu verstehen sein, nicht vom Wachen beim Gebet). προσκαρτερεῖν: in Verbindung mit τῇ γεωργίᾳ ‚dauernd obliegen‘ P. Lond. III p. 125 Nr. 904 26 f. (= Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 201 f.) P. Amh. 65. Man beachte auch hier wieder die scheinbar unvermittelte Erwähnung des Dankens s. zu 3 15 3 17. 3 Die Erinnerung an die Gefangenschaft, die Bitte um fürbittendes Gebet dient demselben Zweck wie der Briefteil 1 24 ff. θύρα s. zu I Cor 16 9. 4 Da dieser zweite Finalsatz sich auf die Art der Verkündigung, nicht auf ihre Notwendigkeit bezieht, so kann er nicht gut von δέδεμαι abhängen (so von Soden; φανερώσω dann ‚den Richtern‘), sondern bringt entweder eine Wiederaufnahme des ersten ἵνα oder ist dem ersten Finalsatz zu subordinieren. 5 καιρός mit Beziehung auf die Eschatologie wie Rom 13 4 I Cor 7 29 Gal 6 10. 6 χάρις kann hier ‚Anmut‘ oder ‚Gnade‘ heißen. Der Schluß des Verses läßt die erste Uebersetzung berechtigt erscheinen, aber Haupt hat sich mit Recht gegen diese Deutung gewendet im Blick auf die ästhetischer Betrachtungsweise abholde Geistesrichtung des Paulus. Aehnlich kontrovers ist die Stelle Mart. Polyc. 12 1 τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χάριτος ἐπληροῦτο, wo möglicherweise von der Gnadengabe des Geistes geredet wird; das ist mir auch an unserer Stelle wahrscheinlich. Die Bedeutung von χάρις muß dem Bilde vom Salz (vgl. Mc 9 50) seine Deutung geben: gewöhnlich bezieht man das Salz auf die Würze der Rede, aber Greßmann Theol. Lit.-Ztg. 1911, 56 f. hat es wahrscheinlich ge-

Ueber mein Ergehen wird euch Tychicus, der liebe Bruder und 7 treue Diener und Mitknecht im Herrn, alles kund und zu wissen tun; dazu schicke ich ihn ja auch zu euch, daß ihr erfahrt, wie's um uns 8 steht, und er eure Herzen stärke, außerdem Onesimus, den treuen und 9 lieben Bruder, euren Landsmann; die werden euch mitteilen, wie hier die Dinge stehen.

Es läßt euch grüßen Aristarchus, mein Mitgefangener, dann Markus, 10 der Vetter des Barnabas — seinetwegen habt ihr ja (schon) Aufträge empfangen; wenn er zu euch kommt, so heißt ihn willkommen — und 11 Jesus genannt Justus, die Mitarbeiter aus der Beschneidung — diese allein! — am Reiche Gottes, die sind (ein rechter) Trost für mich geworden. (Weiter) läßt euch euer Landsmann Epaphras grüßen, der 12 Sklave Christi Jesu, der sich immer für euch müht in seinen Gebeten, daß ihr vollkommen werdet und in Gewißheit erfüllt mit allem, was

macht, daß Mt 5 13, da salzhaltige Erde im alten Palästina zum Düngen benutzt wurde, vom Befruchten der Erde zu verstehen sei. Dann könnte auch an unserer Stelle mit „salzhaltiger Rede“ fruchtbare Rede gemeint sein *ita ut magis donum aliquod ex uestris sermonibus perfici uideatur* Theod. v. Mops. I 307 Swete. Der Schluß des Verses berücksichtigt wohl verfängliche Situationen der Neophyten vgl. zu I Cor 10 28. Der Infinitiv εἰδέναι ist den vorhergehenden elliptischen Imperativen entweder koordiniert oder in konsekutivem Sinne subordiniert. 7—9 persönliche Nachrichten. 7 Τυχικός ist offenbar der Briefbote s. Act 20 4 Eph 6 21. Der Name ist in Kleinasien häufig (in den Inschr. v. Magnesia ed. Kern neunmal). 9 Ὁνίσσιμος s. Kern Inschr. v. Magn. 242. 300, Fränkel Inschr. v. Pergamon 568. Der Sklave des Philemon wird hier nur genannt, seine Angelegenheit aber, von der Phm handelt, wohl mit taktvoller Absichtlichkeit übergangen. 10—15 eine Grußliste, zu der wir ein Seitenstück in den echten Paulusbriefen nur Rom 16 haben, falls dieses Kapitel den Schluß von Rom bildet s. Exkurs vor Rom 16 1. Diese Aehnlichkeit mit Rom 16 ist ebenso wenig zufällig wie die zu 1 24 ff. erwähnte; denn beide Grußlisten wollen zeigen, daß der Briefschreiber auch in der unbekannten Gemeinde Bekannte — der Person oder dem Namen nach — hat. Vgl. Exkurs zu Rom 16 24. Die Möglichkeit, daß Paulus allerlei aus dem engeren Gemeindeleben weiß, ist mit der Anwesenheit des 4 12 erwähnten Kolossers Epaphras bei ihm gegeben. 10 Ἀρίσταρχος s. Act 19 29 20 4 27 2 Phm 24. Aus συναϊχμάλωτος liest man gewöhnlich heraus, daß Aristarch die Gefangenschaft des Paulus s. 4 3 geteilt habe; es ist aber möglich, daß der Ausdruck zu den militärischen Termini gehört, die Paulus auf den Dienst unter Christen anwendet s. Exkurs zu Eph 6 10—17; dann würde etwa II Cor 2 14 und das bei den Mysterien be- gegnende κατέχεσθαι mit Verwandten zu vergleichen sein s. Reitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen 72 ff. συναϊχμάλωτος hieße dann Mitchrist oder Mitarbeiter vgl. zu Phm 23. Mit Markus hat sich Paulus seit dem Act 15 37 ff. Berichteten offenbar wieder ausgesöhnt. Zum Markusproblem s. Joh. Weiß Aeltest. Ev. 386 ff. 11 Jesus Justus — ein Doppelname wie Saul-Paulus vgl. Deißmann Bibelstudien 183. Im Folgenden wollte Paulus wohl schreiben οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς συνεργοί und fügte dann οὗτοι μόνοι ein; andernfalls, bei Interpunktion nach περιτομῆς, klänge der neue selbständige Satz οὗτοι μόνοι etwas reichlich pessimistisch. Ob zu den judenchristlichen Mitarbeitern auch Aristarch zu zählen ist, hat man bezweifelt, weil er Act 20 4

- 13 Gottes Wille ist. Ich kann es ihm bezeugen, daß er viel Mühe hat für  
 14 euch und die Leute von Laodicea und Hierapolis. Es grüßt euch  
 15 (unser) lieber Lukas der Arzt und Demas. Grüßt die Brüder in Lao-  
 16 dicea, besonders Nympha und ihre Hausgemeinde. Und wenn dieser  
 Brief bei euch verlesen ist, dann laßt ihn auch in der Laodicenerge-  
 meinde vorlesen und laßt euch den von Laodicea kommen, damit auch  
 17 ihr den lesen könnt. Und sagt dem Archippus: Achte auf dein Amt,  
 das du im Herrn erhalten hast, und erfülle es.  
 18 (Dies ist) mein, des Paulus, eigenhändiger Gruß. Gedenket meiner  
 Fesseln! Gnade mit euch.

die Gabe der heidenchristl. Gemeinden mit überbringt; doch ist das, zumal da zwei Gesandte aus Thessalonich genannt werden, kein stichhaltiger Grund. Ἐπαφρᾶς s. zu 17. Nach 13 scheint er auch der Missionar der Nachbarstädte zu sein. Welcher Art der πόνος ist, können wir nicht sagen. Wer sich die Situation vergegenwärtigt, wird nach diesem Vers unwillkürlich dazu neigen, den Abfassungsort des Briefes in die Nähe von Kolossä zu setzen, also nach Ephesus (über die Möglichkeit einer ephesinischen Gefangenschaft s. II Cor 11 23 und zu Phil 4 22) oder Cäsarea s. zu Phm 21. 14 Die Erwähnung des Lukas, der erst auf der letzten Fahrt nach Jerusalem wieder bei Paulus gewesen zu sein scheint Act 20 5 ff., legt freilich die Abfassung des Briefes in Ephesus nicht nahe. Als terminus a quo erscheint vielmehr die Kollektenreise nach Jerusalem. Da Demas noch bei Paulus ist, so dürfte das II Tim 4 10 erwähnte Ereignis den terminus ad quem abgeben; wer in II Tim 4 — gleichviel ob der Abschnitt echt oder nach guten Nachrichten kombiniert ist — eine cäsarensische Situation durchblicken sieht, wird auch für Col der Cäsarea-Hypothese geneigter sein als der römischen. Der wichtigste Gegengrund wird aus 4 3 gewonnen: in Cäsarea hätte Paulus weder missionieren wollen (weil es das Arbeitsgebiet anderer gewesen sei) noch nach Act 23 35 24 23. 27 26 29. 31 können. Aber das Col 4 3 genannte Gebet braucht sich nicht auf Mission am Orte zu beziehen. 15 Die Grüfe nach Laodicea scheinen, wenn Paulus dorthin einen Brief schrieb (s. v. 16), überflüssig; aber sie verstärken die Beziehungen und werden in Laodicea ja nicht gleichzeitig mit dem Laodicenerbrief bekannt. Ob bei Νυμφαν an eine Frau oder an einen Mann (vgl. dann CIG I 269 15 1240 18 f.) zu denken ist, hängt zunächst davon ab, ob man mit SACP 33 αὐτῶν, mit DGKL αὐτοῦ oder mit B αὐτῆς liest. Im übrigen vgl. Moulton Einleitung 70 f. 16 Ueber das Verhältnis von Eph zu dieser Stelle s. Exkurs zu Eph 1 1. Daß es sich hier um einen Laodicenerbrief handele, wird von denen bestritten, die Eph für ein Rundschreiben halten und hier erwähnt finden; ἐκ Λαοδ. soll dann bedeuten: das Rundschreiben, das aus L. zu euch kommt. Allein bei einem Rundschreiben brauchte Paulus nicht zu mahnen ποιήσατε; es ist nur von einem gegenseitigen Austausch der beiden Briefe die Rede und ἐκ Λαοδ. ist vom Standpunkt der Kolosser aus gesagt vgl. Lc 11 13 ὁ πατήρ ὃ ἐξ οὐρανοῦ δώσει. Die Stelle deutet an, auf welche Weise es zu Abschriften paulinischer Briefe und schließlich zu einem Corpus Paulinum kommen konnte. 17 Der auch Phm 2 genannte Träger des häufigen Namens Ἀρχιππος (s. Dittenberger Syll. 2 Index) hat eine διακονία zu erfüllen — welcher Art, können wir nicht einmal erraten. 18 Der eigenhändige Gruß s. zu II Thess 3 17 trägt hier das Gepräge der Situation. Ueber eigenhändige Grüfe s. zu Gal 6 11; ein schönes Beispiel bei W. Schubart Papyri Graecae Berolinenses Taf. 35, wo der praefectus Aegypti Subatianus Aquila unter den vom Kanzleischreiber ausgefertigten Brief eigenhändig geschrieben hat ἐρρώσθαι σε βούλομαι.





## AN DIE EPHESER

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1–2.

Hymnisches Prooemium: Lobpreis Gottes, der die Christen erwählt und erlöst hat, Juden- wie Heidenchristen 1 3–14. — Danksagung und Bitte, daß Gott den Lesern Erkenntnis des Heils verleihe 1 15–19; Schilderung dieses Heils, das Juden- wie Heidenchristen zuteil geworden ist 1 20–2 10.

Ihr, einst Heiden, ohne Hoffnung und ohne Gott, seid nun durch Christus, den Friedebringer, zu Gott gekommen 2 11–18 und gehört als vollberechtigte Glieder zu dem Bau der Gemeinde, dessen Eckstein Jesus Christus ist 2 19–22.

Fürbitte, deren Beginn 3 1 unterbrochen wird von einer Schilderung der Sendung des Paulus, das Geheimnis der Heidenannahme zu verkünden 3 2–7 und von einer weiteren Schilderung dieses Geheimnisses 3 8–13. Fortsetzung der Fürbitte 3 14–19. Doxologie 3 20. 21.

Ermahnung, an der Einheit des Geistes in der Gemeinde bei aller Mannigfaltigkeit der Gaben festzuhalten 4 1–16; Warnung vor heidnischem Wandel 4 17–24; Mahnung, von allerlei Sünden, besonders Fleisches- und Zungensünden, als Kinder des Lichts abzulassen 4 25–5 14, Ermahnung zu christlichem Wandel an die Allgemeinheit 5 15–21 und an die einzelnen Glieder der Familie 5 22–6 9.

Schlußmahnung: kämpft den Kampf gegen Teufel und Geister, angetan mit der „geistlichen Waffenrüstung“, unter Gebet und Fürbitte auch für mich 6 10–20. Persönliches 6 21–23. Schlußgruß 6 23. 24.

LITERATUR: Neuere Kommentare: EHAUPT in Meyers Kommentar VIII<sup>s</sup> 1902. HERMVSODEN im Hand-Commentar III 1<sup>2</sup> 1892. PEWALD in Zahns Kommentar X<sup>2</sup> 1910. AROBINSON St. Pauls epistle to the Ephesians 1904. WLUEKEN in Die Schriften des N. T. f. d. Gegenwart erkl. <sup>2</sup>1908. AKLÖPPER Der Brief an die Epheser 1890. HENLE Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus 1890. JOHEVBELSER Der Epheserbrief des Apostels Paulus 1908. Zur Kritik: MAYERHOFF Der Brief an die Kolosser 1838. HOLTZMANN Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872. Weiteres in den Exkursen.

Kopfleiste: Das sog. Gefängnis des Paulus in Ephesus.

DIE ADRESSE DES ‚EPHESERBRIEFS‘. 1. Textkritik: a) S\*B\* eine Athoshandschrift vgl. v. d. Goltz Texte u. Unters. 17, S. 75 und der gut unterrichtete Korrektor der Wiener Minuskel 424 (Gregory; Sd O<sup>12</sup>, früher paul. 67) lesen τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. Catene Cramer VI 102 steht als Origeneszitat ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὐρόμεν κείμενο ντό „τοῖς ἁγ. τοῖς οὖσι“ . . . ὅρα οὖν εἰ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὀνομάσθησαν αὐτοῦ ὁ χρηματίζων Μωσὲς τὸ ὄν, οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γίνονται ὄντες. Denselben Text hat Basilius vgl. contra Eunom. II 19 t. I p. 254f. Ben. gelesen. b) Die Masse der Zeugen bietet den Text τοῖς ἁγίοις (hier folgt πάνιν bei einigen) τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ (fehlt 69 = Sd δ 505 u. a.) πιστοῖς. c) Ueber Marcion vgl. Tert. adv. Marc. 5<sup>11</sup> *epistola quam nos ad Ephesios perscriptam habemus haeretici vero ad Laodiceos* und 5<sup>17</sup> *ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodiceos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator* (vgl. Epiph. Haer. 42 p. 374<sup>b</sup>, der aus Marcions πρὸς Λαοδικεῶς Eph. 4<sup>5</sup> zitiert). Die Frage ist erstens, ob Marcions Text einer Tendenz entsprang (wohl kaum) oder eigener Forschung (dann meinte Tert. das *diligent. expl.* ernst) oder der ihm gewordenen Tradition (Tertullians Wort vom *diligent. expl.* ist dann Ironie); zweitens ob Laodicea bei Marcion nur in der Ueberschrift stand (dann hatte Marc. den Text schon wie S\*B\*) oder auch im Briefanfang; im letzteren Fall fragt sich drittens, was vor Marcion dort stand (ob schon ἐν Λαοδικ. oder ein anderer Ort). — Eine sichere Entscheidung aus textkritischen Instanzen allein läßt sich kaum geben; nur diskreditiert das Zeugnis der ältesten Handschriften in Verbindung mit den Nachrichten über Marcion die Adresse nach Ephesus aufs schwerste; denn wie sollte man den Ausfall erklären? — 2. Sachkritik: a) ἐν Ἐφέσῳ in diesem Brief hat, wenn er echt ist, als unmöglich, wenn er unecht ist, als unwahrscheinlich zu gelten. Paulus kann in einem mit Col gleichzeitigen Brief (Eph 6<sup>21</sup> f. = Col 4<sup>7</sup> ff.) an die ihm aus langem Aufenthalt bekannten Epheser (Act 19<sup>10</sup>) nicht so unpersönlich, kann ihnen nicht Sätze wie 1<sup>15</sup> 3<sup>2</sup> geschrieben haben, und ein Fälscher, der ihn nach Ephesus so schreiben ließe, würde sehr ungeschickt handeln. b) Die Entscheidung ist im übrigen von der Beurteilung der Echtheitsfrage abhängig. Wer Eph für den echten Laodicenserbrief hält s. zu Col 4<sup>16</sup>, hat zu zeigen, warum Paulus an die Schwestergemeinde von Kolossä so unpersönlich schrieb. Antwort: über Kolossä hatte er durch Epaphras Nachricht (aber über Laodicea nicht auch? s. Col 4<sup>13</sup>). Ferner ist dann das Verschwinden des Namens Laodicea zu erklären. Antwort: es handelt sich um einen Titulus erasus; man tilgte Laodicea wegen Apc 3<sup>15</sup> ff. (Harnack). — Wer den Brief echt, aber nicht nach Laodicea gerichtet sein läßt, hat den auffallenden überlieferten Text des Präskripts zu erklären. Antwort: es handelt sich um ein Rundschreiben; entweder war im Präskript ein leerer Raum, in den der betr. Name eingefügt wurde (aber sollte sich nicht ein Name erhalten haben? Da der Brief uns ja nicht durch das Konzeptbuch des Paulus, sondern aus dem Exemplar einer Gemeinde erhalten ist, sprechen alle bekannten Analogien gegen das Weglassen der Adresse) oder das Präskript ist zu lesen wie bei S\*B\* (aber ist ein solcher Anfang neben der bekannten paulinischen Formel [vgl. Phil und Col] sprachlich erträglich?). — Da ich aus anderen Gründen s. Exkurs zu 4<sup>16</sup> Eph für unecht halte, weiter in Col 4<sup>16</sup> einen idealen Anknüpfungspunkt für Fälschungen sehe (vgl. den lat. Laodicenserbrief Kl. Texte 12), gegen das Einfügen von ἐν Λαοδικίᾳ ins Präskript aber in Ermangelung von Zeugen Bedenken habe, so scheint mir folgende Hypothese annehmbar: Eph wurde nach Col 4<sup>16</sup> gefälscht, der angenommenen Etikettierung aber nur in 6<sup>21</sup> f. andeutender Ausdruck verliehen. Daraus entstand einerseits durch Vergleich von Eph 6<sup>21</sup> f. mit Col 4<sup>7</sup> ff. bzw. 4<sup>16</sup> die marcionitische, durch Vergleich mit II Tim 4<sup>12</sup> die vulgäre Benennung. Die letztere setzte sich durch, weil die Adresse nach Ephesus, an die dem Paulus so eng verbundene und für die Kirche so wichtige Gemeinde, die allgemeine Meinung für sich hatte.

Paulus Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes den Heiligen und Gläubigen in Christo Jesu: Gnade mit euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.

Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns in Christo mit lauter geistlichem Segen im Himmel gesegnet hat! In ihm hat er uns vor der Schöpfung der Welt auserlesen, daß wir heilig und fehllos

— Aber auch diese Hypothese löst nicht alle Schwierigkeiten und kann sich nicht auf zwingende Beweise stützen. Ueberhaupt ist vor Ueberschätzung der verschiedenen Lösungsversuche zu warnen, noch mehr aber vor der Beeinflussung der Exegese durch solche kritischen Hypothesen. — Zur Literatur vgl. außer den „Eingleitungen“ Zahn Gesch. des neutest. Kanons I 623 ff., Harnack Berliner Sitzungsberichte 1910, 696 ff., Schmiedel Theol. Literaturzeitung 1911, 329 f.

■ 1 Versucht man den alten Text τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς (s. den Exkurs) bei Annahme der Echtheit zu verstehen, so muß man entweder erklären, Paulus habe die „auch gläubigen“ ἅγιοι von den alttestamentlichen Heiligen unterscheiden wollen (B. Weiß), oder man muß in der Stelle eine besonders reichhaltige Anfangsformel erblicken (zu οὖσιν vgl. dann Rom 8 28) oder endlich mit Konjekturen (ἀγαπητοῖς Ewald) helfen. Dem Vertreter der Unechtheit liegt die Annahme einer überreichen Kombination paulinischer Formeln nahe (ἅγιοι ἐν Χριστῷ, εἶναι ἐν Χριστῷ); Häufung in einem auch über Col hinausgehenden Maß gehört ja zu den stilistischen Merkmalen von Eph. 3 bildet das Thema zu der folgenden Doxologie s. II Cor 13 I Petr 13. Das Wortspiel εὐλογητός — εὐλογία können wir nicht nachmachen.

Die Formel ἘΝ ΤΟΙΣ ἘΠΟΥΡΑΝΙΟΙΣ steht im N. T. nur Eph 13. 20 26 310 612. Der formelhafte Charakter der Worte erhellt am deutlichsten aus 310, wo die adjektivische Konstruktion ταῖς ἐπουρ. ἀρχαῖς viel glatter sein würde; aus derselben Stelle ergibt sich, daß die Beziehung von ἐπουράνιοι auf Geister (Phil. 210 und im Zauber s. z. St.; Act. Joh. 112 wird geschieden: ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατήρ· ὁ τῶν ἐπουρανίων δεσπότης) unserem Autor beim Gebrauch der Formel nicht gegenwärtig ist, sonst gäbe Eph 310 „den Geistermächten bei den himmlischen Geistermächten“ eine unerträgliche Tautologie und 120 f. wäre unverstänlich. Für den Autor ad Eph. gilt nur der einfache Sinn „im Himmel“, der aus 120 f. leicht zu gewinnen ist. Da es sich um eine Formel handelt, ist diese Bedeutung auch an allen übrigen Stellen anzunehmen. — Um die Herkunft der Formel festzustellen, müßten wir etwas über ihren ursprünglichen Sinn wissen: lautet der Nominativ τὰ ἐπουράνια oder οἱ ἐπουράνιοι und ist im letzteren Fall θεοί, ἄγγελοι oder τόποι zu ergänzen? Wer Eph für unecht hält, wird darauf aufmerksam machen, daß der Autor auch sonst eine Neigung zu hieratischem Pathos zeigt, und daß sich aus dieser Neigung die Bevorzugung einer — vielleicht in irgend einer Kultsprache üblichen — Formel vor der einfachen Wendung ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (vgl. Paulus II Cor 51 Col 15 Phil 320 — Autor ad Eph nur in der Haustafel [69] erklärt.

Sind die Wendungen ἐν τοῖς ἐπουρανίοις wie ἐν Χριστῷ s. zu I Thess 11 beide lokal zu verstehen, so wird man die erste auf die εὐλογία, die zweite auf das εὐλογεῖν beziehen vgl. ἐλπὶς Col 15; ἐν πάσῃ εὐλ. ist dann instrumental zu fassen s. zu I Cor 421. Die Christen wissen sich „in Christo“ mit einem überweltlichen (πνευματικῇ) Segen begnadet, der im Himmel ist; sie spüren ihn am πνεῦμα s. 113 f. 4—14 wird dieses ἐν Χριστῷ weiter ausgeführt vgl. das durchgehende ἐν ᾧ 7. 11. 13. 4—6 schildert die vorzeitliche Erwählung (καταβ. κόσμ. s. zu Mt 1335); der präexistente Christus war der Mittler dieser Erwählung (ἐν αὐτῷ zum Verbum) s. II Tim 19 I Petr 120.



5 wären vor ihm; er, der uns in Liebe dazu ausersah, daß wir durch Jesus Christus seine Kinder sein sollten, nach dem Heilsplan seines Willens, 6 zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns gesegnet hat 7 in seinem lieben (Sohn). In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade, 8 durch die er uns reichlich beschenkt hat mit lauter Weisheit und Verständnis; er, der uns kundtat das Geheimnis seines Willens, nach seinem 10 Heilsplan, den er sich für Ihn vorgenommen hatte zur Ausführung in der Fülle der Zeiten: nämlich alles in Christo zu vereinen, Himmlisches 11 und Irdisches, in ihm! In ihm sind auch wir zu unserm Erbe gelangt, 12 die wir dazu auserlesen waren, daß wir zum Lobe seiner Herr-

5 διὰ I. Xp. sagt, daß die Kindschaft, in Christus' erlebt wird s. Schettler Die paulin. Formel „durch Christus“ 26 f. κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ einer der für Eph charakteristischen aus fast synonymen Abstrakta gebildeten Doppelausdrücke s. Exkurs nach 1 14. Dieser Ausdruck wie der in 6 folgende bilden gewissermaßen die Kehrverse dieses Hymnus s. Exkurs nach 1 14. 7—10 Schilderung des Heilswerkes Christi. 7 Im Unterschied von Col 1 14 wird hier ἀπολύτρωσις durch Angabe des Mittels näher erklärt; so könnte hier eher als dort (s. zu Col 1 14) „Loskaufung“ übersetzt werden. Die Wahrscheinlichkeit, daß beide Stellen nicht unabhängig von einander entstanden sind, bildet keine Gegeninstanz; der Ausdruck konnte wohl übernommen, aber zugleich umgeprägt werden — dafür bietet Eph deutliche Beispiele s. Exkurs zu 4 16. Da die Verbindung der einzelnen Satzteile in 9. 10 kontrovers und bei der losen Konstruktion dieses hymnischen Abschnitts mit syntaktischen Argumenten nicht zu bestimmen ist, tut man gut, mit der materiellen Erklärung der einzelnen Glieder zu beginnen. Das Heilswerk besteht nicht nur in Sündenvergebung, sondern in der Kundmachung eines Mysteriums; dessen Inhalt wird 3 6 ausgeführt s. dort, muß aber hier doch irgendwie angedeutet sein und zwar im Folgenden, denn um die ἀπολύτρωσις aus 1 7 (so Belser) kann es sich nicht mehr handeln. Diese Andeutung liegt in ἀνακεφαλιώσασθαι: Die Bedeutungsnuancen (z. B. der Gedanke der Wiederholung vgl. dazu Protev. Jac. 13 1 μῆτι εἰς ἐμὲ ἀνεκεφαλιώθη ἡ ἱστορία Ἀδάμ) sind fraglich; der allgemeine Sinn des Wortes vgl. auch Rom 13 9 ist deutlich: es muß auf die Zusammenfassung des ganzen Kosmos in Christus gehen (ähnlich ἀποκαταλλάσσειν Col 1 20). Es handelt sich also nach Phil 2 10 um das, was bei der Erhöhung Christi eintrat. οἰκονομία s. zu Col 1 25; für Eph 3 9 ist die Bedeutung „Heilsveranstaltung“ sicherzustellen; der Kontext macht sie auch hier wahrscheinlich, da vom Amt des Paulus bisher keine Rede war. Für die Verbindung der fraglichen Satzglieder aber ist es äußerst charakteristisch, daß nach τοῦ θελήματος αὐτοῦ 9<sup>a</sup> ohne erhebliche Schädigung des Gedankens unmittelbar der Relativsatz (dann mit ὅ) oder gar schon der Infin. folgen könnte — man sieht, welche Ausdrucksfülle in der Periode herrscht. Bei solchem rhetorischen Gepräge scheint eine Verbindung von κατὰ τὴν εὐδοκίαν mit dem Infin. (Haupt) wegen des eingeschobenen Relativsatzes weniger glaublich als die Abhängigkeit des Infinitivs von εὐδοκία; κατὰ τὴν εὐδοκίαν schließt sich dann nur locker an das Vorhergehende an, ja bedeutet vielleicht geradezu eine Zäsur im Fluß der Rede wie 1 7 der parallele Ausdruck κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ. ἐν αὐτῷ ist gegen Nestle zum Vorhergehenden zu ziehen vgl. das parallele ἐν τῷ ἡγαπημένῳ 1 6. 11. 12 κληροῦσθαι wie

lichkeit zuerst in Christus hoffen (dürften) — nach dem Vorsatz dessen, der alles nach seines Willens Ratschluß bewirkt. In ihm seid auch 13 ihr, die ihr das Wort der Wahrheit vernommen, das Evangelium eurer Rettung, nach eurer Bekehrung versiegelt worden mit dem heiligen Geist der Verheißung, der das Unterpfand unseres Erbes ist, bis unser 14 Besitztum (von uns) gewonnen wird zum Lobe seiner Herrlichkeit.

Diogn. 5 4 ὡς ἕκαστος ἐκκληρώθη, Mart. Pol. 6 2 ὁ κεκληρωμένος τὸ αὐτὸ ὄνομα ‚bedacht werden‘ hier mit einer religiösen Nüance, wesentlich = ἐκλήθημεν (so ADG). Fraglich ist das Subjekt des Satzes; den Schluß von 1 12 hat alte und neue Auslegung auf die Judenchristen gedeutet (anders Haupt, Ewald); in der Tat kann nur dann von einer klaren Abgrenzung des Abschnitts 1 11. 12 gegen Vorhergehendes und Folgendes die Rede sein; eine solche Abgrenzung aber wird durch das ἐν ᾧ 1 11. 13 gefordert, das immer eine Fuge in der Architektur unseres Prooemiums bezeichnet. Eine Schwierigkeit liegt in dem unvermittelten Eintreten der neuen Bedeutung von ἡμεῖς = Judenchristen; vielleicht hatte die Erwähnung von ἀνακεφαλαιώσασθαι 1 10 die Gedanken des Autors auf die 2 16 genannte „Vereinigung“ von Juden und Heiden in Christus gelenkt. προηλικότες ‚vor Christus‘ oder ‚eher als die Heiden‘. 13 ἐν Χριστῷ sind auch die heidnischen Leser zum Heil gekommen. Da auch das zweite ἐν ᾧ die für den Abschnitt charakteristische mystisch-technische Bedeutung haben muß, also nicht zu πιστεύσαντες gehören kann, so wird es (mit καί?) als Wiederaufnahme des ersten anzu- sehen sein. Statt ἐκλήθητε καὶ ἐσφραγίσθητε heißt es πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε. Ueber das „Besiegeltwerden“ beim ersten Empfang des μυστήριον in den Mysterienreligionen s. Wobbermin Religionsgesch. Studien 144 ff. 14 ἀρραβὼν vgl. zu II Cor 1 22, aus den Papyri P. Par. 58 14 und die zu Phm 18 zitierte Stelle P. Grenf. II 67 16 ff. Zu περιποίησις s. P. Tebt. 317 25 f. κατὰ τὸ τῆς περιποιήσεως δίκαιον (Eigentumsanspruch). Mit ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως ist zweifellos der in der Zukunft liegende Vorgang gemeint, bei dem die Christen (ἡμῶν hier = Juden- und Heidenchristen) ihr Erbe antreten. Den Genitiv deutet man auf die Besitznahme (B. Weiß), auf den Erfolg der ἀπολύτρωσις (v. Soden) oder als einen term. techn. für das Eigentumsvolk, die Gemeinde (Haupt, Belser). Aber die dabei in ἀπολ. liegende religiöse Bedeutung scheint mir, da 1 7 keine Parallele ist, nicht notwendig. Faßt man ἀ. = ‚Loskaufung, Gewinnung‘, περιποίησις als Bezeichnung der himmlischen κληρονομία, so ergibt sich ein kontextgemäßer einfacher Sinn.

STIL UND INHALT DES PROOEMIUMS VON EPH. 1. Stil: Der Periodenbau dieses Abschnitts unterscheidet sich von dem des Col-Prooemiums s. zu Col 1 4 ff. erheblich; dort beruht die Schwierigkeit auf der Verbindung verschiedenartiger Gedanken und der störenden Einfügung neuer subordinierter Sätze; hier ist die Gedankenführung einheitlich (Thema 1 3), die Disposition lichtvoll (4—6. 7—10. 11—12. 13—14) und auch formal deutlich markiert (durch ἐν ᾧ bzw. ἐν αὐτῷ von Anfang und eine entsprechende Wendung mit ἐν am Schluß jedes Teiles). Man vergleiche auch die refrainartigen, nicht ganz regelmäßigen Wiederholungen von κατὰ τὴν εὐδοκίαν bzw. κατὰ τὴν βουλὴν κτλ. und εἰς ἔπαινον κτλ. Alles in allem: impulsive Aussprache in Col, überlegte Gedankenführung hier. Gesetzmäßige Formen der Kunstprosa versucht im Anschluß an Bläß' Forschungen (Rhythmen der asian. u. röm. Kunstprosa 40 ff.) Innitzer Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 612 ff. hier zu finden. Wenn trotz allem der Abschnitt einen überladenen Eindruck macht, so liegt das erstens an Einzelheiten wie der unklaren Verbindung der Glieder in 9. 10, sodann an der Wiederholung der obliquen Casus von αὐτός vgl. Norden Antike Kunstprosa

15 Darum lasse ich auch nicht ab — da ich von eurem Glauben an  
 16 den Herrn Jesus und eurer Liebe für alle Heiligen gehört habe, — zu  
 danken eurethalben, wenn ich euch erwähne in meinen Gebeten (und bitte),  
 17 der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, möge  
 euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in (Gottes)erkenntnis ver-  
 18 leihen, (dazu) erleuchtete innere Augen, daß ihr erkennt, welches die  
 Hoffnung ist, zu der ihr berufen seid, wie reich die Herrlichkeit seines  
 19 Erbes unter den Heiligen, wie überragend groß seine Macht, (die er)

II 506 A. 2, endlich an der Häufung synonyme oder ähnlicher Abstrakta: εὐδοκία θέλημα 5.9 s. z. d. St., πρόθεσις βουλή θέλημα 11, κληρονομία περιποίησις 14. Diese Erscheinung ist für Eph überhaupt charakteristisch s. 1 18. 19 22 27 212 214 f. 32 37 422 f. — 2. Inhalt: Die im Prooemium vertretenen Anschauungen haben nichts Unpaulinisches; auch die Scheidung ἡμεῖς — ὑμεῖς 11—14 zeigt nur die originale Nüancierung eines paulinischen Gedankens. Erst wenn man sich die Eigentümlichkeiten von Stil und Inhalt zugleich vor Augen hält, wird man auf die Erwägung der Autorfrage geführt. Der Vertreter der Echtheit wird sagen: Die in Col gelegentlich der Polemik vertretenen Anschauungen über Christus als Weltziel hat Paulus hier in ruhigeren, von feierlichem Pathos erfüllten Darlegungen ausgeführt, vielleicht psychologisch dazu veranlaßt durch die gleichzeitige Beschäftigung mit der Kolossergemeinde. Wer aus anderem Grunde s. zu 4 16 den Brief dem Paulus abspricht, wird darauf aufmerksam machen, daß 1. Paulus sich in seinen Briefen über christologische μυστήρια nur notgedrungen ausläßt vgl. das Fehlen solcher Gedanken in Rom, die zurückhaltenden Andeutungen I Cor 2 6—16, die Anspielungen im Brief an die ihm eng verbundene Gemeinde Phil 2 6 ff.; daß 2. hier jeglicher Anlaß fehlt, denn das Interesse des Briefes liegt anderswo s. 2 11—3 13, daß 3. was Paulus Col 1 in präzisen Aussagen zu bestimmtem Zweck ausspricht, hier unter Häufung offenbar bekannter und überreicher Formeln als etwas Selbstverständliches gebucht wird. — Eine eindringende Untersuchung des stilistischen Problems von Eph fehlt; die Notwendigkeit solcher Arbeiten wird nur vereinzelt anerkannt.

15. 16 Nun erst folgt die eigentliche Danksagung und die damit verbundene Fürbittenversicherung s. Exkurs zu I Thess 1 2; diese Parallele entscheidet auch für die Verbindung von ὑπὲρ ὑμῶν mit εὐχαριστῶν. Daß Paulus ἀκούσας κτλ. nach dem langen ephesinischen Aufenthalt an die Epheser geschrieben haben sollte, ist wohl ausgeschlossen s. Exkurs zu 1 1. 17 Man beachte die Erweiterung der 13 gebrauchten Formel. ἀποκάλυψις: wohl nicht gerade das I Cor 14 6. 26 genannte χάρισμα, dazu ist die Bitte zu allgemein; aber doch eine ähnliche Aufgeschlossenheit für das Ueberirdische, denn um himmlische Güter handelt es sich im Folgenden. ἐπίγνωσις wohl wie 4 13 s. z. St. 18 Das Organ der γνώσις θεοῦ ist die καρδιά. Hermes Trismeg. Poimandres 7 1 Parthey steht der Aufruf an die in der ἀγνοσία θεοῦ befangenen Menschen: ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, 7 2 ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶν τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότος, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορώντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁρατῆναι θέλοντα. Vgl. 10 4 καὶ ὀλίγου δεῖν ἐσεβάσθην μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμὸς ὑπὸ τῆς τοιαύτης θείας (die mystische Gottesschau). Dieses innere Organ zum Schauen des Ueberirdischen soll die Leser dazu befähigen, das Mysterium zu erkennen, das in den drei Sätzen 18 b 19 immer deutlicher geschildert wird; ἐλπὶς vom erhofften Gut wie Col 1 5. Bei ὁ πλοῦτος zeigt der Artikel die Einwirkung der o-Deklination auf die konsonantische, wie sie in der hellenistischen Sprache mehrfach zu belegen ist s. Dieterich,



uns, die Gläubigen, mit der(selben) Kraftwirkung seiner Stärke (spüren läßt), die er an Christus kundtat, als er ihn von den Toten auferweckte <sup>20</sup> und ihm den Platz im Himmel zu seiner Rechten gab, über allen Herren, <sup>21</sup> Gewalten, Mächten, Herrschaften und jedem Namen, der genannt werden kann nicht nur in diesem Weltalter, sondern auch im künftigen; ja <sup>22</sup> alles legte er ihm zu Füßen und gab ihn als Haupt über alles der Gemeinde, die sein Leib ist, erfüllt von dem, der alles in allem erfüllt. <sup>23</sup> Auch euch, die ihr tot wart in euren Sünden und Fehlern, in denen <sup>22</sup>

Untersuchungen z. Gesch. d. griech. Sprache 163 ff. ἅγιοι ist hier kaum wie Col 1 <sup>12</sup> auf die Christen zu deuten, weil es sich ja um das himmlische, göttliche (αὐτοῦ) Erbteil handelt, sondern auf die Engel oder Helden der Urzeit s. zu I Thess 3 <sup>13</sup>; wie dort wird sich der auffallende Ausdruck auch hier erklären: es liegt eine formelhafte Verbindung vor, aus deren Gebrauch man keine weiteren Schlüsse auf die Meinung des Schriftstellers ziehen darf s. Act 20 <sup>32</sup> 26 <sup>18</sup> Pol. Phil. 12 <sup>2</sup> δόξη ὑμῖν κληρον καὶ μερίδα μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ, Iren. I 10 <sup>3</sup> συγκληρονόμια καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα τῶν ἁγίων vgl. A. Seeberg Katechismus der Urchristenheit 228 ff. Wie die Gläubigen zu diesem Erbe gelangen sollen, sagt der dritte Satz: durch dieselbe ἐνέργεια, die Christus zum Sieg über den Tod und zur Erhöhung geführt hat. Es ist also von der durch Christi Verherrlichung verbürgten zukünftigen δόξα der Gläubigen die Rede; auffallen kann es, daß Paulus von diesen Dingen I Cor 2 <sup>6—16</sup> als von der geheimen Weisheit in Andeutungen redet, während hier für alle Leser ἐπίγνωσις dieses Mysteriums erbeten wird; so stehen wir wieder vor der im Exkurs zu 1 <sup>14</sup> berührten stilkritischen Frage. **20—23** bringt wieder eine Art Hymnus, eine lediglich durch die Erwähnung der ἐνέργεια hervorgerufene Schilderung der Erhöhung Christi. Zur Sache vgl. Col 1 <sup>20</sup>, Phil 2 <sup>6</sup> ff. und das dort Bemerkte. Mit Phil 2 <sup>9—11</sup> stimmt diese Schilderung des Sieges über die Geisterwelt auffallend überein: der „Name über alle Namen“ wird hier noch glänzender geschildert; eine noch ausführlichere Gestaltung findet sich in einem mittelalterlichen Gebet s. Pradel Griech. und südital. Gebete 97. δύναμις als Engelname begegnet auch Philo de conf. linguarum 171 p. 431 M. und Acta Joh. 23 Bonnet δὲ ἐφοβήθη πᾶς ἄρχων καὶ πᾶσα κτίσις, δύναμις ἄβυσσός τε καὶ σκότος ἅπαν (καὶ θάνατος ἀγέλαστος). αἰών s. zu Rom 12 <sup>2</sup>. Mit einem Anklang an Ps. 87 — wohl kaum einem bewußten Zitat — kommt der Autor von der einen Vormachtstellung Christi, über den Engeln, zur anderen, über der Gemeinde. Die Ausdrücke κεφαλή und σῶμα gebraucht er nur im Sinne von Col 1 <sup>18</sup>, während sie Col 2 <sup>10.19</sup> die Stellung Christi über der Geisterwelt bezeichnen. Das zu Col 2 <sup>10</sup> untersuchte Wortspiel mit πλήρωμα wird hier auf Christus und die Gemeinde angewendet. Der überschwängliche Ton des Ganzen schließt sichere Worterklärung im einzelnen fast aus; πάντα ἐν πᾶσιν = ‚das All in jeder Beziehung‘ oder ‚alles in allen Gliedern der Gemeinde‘? πλήρωμα s. zu Col 1 <sup>19</sup> steht hier entweder von der Gemeinde, sofern sie von Christus erfüllt wird s. 3 <sup>19</sup> 4 <sup>13</sup> (Uebersetzung) oder sofern sie als σῶμα die Ergänzung zu Christus als zur κεφαλή bildet oder endlich — s. die hermetische Parallele zu Col 2 <sup>20</sup> — mit gewolltem Doppelsinn. Jedenfalls ist anzumerken, daß der wohl aus dem kolossischen Synkretismus genommene term. techn. für das Verhältnis Christi zu Gott hier auf Christus und die Gemeinde angewendet wird s. Exkurs zu 4 <sup>16</sup>. **III 1** Der Satz, der sagen will, inwiefern die Leser jetzt schon (im Gegensatz zu der 1 <sup>18</sup> geschilderten Zukunft) an Christus teilhaben, ist ein Anakoluth; der Gedanke wird

ihr einst wandelt nach der Weise dieses irdischen Zeitalters, nach der Weise des Herrschers im Luftreich, des Geistes, der (noch) jetzt wirksam ist in den Söhnen des Ungehorsams, — mit ihnen führten auch wir alle einst unseren Wandel in den Begierden des Fleisches, taten den Willen des Fleisches und der Sinne und waren von Natur Kinder des Zorns (ebenso) wie die anderen; Gott aber, reich an Erbarmen, hat mit der großen Liebe, die er an uns wandte, auch uns, die wir tot waren in den Sünden, lebendig gemacht mit Christus — durch Gnade seid ihr gerettet — und hat uns mit erweckt und mit eingesetzt im

erst 24.5 ausgeführt. 2 αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου Häufung fast synonymen Begriffe s. Exkurs zu 14. Zur Charakterisierung des sündigen Lebens wird hier der jetzige Aeon und der Satan genannt. Damit sind, ähnlich wie II Cor 44, zwei Vorstellungen, die Lehre von den Weltaltern und der Teufels glauben, verbunden vgl. Dibelius Geisterwelt 156 f. ἀρχὼν τῆς ἐξουσίας τ. ἀέρος ist ein Satansname; ἐξουσία τοῦ ἀέρος heißt einfach „Luftreich“. Wenn die Vorstellung von Archonten mit dem Satansglauben verbunden wird, liegt es nahe, jene in den verschiedenen Himmeln hausen zu lassen — je gottähnlicher, desto höher —, den Bösen aber in der untersten Etage, dicht über der Erde. So deutlich Asc. Jes. 10<sup>29</sup> (Flemming bei Hennecke) *und weiterhin stieg er (Christus) hinab in das Firmament, wo der Fürst dieser Welt wohnt*, 11<sup>23</sup> *alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn und beteten ihn an*. So erklärt sich auch der angebliche Widerspruch unserer Stelle mit Eph 6<sup>12</sup>. Vgl. noch Hen. slav. (Bonwetsch Abhandlg. der Gött. Ges. d. W. Neue Folge I 3) 29<sup>5</sup> *und ich warf ihn (Satanael) hinab von der Höhe mit seinen Engeln. Und er war fliegend in der Luft beständig über dem Abgrund* und beachte, wie im Zauber neben den ἐπουράνιοι die ἀέριοι δαίμονες genannt werden s. die zu Phil 2<sup>10</sup> zitierte Stelle, Pfister Philologus 69, 416, Reitzenstein Poimandres 49 A. 2. 3 Unabhängig davon, ob ἐν οἷς eine ungenaue Parallele zu ἐν αἰς ist oder sich auf die υἱοὶ τῆς ἀπ. bezieht, erhebt sich dieselbe Frage wie 1:2: sind in diesem Relativsatz mit ἡμεῖς die Judenchristen gemeint? Für diese geläufige, aber von Haupt und Ewald unter Hinweis auf den häufigen Wechsel von 1. u. 2. Pers. Plur. bei Paulus bestrittene Ansicht kann man m. E. geltend machen 1. οἱ λοιποὶ bezeichnet die Heiden s. zu I Thess 4<sup>13</sup>, nicht ‚alle außer euch und uns‘. 2. Die Vereinigung von Juden- und Heidenchristen ist der Leitgedanke des Hauptteils 2<sup>11</sup> ff. διάνοια hier zweifellos in malam partem; das ist nicht stoisch s. zu Col 1<sup>21</sup>, entspricht aber dem Gebrauch LXX Num 15<sup>39</sup> καὶ οὐ διαστραφίσσῃς ὀπίσω τῶν διανοίων ὑμῶν καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἐν οἷς ἐκπορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν. Mit dieser Schilderung kann man die Worte vergleichen, in denen Apuleius Met. XI 15 der Isispriester dem Lucius sein früheres Leben vorhält: *lubrico uirentis aetatulae ad seruiles delapsus uoluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti* s. Wendland Kultur 172 A. 4. Unter den Lesarten ist die seltenere Form ἤμεθα und die auffallendere Stellung τέχνα φύσαι ὀργῆς mit SB zu bevorzugen. 4. 5 nimmt 2<sup>1</sup> wieder auf, nun mit ausdrücklichem Einschluß der Judenchristen. Aus diesem Einschluß und der Wiederaufnahme von 2<sup>1</sup> scheint sich mir das καὶ am einfachsten zu erklären, das man meist im Sinne von καίπερ deutet. διὰ heißt bei Affekten ‚aus‘ s. Phil 1<sup>15</sup> Lc 1<sup>78</sup>. 6 Die Termini des christologischen Hymnus 1<sup>20</sup> ff. werden auf die Christen übertragen; die zu Col 2<sup>13</sup> gezeigte Möglichkeit verschiedener Deutung macht auch hier

Himmel in Christo Jesu, um in den kommenden Weltzeiten den über-7 schwänglichen Reichtum seiner Gnade kundzutun in seiner Güte gegen uns in Christo Jesu. Ja aus Gnade seid ihr gerettet durch Glauben; 8 nicht euer (Werk), Gottes Gabe ist es; nicht die Werke (machen es) 9 — daß sich keiner rühme —, seine Schöpfung sind wir ja, in Christo 10 Jesu geschaffen zu guten Werken, welche Gott (uns) zuvor bereitet hat, damit wir unsern Wandel in ihnen führen.

So bedenkt, daß ihr einst — ihr, irdisch angesehen »die Heiden«, 11 Unbeschnittenheit genannt von der sogenannten Beschneidung, die irdisch, mit Händen gemacht ist, — daß ihr damals ohne Christus 12 wart, ohne Anteil in der Gemeinde Israel und ohne Anrecht an den

Schwierigkeit. Zwar was mit συνεζωopoίησεν gemeint ist, sagt der Zwischensatz; bei den anderen Termini ist der Aorist erklärungsbedürftig. Stellen sie einfach den neuen Lebenszustand des Christen dar, wie er seit Bekehrung und Taufe erreicht ist (Haupt, Ewald)? — aber zwischen συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἔπουρ. und ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει Phil 3 20 ist doch ein Unterschied! Im Blick auf den folgenden Vers, nach dem erst die kommenden Aeonen den Gnadenerweis Gottes schauen werden, scheint mir die Beziehung auf die zukünftige Teilnahme der Christen an Christi himmlischer δόξα und Regiment (I Cor 6 2) angebracht vgl. Chrys. XI p. 27 Montf. βούλει μαθεῖν καὶ πῶς συνεκάθισεν; ἀκουε αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ λέγοντος τοῖς μαθηταῖς· καθίσασθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κτλ. Das formelhafte ἐν τοῖς ἔπουρ. darf man nicht pressen, als werde Christus nicht auf die Erde kommen s. I Thess 4 16 f. Der Aorist steht wie 1 3, weil durch Christi Erhöhung die Verherrlichung der Seinen verbürgt ist. 7 Zum Nebeneinander der verwandten Begriffe χάρις und χρηστότης s. Exkurs z. 1 14. Der Plural αἰῶνες entspringt der Neigung von Eph zu überschwenglichen Ausdrücken. 8—10 Mehrfach läßt sich bei Paulus das Streben nachweisen, eine Schilderung des Heils, des Christenstandes oder ähnliches mit einem Hinweis auf Gott stilistisch abzurunden s. II Cor 5 18 I Thess 1 3 Phil 1 11 2 11. Dem gleichen Streben entstammen diese drei Verse. Da wie häufig in Eph Gedanken, die nur zu erwähnen wären, möglichst reichhaltig reproduziert werden, so muß der Interpret der Stelle auf die Motivierung aller Einzelheiten verzichten und darf nicht nach einer Beziehung von διὰ πίστεως oder οὐκ ἐξ ἔργων im Kontext suchen. Auch die Erwähnung der guten Werke 2 10 nimmt auf 2 9 keine ausdrückliche Rücksicht, entspricht vielmehr dem den ganzen Abschnitt durchziehenden Gegensatz des vorchristlichen und des christlichen Zustands. Die originale Wendung οἷς προητοίμασεν κτλ. führt den Gedanken der Ursächlichkeit Gottes auch für die guten Werke durch. Diese Verselbständigung der guten Werke (Plur. wie in Past.) hat zwar in den uns erhaltenen Paulusbriefen keine Parallele, wohl aber im Judentum s. IV Esra 8 52 (Gunkel) „denn für euch ist . . . die Stadt erbaut, die Heimat auserwählt, die guten Werke geschaffen“. Vgl. Windisch Taufe und Sünde 205, Holtzmann Neutest. Theol. II<sup>2</sup> 270. Nun beginnt der Hauptteil, der das Verhältnis der früheren Heiden zu den Judenchristen behandelt. 11. 12 Schilderung ihres früheren heidnischen Zustandes. Dabei ist zu beachten: das Heidentum wird hier nicht wie 2 1 mit christlichen Augen betrachtet und nur nach seiner sittlichen Minderwertigkeit charakterisiert; vielmehr werden auch Nachteile genannt, die nur vom jüdischen Standpunkt aus als solche gelten müssen, so ἀκροβυστία und ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τ. Ἰσρ.;



Zusicherungen der Verheißung, (daß ihr) ohne Hoffnung (wart) und ohne  
 13 Gott in (dieser) Welt! Jetzt aber seid ihr in Christo Jesu, die einst  
 14 »Fernen«, nun zu »Nahen« geworden in Christi Blut. Denn er ist  
 unser Friede, er, der die beiden (getrennten) Teile vereint und die tren-  
 nende Scheidewand, die Feindschaft, niedergerissen hat, da er in seinem  
 15 Fleische das Gesetz mit (allen) Geboten und Satzungen abtat, um Frieden

man braucht also πολιτεία nicht auf das Bürgerrecht zu beziehen, weil nur das als erstrebenswertes Ziel für Heiden gelten könne. S. vielmehr d. Uebers. διαθήκη hat hier der eigentlichen Bedeutung ‚Testament‘ entsprechend einen mit ἐπαγγελία nah verwandten Sinn (Häufung verwandter Ausdrücke! s. Exkurs zu I 14). Vgl. zur Bedeutung von διαθήκη Deißmann Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1903, 175 Licht vom Osten <sup>2</sup>253. ἐπίδομα μὴ ἔχοντες s. zu I Thess 4 13. κόσμος hat den vollen Sinn der christlichen Fassung in malam partem: ‚ohne Gott den finsternen Gewalten des Kosmos — Tod, Geister, Sünde — preisgegeben‘. 13 ἐν τῷ αἵματι τ. Χρ. ist wahrscheinlich einfache Wiederaufnahme von ἐν Χρ. I. Vgl. Schmitz Opferanschauung des spät. Judentums 224 f. „durch das μακράν und das ἐγγύς wird einem die lokale Fassung des ἐν förmlich aufgedrängt“. Zum Ganzen vgl. LXX Is 57 18 f. καὶ ἔδωκα αὐτῷ παράκλησιν ἀληθινὴν, εἰρήνην ἐπ’ εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς οὖσιν. Man muß sich diese Stelle vergegenwärtigen, wenn man verstehen will, warum der Autor nun in einem Exkurs 14—18 statt auf die jetzige Stellung der Heidenchristen s. 2 19 ff. zunächst auf Christi Wirken eingeht. Er will Bibel-erklärung treiben und die Beziehung von Is 57 18 f. auf Christus sicherstellen. Nur aus dem Anschluß an die Bibelstelle erklärt sich die eigentümliche Fassung von 2 17 (εὐηγγελίσσατο εἰρήνην statt ἐγενήθη εἰρήνη), die es z. B. Haupt unmöglich erscheinen läßt, die Worte auf das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen zu beziehen. Die Mehrzahl der Ausleger nimmt diese Beziehung an — mit Recht, wenn anders die beiden Part. ποιήσας und λύσας und das dritte, dem λύσας subordinierte (καταργήσας), darstellen wollen, inwiefern Christus unser Friede ist. Falls zu Col 1 20 die Stimmung des εἰρηνοποιήσας richtig geschildert ist, liegt dieser Stelle gegenüber hier eine Nuancenverschiebung vor: aus dem kosmischen Frieden wird der kirchliche. Der christliche Bearbeiter der bei Hippolyt benutzten Kultschrift hat unsere Stelle gnostisch verwendet (s. Reitzenstein Pimandres 93 A. 1) ποιήσων εἰρήνην τοῖς μακρὰν — τουτέστι τοῖς ὕλικοις καὶ χοϊκοῖς — καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς — τουτέστι τοῖς πνευματικοῖς καὶ νοεροῖς (καὶ) τελείοις ἀνθρώποις. Man beachte wieder die charakteristische Häufung μεσότοιχον τοῦ φρ., νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν. καταργήσας bezeichnet die Tatsache aus der Heilsgeschichte, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ ist damit zu verbinden; zur Häufung des ἐν s. Deißmann Die neutest. Formel ‚In Christo Jesu‘ 126. Mit Christi Tod ist das Gesetz als Heilsfaktor aus der Welt geschafft s. Rom 3 21 10 4. τὸ μεσότοιχον λύσας schildert die Wirkung dieser Heilstat, τὴν ἔχθραν (von Haupt ausgeschieden) bildet die Deutung des vorausgehenden bildlichen Ausdrucks. Eine verbreitete Auslegung verweist zu μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ auf eine Einrichtung des herodianischen Tempels, die Josephus b. j. V 52 bezeugt: δρυφακτος περιβέβλητο λίθινος, τρίπηχυς μὲν ὕψος, πάνυ δὲ χαριέντως διεργασμένος. ἐν αὐτῷ δ’ εἰστήκεσαν ἐξ Ἰσοῦ διαστήματος στήλαι τὸν τῆς ἀγνείας προσημαινουσας νόμον, αἱ μὲν Ἑλληνικοῖς, αἱ δὲ Ῥωμαϊκοῖς γράμμασι, μηδὲν ἄλλοφυλον ἐντὸς τοῦ ἁγίου παριέναι, vgl. dazu eine 1871 entdeckte Inschrift (Dittenberger Or. inser. II 599) μηθὲνα ἀλλογενῇ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὅς δ’ ἂν ληφθῇ, ἐαυτῷ αἷτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολου-

stiftend die beiden Teile in sich zu vereinen zu einem neuen Menschen und beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz zu versöhnen, da sein Tod auch die Feindschaft getötet hatte: so ist er gekommen 17 Frieden zu künden euch, den »Fernen«, und Frieden den »Nahen«, denn durch ihn haben wir beiden (Gruppen) den Zugang zum Vater 18 in einem Geist. So seid ihr nun nicht mehr Fremde und Beisassen, 19 sondern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, (ein Bau) 20

θεῖν θάνατον. Aber hätten die Leser von Eph 2 14 eine solche Anspielung verstanden? 16 schildert, wie der Versöhnung der feindlichen Menschen die Versöhnung mit Gott parallel geht. Der Friede mit Gott ist danach in εἰρήνῃ 17 eingeschlossen; die Pointe des Verses liegt aber in der Versöhnung von Juden- und Heidenchristen. Das zeigt das Folgende. 19 führt 2 13 weiter. ξένοι καὶ πάροικοι: beides Nichtbürger, die πάροικοι (anderwo μέτ-, ἐν-, κάτ-, σύν- ἐπ-οικοί) mit besonderen gegen Zahlung gewährten Rechten s. als Beispiel die Inschrift von Pergamon Dittenberger Or. inscr. I 338 u. vgl. Gilbert Griech. Staatsaltertümer II 294 1. Religiöse Verwendung von πάροικοι findet sich bei Philo de Cherub. 120 p. 160 M. πρὸς μὲν γὰρ ἀλλήλους οἱ γενόμενοι πάντες αὐτοχθόνων καὶ εὐπατριδῶν ἔχουσι λόγον, πάντες ἰσοτιμίαν καὶ ἰσοτέλειαν καρπούμενοι, πρὸς δὲ θεὸν ἐπηλύτων καὶ παροίκων. Auf den Unterschied von ξένοι und πάροικοι kommt an unserer Stelle nichts an. τῶν ἀγίων geht syntaktisch auf die andern, die Judenchristen; man darf den Ausdruck aber nicht pressen, als wären die Leser keine ἅγιοι; der Sinn ist 'ihr gehört zu den Heiligen'. οἰκεῖοι s. zu Gal 6 10 dient hier zur Einführung des Bildes vom Hause. Durch Verschiebung des Bildes werden nun aus den Hausbewohnern die Steine. 20 Das Bild, richtiger: der Bilderkreis vom Hausbau wird im Urchristentum vielfach und in verschiedenem Sinne verwendet; vgl. bes. I Cor 3 10 ff. I Petr 2 4 ff. Hermas Vis. 3 Sim. 9; bei Hermas ist die Anschaulichkeit durch die Allegorese stark gefährdet. Die Entstehung dieses von Is 28 16 Ps. 117 21 ff. beeinflussten Bilderkreises und der davon abhängigen Verwendung von οἰκοδομή οἰκοδομεῖν für religiöse „Erbauung“ ist dunkel; sie wird schwerlich auf einen Autor zurückgehen: An den meisten der betr. Stellen in der urchristlichen Literatur hat man das Gefühl, daß das Bild nicht geschaffen, sondern übernommen wird. Vgl. Perdelwitz Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes 67 ff. Hier sind die Steine samt und sonders als Personen gedacht; so ist also auch der λίθος ἀκρογωνιαίος nicht das Evangelium von Christus, sondern Christus selbst. Das erklärt sich, wenn man bedenkt, 1. daß mit „Eckstein“ der Grundstein gemeint ist, wie sich aus dem Kontext ergibt, 2. daß der Grundstein des Tempels neben der technischen eine religiöse Bedeutung hatte; man errichtete einen neuen Tempel gern über dem Grundstein des alten vgl. Jastrow Die Relig. Babyloniens u. Assyriens II 144. 3. Daß dieser Grundstein beschrieben wurde Is 28 16, in Babylonien oft mit dem Namen des Königs. Vgl. Greßmann im Palästinajahrbuch d. dtsh. ev. Instituts f. Altertumswissenschaft d. hl. Landes 1911 S. 38 ff. Die übrigen zum Fundament gehörigen Steine sind die Apostel und Propheten. Wer die letztgenannten auf die Männer des A. T. deutet, muß die dann befremdliche Reihenfolge erklären s. Chrys. XI p. 39 Montf. πρῶτον τίθησι τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ὄντας τοῖς χρόνοις. Vergleicht man aber Eph 3 5 4 11 I Cor 12 28 und Did 11 3 περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, οὕτω ποιήσατε, so wird man auch an unserer Stelle die Beziehung auf neutestamentliche Propheten für wahrscheinlich halten. Daß der

auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbaut, über dem Eckstein  
 21 Jesus Christus; alles, was (darauf) erbaut ist, wächst in ihm zu einem  
 22 heiligen Tempel im Herrn; in ihm werdet auch ihr erbaut zu einer  
 3 Behausung Gottes im Geist. Deshalb (bitte) ich Paulus, Gefangener  
 2 Christi Jesu zu euren, der Heiden, Besten — ihr habt ja von dem  
 3 mir verliehenen göttlichen Gnadenamt gehört, wie mir durch Offen-  
 barung das Geheimnis kund ward, von dem ich bereits einiges wenige  
 4 geschrieben habe. Wenn ihr das lest, so könnt ihr daran mein Ver-  
 5 ständnis des Christus-Geheimnisses merken, das in andern Generationen  
 den Menschenkindern nicht so kundgetan ward, wie es jetzt im Geist  
 6 offenbart ward seinen heiligen Aposteln und Propheten — (dieses

Autor von seiner Zugehörigkeit zum Apostelkreis nichts sagt, kann auffallen; derartige Einzelbeobachtungen können aber die Echtheitsfrage nicht entscheiden s. Exkurs zu 4<sup>16</sup>. **21** Das Bild wird nicht streng durchgeführt: Christus ist nach ἐν ᾧ (= ἐν κυρίῳ) nicht mehr Grundstein, sondern Kraft des Wachstums. πᾶσα οἰκοδομή heißt: 'jeder Bau'; man deutet entweder auf die Einzelgemeinde (Haupt) oder vielleicht besser, da der Kontext hier die Beziehung auf die Gesamtgemeinde notwendig macht (vgl. die erleichternde Lesart S<sup>a</sup>ACP πᾶσα ἡ οἰκ. u. 4<sup>16</sup>): 'jedes was auf diesen Grund gebaut wird'. **22** spitzt den vorhergehenden Satz wieder auf die den ganzen Abschnitt tragende Fragestellung zu. **IIII** **1** hebt aus zu einer Wiederaufnahme der 1<sup>15</sup> ff. begonnenen Fürbitte; diese Repetition erfolgt aber erst 3<sup>14</sup>; **2**—**13** enthält einen durch ἐγὼ Παῦλος veranlaßten Exkurs über des Paulus Amt an den Heiden, also eine Art zweiten Teil zu 2<sup>11</sup>—<sup>22</sup> vgl. die Rückbeziehung in 3<sup>3</sup>. s. auch Theodoret III p. 416 Schulze βούλεται μὲν εἰπεῖν, ὅτι . . . δέομαι καὶ ἱκετεύω τὸν τῶν ὅλων θεὸν κτλ. Τέθεικε δὲ πλείιστα διὰ μέσου, πάλιν τῆς εὐεργεσίας σημαίνων τὸ μέγεθος. **2** εἰ γε ἠκούσατε κτλ. ist in einem nach dem ephesinischen Aufenthalt geschriebenen Paulusbrief an die Epheser ebenso unmöglich wie 1<sup>15</sup> und πρὸς ὃ δύνασθε νοῆσαι κτλ. 3<sup>4</sup>. Man bemerkt auch hier wieder die charakteristische Häufung: οἰκονομία ‚Amt‘ wie Col 1<sup>25</sup>, χάρις Amtsgnade. **3** Es ist des Paulus Bekehrung gemeint s. Gal 1<sup>16</sup>; μυστήριον bezeichnet das Evangelium in seiner Eph 2<sup>11</sup> ff. 3<sup>6</sup> geschilderten Eigenart. **4** Dasselbe Geheimnis ist auch mit μυστήριον τοῦ Χριστοῦ gemeint; in feierlichen Wendungen wird es in **5** seinem Wert nach beschrieben, in **6** seinem Inhalt nach geschildert. Der Unterschied gegenüber Col 1<sup>26</sup> ist deutlich: dort stehen den Heiligen, die das Geheimnis besitzen, die αἰῶνες und γενεαί mit ihren ἄρχοντες gegenüber, hier den Aposteln und Propheten die Menschen anderer Generationen. Wer Eph für unecht hält, wird so urteilen: Die Teilung in Col ist eschatologisch bedingt: die Geister herrschen im alten Aeon, die Christen im neuen; in Eph zeigt sich dagegen eine Gegenüberstellung der Kirche, die in ihren Lehrern repräsentiert ist, und der vorchristlichen Menschheit. ἅγιος bildet bei Annahme der Echtheit einen Anstoß, den man nicht durch unbeweisbare Hypothesen (Interpunktion nach ἅγιος; ἅγιος oder der ganze Halbvers als Glosse) beseitigen kann, der aber auch nicht so schwer wiegt, als daß ihn der Vertreter der Echtheit nicht ertragen könnte; er würde dann sagen, daß Paulus, in feierlichem Stil redend — s. τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων — wie in 2<sup>20</sup> die Apostel als heilsgeschichtliche Größe darstellt ohne Rücksicht auf seine eigene Zugehörigkeit zu ihrem Kreis. Der Vertreter der Unechtheit dagegen wird in der Stelle eine kirchliche Weiterbildung von Col 1<sup>26</sup> sehen. Wich-



Geheimnis): die Heiden sind in Christo Jesu Miterben, Mitglieder, Mitteilhaber der Verheißung durch das Evangelium — und dessen 7 Diener bin ich geworden kraft der göttlichen Gnadengabe, die mir durch seine Kraftwirkung zuteil ward. Mir, dem Geringsten aller Hei- 8 ligen, ward diese Gnade zuteil, den Heiden den unerforschlichen Reichtum Christi zu predigen und die Verwirklichung des Geheimnisses auf- 9 zuzeigen, das vor Zeiten in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war, damit nun den Mächten und Gewalten im Himmel kund würde 10 die mannigfaltige Weisheit Gottes. (So geschieht's) nach dem ewigen 11 Vorsatz Gottes, den er ausgeführt hat in Christus Jesus, unserm Herrn. In ihm haben wir freien Mut und vertrauensvollen Zugang zu Gott 12 durch den Glauben an ihn. Darum wollt, bitte, nicht verzagen ob der 13

tiger für die Beurteilung der Echtheitsfrage ist 6 s. Exkurs zu 4 16. Einstweilen genügt es festzustellen, daß als Inhalt des Geheimnisses das enthüllt wird, was der Leser von Eph seit 2 11 ff. als Thema dieses Abschnittes und wohl auch schon seit 1 12 2 3 ff. als Hauptinteresse des Schreibens erkannt hat: die Teilnahme der Heiden am Heil. 8 Die einfachste Konstruktion ist es wohl, wenn man mit 8<sup>a</sup> einen neuen Satz beginnen und 8<sup>b</sup> von 8<sup>a</sup> abhängen läßt (andere fassen 8<sup>a</sup> als Parenthese und verbinden 8<sup>b</sup> mit 7). ἐλαχιστότερος: diese Komparation erklärt sich daraus, daß man ἐλάχιστος nicht mehr als gesteigerte Bildung empfindet s. Radermacher Grammatik 58, Moulton Einleitung 123 A. 1; belegt ist im N. T. μειζότερος III Joh. 4, in den Papyri μεγιστότερος μειζότερος u. a. vgl. Jannaris Historical Greek Grammar 147. Daß Paulus sich nicht ἐλαχιστότερος πάντων ἀγίων hätte nennen können, ist unbeweisbar s. den superlativischen Ausdruck seiner Demut in I Cor 15 9. Die starke Antithese verlangte einen starken Ausdruck. Mehr Schwierigkeiten macht der Umstand, daß nach 3 5 Apostel und Propheten das Geheimnis besitzen, nach 3 8 gerade Paulus. Wer Unechtheit annimmt, wird hier Nachbildung, dort Umbildung des echten Paulus vermuten; für den Vertreter der Echtheit liegt die Schwierigkeit dementsprechend nicht hier, sondern dort s. zu 3 5. 9. 10 οἰκονομία s. zu Col 1 25. Hier hat der Ausdruck im Gegensatz zu 3 2 zweifellos Beziehung auf den Inhalt des Mysteriums, denn dieses, und nicht das Amt der Verkündigung, soll den Heiden klar gemacht werden. Es handelt sich immer noch um das Geheimnis der Heidenannahme, wie διὰ τῆς ἐκκλησίας zeigt; was befremdet, ist die Kundmachung an die himmlischen Geistermächte. Dabei sei daran erinnert, daß der Autor 1 10 ff. von der ἀνακεφαλαίωσις der Geister auf die Vereinigung von Juden und Heiden kommt. Beide Gedanken will er offenbar nebeneinander stellen, der eine ist „das metaphysische Seitenstück zum andern“ vgl. Holtzmann Neutest. Theol. II 2 290. Auf einen kosmischen Gedanken weisen auch die Worte τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, die A. Seeberg Katechismus der Urchristenheit 69 wegen des Mangels einer Motivierung als Formel erklärt. Auffallend bleibt es jedenfalls, daß hier die Beziehung des Mysteriums zum Kosmos hervortritt; denn die in Col alles Befremdliche erklärende Polemik ist in Eph nicht nachzuweisen; die einzige Erklärung böte hier das Bestreben des Autors, die Herrlichkeit des Geheimnisses auszumalen. Wer Eph für unecht hält, wird die kosmischen Gedanken in Eph nicht auf diese Weise, sondern als Herübernahme aus Col erklären. Eine Verbindung beider Anschauungen, der angelologischen und der ekklesiastischen, findet sich I Tim 3 16. 13 Bittet der Autor die Leser, nicht zu verzagen, oder erbittet er sich Mut von

14 Trübsal, die ich für euch dulde: sie dient eurer Verherrlichung. Des-  
 15 halb beuge ich meine Knie vor dem Vater, der jedem Geschlecht im  
 16 Himmel wie auf Erden den Namen gibt: er möge euch nach dem  
 Reichtum seiner Herrlichkeit verleihen, daß ihr in Kraft stark werdet  
 17 am inwendigen Menschen durch seinen Geist, daß Christus durch den  
 Glauben in euren Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt  
 18 und begründet werdet, damit ihr fähig werdet, zu erfassen samt allen

Gott? Da er vorher die Herrlichkeit seines Amtes geschildert hat und in dem Relativsatz von der Herrlichkeit seiner Leiden spricht, ist mir das erste wahrscheinlicher. Robinson nimmt Wegfall eines ὙΜΑΣ nach ὙΜΑΙ (Homoioteleuton) an. Zur Sache s. Exkurs zu Col 1 24. 14—19 führt die Fürbittenversicherung s. 1 16 3 1 endlich zum Schluß. Grundlegend für das Verständnis von 15 ist die Beobachtung, daß „die Paronomasie eine unwillkürliche, eine rhetorische ist“ (Ewald), daß also πατριὰ nicht ‚Vaterverhältnis‘, sondern einfach ‚Sippe‘ bedeutet vgl. Lk 2 4 Act 3 25. Denn nur dann paßt ὀνομάζεται; wenn Gott alle Sippen benennt, so ist er der Vater aller. Der Satz enthält also eine rhetorische Umschreibung der Vaterschaft Gottes, die sich auf alle erstreckt, auch auf die himmlischen Sippen (Engelkinder Hen. 69 1 71 1 106 5, anders Mc 12 25). Die Lesart πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. S<sup>c</sup>DG bietet offenbar Exegese. Denkt man den Gedanken des Verses weiter, so kommt man auf die hermetische Paradoxie, daß Gott als Vater aller alle Namen hat, als Urvater aber keinen: Poimandres 5 10 Parthey καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι εἷς ἐστὶ πατήρ· καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ. 16 zu ἔσω ἄνθρωπος s. Exkurs zu Rom 7 14. 17 Der zweite Infinitiv — wegen des formalen Parallelismus διὰ-εἰς, διὰ-ἐν dem vorigen besser neben- als unterzuordnen — wird am besten durch Gal 2 20 erklärt. πίστις wird hier als Mittel der mystischen Einwohnung Christi gedacht, ist also Bezeichnung des pneumatischen Lebens s. Exkurs zu Rom 4 25<sup>e</sup>. Die folgenden elliptischen Partizipia sind im Sinne eines Optativs zu verstehen s. Moulton Einleitung 287 f.; sie geben also eine dritte Bitte wieder. 18 καταλαμβάνειν und γινῶναι sind mystische Termini s. zu Phil 3 8 3 12 sowie die dort zitierten Belege für mystische Gottesgnosis. Um eine Formel solcher Gnosis handelt es sich wohl auch bei der Erwähnung von πλάτος μήκος ὕψος βάθος. Als Objekt des καταλαβέσθαι ist das himmlische Erbe zu denken, dessen die Leser im Geist inne werden sollen; den Beweis dafür liefert das Gebet 1 18, das hier fortgesetzt wird. Reitzenstein Poimandres 25 1 vergleicht eine Zauberformel ἀνοιγῆτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ὁ ἐν τῇ φωτὶ τούτῳ, καὶ γενέσθω φῶς πλάτος βάθος μήκος ὕψος αὐγῇ, καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν, ὁ κύριος vgl. die ähnliche Formel Dieterich Papyrus magica, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XVI 802, 17 γενέσθω βάθος πλάτος μήκος αὐγῇ. Allein diese Zitate sind nur in der Formulierung verwandt, nicht der Sache nach, weil die Gottheit nach jenen Zaubersprüchen zum Menschen kommt, nicht, wie nach Eph, der Mensch (im Geist) in den Himmel. Robinson zieht Did. 12 1 σύνεσιν γὰρ ἔξετε δεξιὰν καὶ ἀριστεράν heran, aber dort hat rechts und links seinen besonderen Sinn. Eine bessere Parallele scheint mir Poimandres 10 25 Parthey οὐδεὶς μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆς κατελεύσεται, οὐρανοῦ τὸν ὅρον καταλιπὼν· ὁ δὲ ἄνθρωπος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτὸν, καὶ οἶδε ποῖα μὲν ἐστὶν αὐτοῦ ὕψηλά ποῖα δὲ ταπεινά, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀκριβῶς μανθάνει· καὶ τὸ πάντων μείζον, οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται. τοσοῦτον μέγεθος ἐστὶν αὐτῷ τῆς ἐκστάσεως. So mysteriös aber die Ausdrücke unserer Stelle klingen, so ein-

Heiligen das »wie breit und lang, wie hoch und tief« und zu erkennen<sup>19</sup> die Christusliebe, die alle Erkenntnis übertrifft — so werdet ihr erfüllt werden, bis (ihr seid) eine wirkliche »Fülle Gottes«. Dem aber,<sup>20</sup> der überschwänglich mehr tun kann, als wir bitten und denken, nach seiner Kraft, die in uns wirksam ist — ihm sei Ehre in der Gemeinde<sup>21</sup> und in Christo Jesu für alle Zeiten der Ewigkeiten! Amen.

fach sind sie gemeint. Das zeigt  $\sigma\upsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$ : alle Christen sind Teilhaber dieser  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ; also ist der Satz letztlich nur eine Umschreibung von 1<sup>18</sup> mit Termini der Mysteriensprache und wir wundern uns nicht, in 19 als Objekt des  $\gamma\nu\omega\sigma\alpha\iota$  die Liebe zu finden, die mehr ist als  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  (I Cor 13<sup>2</sup>!). Zu  $\tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  s. zu I Thess 1<sup>3</sup>, zur Terminologie s. noch Exkurs zu 4<sup>16</sup>. Der mit  $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$  hier beschriebene Zustand ist also der sittlich-religiös vollkommene Zustand der Christengemeinde. Daß in diesen Versen mit gewichtigen und geheimnisvollen Worten nichts weiter als ein allen erreichbares Christentum geschildert wird, ist religionsgeschichtlich wichtig. Der Autor bezeugt dadurch: das beseligende Gefühl, das die Mysterien den Geweihten verleihen, wird im Christentum auch dem schlichten Gemeindeglauben zuteil s. Exkurs zu 4<sup>16</sup>. **20. 21** Eine reiche Doxologie beschließt diesen Teil. Ob sie Rom 16<sup>25–27</sup> nachgebildet ist, wie Lietzmann dort vermutet, ist mir nicht sicher; es könnte wohl Paulus (oder ein Interpolator) dort und unser Autor hier aus derselben Terminologie des (jüdischen?) Gemeindekultus geschöpft haben. Die Ausdrucksweise erklärt sich als Vermischung von  $\upsilon\pi\epsilon\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \acute{\alpha}$  und  $\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\kappa\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\omicron\upsilon\ \acute{\omega}\nu$ .  $\nu\omicron\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$  vgl. Phil. 4<sup>7</sup>. Sehr charakteristisch ist der von der zweifellos besseren, weil schwierigeren Lesart SABC bezeugte Ausdruck  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\ \iota$ , der das dem Autor so wesentliche Erlebnis Gottes und seines Ratschlusses  $\delta\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$  3<sup>10</sup> mit dem mystischen Erleben Gottes in Jesus Christus verbindet vgl. 3<sup>17</sup> ff. Der Schluß bietet eine Umschreibung des Begriffs ‚Ewigkeit‘.

Bei einem RÜCKBLICK auf den hier zu Ende gehenden BRIEFTEIL 13–3<sup>21</sup> fällt auf: 1. Es ergibt sich dem Leser keine Briefsituation — ein bei den Paulusbriefen einschl. Past. einzigartiger Fall, der natürlich ebensowenig etwas gegen die Echtheit beweist wie die Briefsituationen in Past. etwas dafür, der aber manche Vertreter der Echtheit zur Hypothese eines Rundschreibens geführt hat s. Exkurs zu 1<sup>1</sup>. Wer den Brief dem Paulus aus anderen Gründen abspricht, wird in dem Fehlen einer Briefsituation ein Merkmal der literarischen Arbeit sehen, die nach der Unechtheithypothese für Eph. überhaupt angenommen werden muß s. Exkurs zu 4<sup>16</sup>. — 2. Der ganze erste Teil von Eph. ist in den Rahmen des bei Paulus üblichen Prooemiums, bestehend aus Danksagung und Fürbittenversicherung (s. zu Rom 1<sup>8</sup> und Exkurs zu I Thess 1<sup>2</sup>) eingespannt: Lobpreis 1<sup>3</sup> ff., Uebergang von der Danksagung zur Fürbittenversicherung 1<sup>15</sup> ff., Ansatz zur Wiederaufnahme der letzteren 3<sup>1</sup>, Durchführung der Fürbitte 3<sup>14</sup> ff.; etwas unserer Doxologie entsprechendes am Schluß der Danksagung lesen wir auch Phil 1<sup>11</sup>, vgl. II Thess 1<sup>12</sup>. Dazu kommt, daß der nun folgende zweite Briefteil formell und inhaltlich der Paränese entspricht, die in den Paulusbriefen gewöhnlich den Schlußteil bildet. Es fehlt Eph. also im Vergleich zu den anderen Paulusbriefen das Mittelstück. — 3. Trotz der unter 1. und 2. genannten Eigentümlichkeiten entbehrt der Briefteil nicht des konkreten Inhalts; 2<sup>11–13</sup> zeigt der Autor deutlich, woran sein Interesse haftet: an der Vereinigung von Juden und Heiden in der Gemeinde. Vgl. auch, daß die folgende Paränese mit einem Abschnitt, der die Gemeinde behandelt, beginnt: 4<sup>1–18</sup>.



4 Nun ermahne ich euch, ich Gefangener im Herrn: wandelt würdig  
 2 der Berufung, die euch zuteil ward, in aller Demut und Sanftmut, in  
 3 Geduld, ertragt einander in Liebe (und) bewahrt fleißig die Einheit des  
 4 Geistes durch das Band des Friedens. Ein Leib, ein Geist — eine  
 5 Hoffnung ist's ja auch, die eure Berufung euch geschenkt hat — ein  
 6 Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist  
 7 über allen und durch alle und in allen. Einem jeden von uns ward nun  
 die Gnade in dem Maß verliehen, wie sie ihm Christus geschenkt hat.  
 8 Darum heißt es: »er fuhr hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene,

**IV 1** Beginn der Paränese vgl. Rom 12<sub>1</sub> mit Erinnerung an die Gefangenschaft des Paulus. Die Ermahnung wird mit einem Hinweis auf die Berufung eingeleitet s. zu I Thess 2<sub>12</sub>. **2** Es folgt ein Tugendkatalog, Col 3<sub>12</sub> verwandt, aber in **3** fortgesetzt mit der Ermahnung zur ἐνότης; der Lieblingsgedanke des Autors tritt in der nun gegebenen Darstellung des Gemeindelebens deutlich hervor, wenn auch die ausdrückliche Zuspitzung auf Juden- und Heidenchristen fehlt. Wie die Part. ἀνεχόμενοι, σπουδάζοντες imperativischen Sinn haben, so ist auch die Darstellung des Eph der eigentliche gemeint: „so soll's sein“. Wie weit in der Sprache des Eph der eigentliche Sinn von σῶμα — dann aber natürlich auch von πνεῦμα! — überhaupt noch empfunden wird, ist schwer zu sagen; die Leser werden die Ausdrücke sogleich auf Christusleib und Christusgeist bezogen haben s. zu I Cor 12<sub>12</sub>. In welchem Grade die Bildlichkeit von σῶμα abgeblaßt ist, geht daraus hervor, daß die belebende Wirkung nach unserer Stelle vom Geist, nach 4<sub>15</sub> vom Haupt ausgeht; Holtzmann, Neutest. Theol. II<sup>2</sup> 293 faßt das schärfer, als der Autor ad Eph. es wohl gewollt: „der ‚Leib‘ ist genau genommen ein ‚Rumpf‘“. ἐν bei καλεῖσθαι = εἰς s. zu I Cor 7<sub>15</sub>. **5. 6** Der Rhythmus der Worte, schon vorher bemerkbar, wird hier ganz deutlich; ob er sich nur aus dem sakralen Pathos des Briefes oder aus der Benutzung einer älteren Formel (Dichtung?) erklärt, wird sich nie ausmachen lassen, solange neue Funde nicht neue Aufschlüsse bringen. Dem rhythmischen Parallelismus in **5** entspricht kein sachlicher; vielmehr sind Glaube und Taufe Mittel der Gemeinschaft mit dem κύριος. ἐπὶ πάντων κτλ. ist dem Kontext nach nicht kosmologisch, also nicht als Neutrum, sondern als Maskulinum zu fassen. Dazu stimmt es, daß wir hier nicht das ἐξ αὐτοῦ der verwandten Formel I Cor 8<sub>6</sub> s. auch Rom 11<sub>36</sub> lesen: nicht Grund und Ziel der Welt soll dargestellt werden, sondern das Verhältnis Gottes zur Gemeinde. Als Gegenbild zur ἐνότης wird **7 ff.** die Mannigfaltigkeit der Gaben geschildert; der Abschnitt ist also ein Seitenstück zu I Cor 12. Als Beweisstelle wird in 8 Ps. 67<sub>19</sub> zitiert (zu λέγει s. Rom 15<sub>10</sub> II Cor 6<sub>2</sub> Gal 3<sub>16</sub>), gegenüber dem LXX-Text ἡχημαλῶτευσας αἰχημαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ (oder ἀνθρώποις) mit erheblichen Abweichungen. Die wichtigste von ihnen — διδόναι statt λαμβάνειν — ist durch die jüdische Tradition beeinflusst, die man aus dem arabischen Text und mehreren Paraphrasen belegen kann vgl. dazu den Apparat bei Grill Der 68. Psalm S. 30 f. sowie S. 134 und Nestle Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1903, 344 f. Die Pointe der Zitierung liegt in dem 4<sub>11</sub> wieder aufgenommenen, auf Christus bezogenen ἔδωκεν. Der erste Satz des Zitats kommt also im Folgenden gar nicht zur Verwendung; der Autor hat ihn selbstverständlich ebenfalls auf Christus bezogen und wird αἰχημαλωσίαν (kollektiv wie I Macc 9<sub>70</sub> ἀποδοῦναι αὐτοῖς τὴν αἰχημαλωσίαν vgl. 9<sub>72</sub>) auf die Geister gedeutet haben, die Christus bei seiner Erhöhung

Gaben gab er den Menschen«. »Aufgefahren« — was heißt das anderes 9 als daß er auch hinabfuhr zu den Niederungen der Erde? Er fuhr 10 hinab und er fuhr hoch empor über alle Himmel, auf daß er alles erfülle. Und er »gab« (nun) manche als Apostel, andere als Propheten, 11

im Triumph überwand Phil 2 10 Col 2 15, nicht etwa auf die christliche Menschheit, denn dann hätte ἀναβάς keinen Sinn. Irenaeus εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κληρύματος 83 (Uebers. von Ter-Mekerttschian und Ter-Minasiantz S. 44): „unter Gefangenen meint er nun die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel“. 9. 10 ist in Zusammenhang und Bedeutung kontrovers. Jedenfalls will der erste Satz sagen, daß ἀναβαίνειν und καταβαίνειν zusammengehören; von der Tendenz der Zitierung ausgehend, bezieht v. Soden καταβαίνειν auf δόματα διδόναι: in den „Gaben“ kommt der erklärte Herr zu den Seinen. Aber diese Bedeutung von καταβαίνειν liegt fern und ἔδωκεν δόματα brauchte nicht bewiesen zu werden, denn das steht im Zitat. Was aber bewiesen werden mußte und, wie besonders Haupt gezeigt hat, hier tatsächlich bewiesen werden soll, ist die Beziehung des Psalmwortes auf Christus: „auf wen soll sich denn ἀνέβη beziehen, wenn nicht auf den, der vorher (s. die Glosse πρῶτον S<sup>c</sup>B) hinabstieg?“ Dabei ist dem Kontext nach καταβάς auf die Menschwerdung zu beziehen s. die Uebersetzung und vgl. Theod. v. Mops. I p. 167 Swete: *in inferiores autem partes, ipsam terram nominat in comparatione caeli*. Es macht für den Zusammenhang nichts aus, wenn man in τὰ κατώτερα μέρη den denkbar größten Gegensatz zu ὑπεράνω κτλ. sieht, hier also die Hadesfahrt erwähnt findet und erklärt: erst nach Besiegung der Hadesmächte war die Erhöhung und das διδόναι möglich; allein notwendig ist diese Deutung nicht. Vollends trägt einen fremden Zug ein, wer nach Phil 2 5 ff. ethisch deutet: „nur durch Selbsterniedrigung konnte Christus zur Erhöhung kommen“; es folgt ja keine Mahnung zur Demut! Ist die in der Uebersetzung gegebene Deutung richtig, so liegt in den Versen lediglich der Beweis für die christologische Beziehung der Psalmstelle; zu αὐτός s. Wiener-Schmiedel Gramm. § 22, 2 b. Erst mit ἵνα πληρωσῇ τὰ πάντα kehrt dieser „Midrasch“ (vgl. auch die Exegese 2 14 ff.) wieder zum Hauptgedanken zurück, der nun in 11 fortgesetzt wird. Vgl. zu I Cor 12 28. Wichtig ist, daß die urchristliche Trias ‚Apostel, Propheten, Lehrer‘ hier nicht mehr erhalten ist; warum, ist eine Frage, die zum Teil von der Beurteilung des ganzen Briefs abhängt. Wer aus 2 20 3 5 den Eindruck gewonnen hat, daß Apostel und Propheten für Eph eine geschlossene Reihe, ein ‚Noli me tangere‘ (Harnack) bilden, und daß der Apostelkreis nach 3 5 als abgeschlossen zu gelten hat, wird die gegenüber I Cor 12 Did. 11 ff. hier wahrnehmbare größere Mannigfaltigkeit mit dem Bestreben des Autors erklären, die Verhältnisse seiner Umwelt zu ihrem Recht kommen zu lassen. So wird man in den εὐαγγελισταί — dem Namen und dem sonstigen Gebrauch des Wortes nach s. Act. 21 8 II Tim 4 5 — die Vertreter der Apostel sehen dürfen, Leute mit Aposteltätigkeit ohne Apostelnamen. Daß ποιμένες und διδάσκαλοι nicht technisch gebraucht wären (Ewald „die zu weiden und zu lehren tüchtig sind“) ist nicht glaublich, da die anderen Bezeichnungen technischen Sinn haben s. dasselbe Problem bei Phil 1 1. Dann können aber auch nicht die gleichen Personen bezeichnet sein; vielmehr zeigt die einmalige Setzung des Artikels nur an, daß der Autor ποιμένες und διδάσκαλοι als eine Gruppe betrachtet, wohl weil beide Tätigkeiten der einzelnen Gemeinde gewidmet sind. Daß die διδάσκ. sich an einem Ort niederlassen, scheint nach Did. 13 2 die Regel zu sein. Daß wir aber in den ποι-

12 andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer für die Bereitung  
 13 der Heiligen zum Dienst, zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß  
 wir alle gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des  
 Gottessohns, (und werden) zu einem »Vollkommenen«, der die Christus-  
 14 fülle in sich zu fassen vermag, auf daß wir nicht mehr Unmündige  
 seien, geschaukelt und umhergeworfen vom Winde jeder (beliebigen)  
 Lehre, in dem Würfelspiel, das die Menschen mit Schlaueit betreiben  
 15 im Dienst der Ränke des Irrtums; (sondern) daß wir die Wahrheit  
 treiben mit Liebe und so in allem zu ihm hinwachsen, der das Haupt  
 16 ist: Christus. Von ihm aus wird der ganze Leib durch jedes ihn ver-

μέγες die Leiter der Einzelgemeinde s. κυβερνήσεις I Cor 12 28 zu sehen haben, ist nach dem Gebrauch des Wortes ποιμαίνειν Act 20 28 I Petr 5 2 glaublich. Vgl. zum Ganzen Harnack Mission und Ausbreitung des Christentums<sup>2</sup> I 280 ff. ‚Hirten‘ heißen die sakralen Stifter und jeweiligen Thiasarchen griechischer Vereine nicht bloß in späterer Zeit s. Maaß Orpheus 181. 12 Die Konstruktion der drei präpositionalen Bestimmungen ist unsicher; gegen Koordinierung aller drei oder der zweiten und dritten spricht der spezialisierte Charakter der zweiten; aber auch wer καταρτισμόν (nur hier im NT; s. aber Symm. Is. 38 12 und P. Tebt. I 33 12) mit εἰς ἔργ. διακ. verbindet, wird bei dem gehäuften Stil die Ausdrücke nicht pressen dürfen, als wären die 4 11 genannten nur dazu da, die Gemeinde zum ἔργον διακ. anzuleiten. Der Autor wollte mit ἔργον διακ. wohl lediglich neben den Führern auch die Gesamtgemeinde zu ihrem Recht kommen lassen. Vielleicht sind die Worte πρὸς καταρτ. bis διακονίας nur eine erläuternde Bestimmung zur letzten Gruppe (Hirten und Lehrer). εἰς οἰκ. gibt das Ziel aller genannten Tätigkeiten an s. zu 2 20. 13—16 wird dieses Ziel ausführlich beschrieben. Einige der dabei verwendeten Ausdrücke haben wieder mystisches Kolorit; ἐπίγνωσις nicht wie Phil 1 9 sondern wie ἐπιγινώσκειν I Cor 13 12; ἀνὴρ τέλειος s. zu Col 1 28; μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώμ. τ. Χρ. drückt dasselbe aus wie ἀνὴρ τέλ. ἡλικία kann dabei wie Lc 19 3 Mt 6 27 Lc 12 25 auf die Größe bezogen werden; der Mensch, der jenes μέτρον erreichte, würde ein τέλειος, würde Christus gleich sein. Nun steht aber nicht da ἡλικία τοῦ Χριστοῦ, sondern τοῦ πληρ. τ. Χρ., und die mystischen Ausdrücke sind nicht auf den Pneumatiker, sondern auf die Gemeinde angewendet s. zu 3 19. Daß es sich hier um den guten Zustand der Gemeinde, keineswegs aber um irgend ein mysteriöses Gut handelt, zeigt auch die Parallelisierung der fraglichen Ausdrücke mit ἐνότης τῆς πίστεως. So liegt wieder ein Fall der ekklesiastischen Umdeutung mysteriöser Ausdrücke vor s. den folgenden Exkurs. Das Bild vom Würfelspiel (vgl. Tatian oratio ad Graec. 8 p. 8 6 Schwartz) kann wohl auf Falschheit gehen vgl. Epikt. II 19 28 τί οὖν αὐτοῖς ἐμπαίζετε καὶ τοὺς ἄλλους κυβεύετε („ein betrügerisches Spiel treiben“); κυβία begegnet als קיביא (= Trug?) im Talmud s. Sabb. 149<sup>b</sup> (I 694 Goldschm.). Ueber die Verbindung der folgenden Bestimmungen mit ἐν und πρὸς klärt am besten der Gegensatz auf: ἀγάπη entspricht πανουργία, ἀληθεύειν der μεθοδεῖα τῆς πλάνης. Danach wird man ἐν πανουργίᾳ κτλ. zu κυβία ziehen; die „Menschen“ — im verächtlichen Ton gesagt wie Col 2 8 — dienen den bösen Ränken des Irrtums, die Christen der Liebe und Wahrheit. Mit κυβία wird ganz allgemein jede Art falscher Lehre charakterisiert; bestimmte Gemeindeverhältnisse treten auch hier nicht hervor; der Autor will sich offenbar nicht auf eine konkrete Darstellung einlassen. Mit 15. 16 kehrt der Verfasser wieder zu seinem Lieblingsge-



danken zurück s. 4 12; die eben verwendeten Bilder, *ἄνεμος* und *κυβίς*, sind vergessen. Zu den einzelnen Ausdrücken vgl. die Bemerkungen zu Col 2 19. Im Unterschied von Col wird der seit 4 7 leitende Gedanke unseres Abschnitts mit *κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους* zum Ausdruck gebracht. Das Bild hat hier infolgedessen eine zwiefache Beziehung zum Gemeindeleben: außer dem Verhältnis von Haupt und Leib ist auch das der *μέρη* zu einander von Bedeutung (vgl. I Cor 12 12 ff.).

Das VERWANDTSCHAFTSVERHÄLTNIS ZWISCHEN COL UND EPH und die ECHTHEITSFRAGE des Eph ist bei dieser Gelegenheit zu untersuchen, weil an dieser Stelle das Problem infolge der auffallenden Aehnlichkeit von Col 2 19 und Eph 4 16 am brennendsten wird. 1. An einzelnen Stellen werden gegen die Autorschaft des Paulus Bedenken erhoben 2 20 3 5 3 8 s. zu den Stellen. Allein ist es überhaupt schon mißlich, auf Grund einzelner Stellen Urteile in der Echtheitsfrage abzugeben, so hier besonders, weil die Schätzung des Apostolats im Urchristentum uns nicht in voller Deutlichkeit erkennbar ist. 2. Die Gedankenwelt des Eph bietet gewiß manches Eigentümliche; aber weder das Zurücktreten des Todes Christi und das Hervortreten seiner Erhöhung 1 20 ff. 2 5 ff. noch die Schätzung der *ἐκκλησία* 2 11 ff. 4 3 ff. berechtigt dazu, den Brief dem Paulus mit Sicherheit abzusprechen. Daß der Leitgedanke des Eph, die Vereinigung von Juden und Heiden in der Gemeinde, ein Lieblingsgedanke des Paulus war, bezeugt die Kollektenreise I Cor 16 1 ff. II Cor 8. 9 Rom 15 25 ff. Mehr Schwierigkeiten bereitet es, daß aus dem Brief konkrete Verhältnisse einer Einzelgemeinde nicht zu erkennen sind s. Exkurs zu 1 1. Allein wenn sonst nichts gegen die paulinische Autorschaft spricht, so bietet diese Eigentümlichkeit des Briefes wohl ein, vielleicht unlösbares, Problem, aber niemals einen strikten Beweis für die Unechtheit. — 3. Das Verhältnis von Eph zu Col bietet den Punkt dar, von dem aus die Echtheitsfrage zu entscheiden ist. Nach dem, was Exkurs zu 1 14 a. E. gesagt ist, darf trotz Mayerhoff Der Brief an die Kolosser 1838 als ausgemacht gelten, daß gerade die auffallendsten „unpaulinischen“ Sätze der Briefe in Col leichter aus dem Zweck des Schreibens zu erklären sind als in Eph. Eine Liste der Berührungen zwischen Col und Eph s. bei Haupt S. 65 ff. Anm. Es sind dabei zu unterscheiden a) Berührungen im Schematischen, wozu nicht nur Eingang und briefliche Mitteilung am Schluß Col 4 7 f. Eph 6 21 f. Col 4 2 f. Eph 6 18 f. gehören, sondern auch große Stücke der Paränese s. die Exkurse zu I Thess 4 1 und Col 4 1. Vgl. ferner Col 1 22 Eph 1 4, Col 1 10 Eph 4 1, Col 3 12 Eph 4 2, Col 3 5—16 Eph 4 22—5 21 (teilweis), Col 3 18—4 1 Eph 5 22—6 9. b) Berührungen in der Terminologie bei gleichem Gedanken und ähnlichem Zusammenhang Col 1 13 f. Eph 1 6 f., Col 1 20 Eph 1 10, Col 2 12 Eph 1 19 f., Col 2 13 Eph 2 5, Col 2 7 Eph 3 17, Col 1 21 Eph 4 18. Daß ein Brief in der Terminologie einem kurz vorher geschriebenen auffallend gleichen kann, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit und läßt sich speziell bei Paulus an I und II Thess — wenn II echt ist — nachweisen. c) Berührungen in der Terminologie trotz Differenz der Gedanken. Den auffallendsten Beleg bietet unsere Stelle im Vergleich zu Col 2 19. Zwar ist deutlich, daß *κεφαλή* und *σῶμα* Col 1 18, 24 3 15 wie Eph 1 22 4 15 f. 5 23 von Christus und der Gemeinde gebraucht werden. Allein in Col 2 10. 19 heißt Christus „Haupt“ der kosmischen Kräfte; demnach ist *σῶμα* 2 19 der Kosmos. Was dort vom kosmischen *σῶμα* gilt, wird nun Eph 4 16 mit fast genau denselben Worten von dem *σῶμα* der Gemeinde ausgesagt: hier ist also mit denselben Termini eine andere Sache bezeichnet. Der Gedanke an bewußte Umdeutung drängt sich nicht nur hier auf; der Gebrauch von *μυστήριον* in beiden Briefen bietet ein weiteres Beispiel. *μυστήριον* ist Col 1 26 f. 2 2 4 3, wie besonders der Vergleich mit I Cor 2 6 ff. zeigt, das eschatologisch-mystische Christusgeheimnis: wer *ἐν Χριστῷ* ist, hat Anteil an der durch Christi Erhöhung von ihm erworbenen *δόξα* s. Hans v. Soden Zeitschr. f. neut. Wiss. 1911, 193 f. Eph 1 9 3 3 ff. 9 ff. aber ist mit *μυστή-*

sorgende Band geeint und zusammengehalten (und so) kommt mit der Kraft, die dem Maß eines jeden Teils entspricht, das Wachstum des Leibes zustande zum Zweck seiner eigenen Erbauung in Liebe.

- 17 So sage ich denn dies und beschwöre euch im Herrn, nicht mehr  
zu wandeln wie die Heiden, (die) in eitlen Gedanken ihren Wandel  
18 führen, und ihre Sinnesart ist verfinstert, (die) fremd sind dem Leben  
Gottes, weil Unwissenheit in ihnen ist und Verstockung (in) ihrem  
19 Herzen. Sie haben sich erschlaft der Schwelgerei ergeben, alle (mög-

ριον die Annahme der Heiden gemeint. Vgl. auch ἀποκαλλάσσειν: Col 1 20 vom Kosmos gebraucht, 1 22 von den Menschen und Gott, Eph 2 16 von Juden und Heiden (ist das Zufall?). Die genannten Nüancierungen von σῶμα und μυστήριον in Eph scheinen mir die Annahme einer Selbstwiederholung des Paulus (s. zu b) nicht zu bestätigen, sondern auszuschließen. Ist diese Beobachtung richtig, so stammt Eph nicht von Paulus. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt eine weitere Beobachtung besondere Wichtigkeit. — 4. Die Termini von Eph scheinen oft auf eine der Frömmigkeit der Mysterien verwandte Religiosität zu deuten; der Kontext zeigt aber, daß sie im Sinne des Gemeindecristentums gebraucht sind und daß sich der Stil von Eph an diesem Punkte z. T. von dem des Paulus unterscheidet. Beispiele: die Annahme der Heiden ist kein μυστήριον für Paulus; die Termini für christliche Gemeindetugenden in Eph, σοφία 18 ἀποκάλυψις 1 17 ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ 4 13 s. z. d. St., dienen bei Paulus zur Bezeichnung besonderer χαρίσματα oder großer Gnadenerlebnisse des einzelnen; die Ausdrücke κτισθέντες ἐν Χρ. I 2 10, καταλαβέσθαι und γινῶναι 3 13 f., μανθάνειν τὸν Χρ. 4 21, τέλειος 4 13, auch wohl πλήρωμα 3 19 4 13 (1 23?) charakterisieren in Eph den sittlich religiösen Stand der Gemeinde, haben aber zweifellos ursprünglich mystische Bedeutung vgl. die Zusammenstellung von ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ und ἐν Χρ. I 3 21. — Bildet die Tatsache, daß hohe und schwere Worte in Eph für das Christentum der Allgemeinheit gebraucht werden, ästhetisch zweifellos einen Mangel des Schriftstücks, so ist sie in religionsgeschichtlicher Beziehung doch nicht zu unterschätzen: der Autor hat bewußt oder unbewußt darauf hingewirkt, daß vorhandene Mystik in die Bahnen eines gesunden Gemeindelebens geleitet wurde. In der Anerkennung dieser Tatsache können sich Verteidiger und Bestreiter der Echtheit wohl begegnen: der wichtige Schritt von individueller oder in exklusiven Kreisen gepflegter Mystik zu mystisch gefärbter Ekklesiastik ist jedenfalls getan — gleichviel ob von Paulus oder einem anderen.

Nachdem der Autor an den Anfang des paränetischen Abschnitts die Mahnung zur Einigkeit im Gemeindeleben gestellt hat, folgt hier 17—24 vor der Aufzählung der παραγγελίαι ein zweites Präludium über das Motto ‚nicht wie die Heiden‘ s. I Thess 4 5. Vgl. Theodoret III p. 426 Schulze πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινήσεως τὸ προοίμιον. Die Ausdrücke, mit denen in 18 die Gottentfremdung des Heidentums geschildert wird, klingen an 2 12 Col 1 21 an s. dort; διάνοια steht im neutralen Sinn (anders Eph 2 3). Die Part. sind κατὰ σύνεσιν konstruiert. ζῶη τοῦ θεοῦ dient zur Kennzeichnung der Gottesgemeinschaft, ist also sachlich gleichbedeutend mit ζωή Rom 8 2. 10. Der Genetiv ist nicht nach der üblichen grammatischen Fragestellung (auctoris oder qualitatis) einzuschränken s. zu I Thess 1 8. Zum Gedanken s. Rom 1 18 ff. Ueber die Wortgeschichte von πόρωσις vgl. Robinson z. St. 19 ἀπαλγεῖν ‚unempfindlich sein‘, ‚verschmerzen‘ hat in hellenistischer Zeit die erweiterte Bedeutung ‚erschlaft sein‘ s. Nägeli Wortschatz d. Ap. Pl. 34 vgl. Dio Cassius 48, 37 πρὸς τὴν ἐλπίδα. ἀκαθαρσία wohl allgemein wie I Thess 2 3 4 7 s. aber Col 3 5. ἐν πλεονεξίᾳ macht Schwierigkeiten; denn

lichen) sündigen Dinge zu tun in Habgier. Ihr aber habt Christus 20 nicht so erfaßt; ihr habt ihm ja Gehör geschenkt und seid ‚in ihm‘ 21 (dahin) unterwiesen worden nach der Wahrheit, wie sie in Jesus (zu finden) ist: daß ihr — nach (solchem) Wandel, wie euer vergangener 22 war — (erst) ablegen müßt den alten Menschen, der in seinen trügerischen Begierden verkommt, daß ihr euch erneuern müßt in eurer 23 ganzen Gesinnungsart und den neuen Menschen anziehen, der nach 24 Gott geschaffen ist in wahrer Rechtschaffenheit und Frömmigkeit.

Also legt die Lüge ab und redet die Wahrheit, jeder mit seinem 25

wie soll man sich die Kombination von ἀκαθ. und πλεον. vorstellen? Vgl. die Vulgata-Lesarten in *avaritium* (neben in *avaritia*) und *et avaritiae*. Wer in ἀκαθαρσία sexuelle Sünde und in πλεονεκτεῖν I Thess 4 6 s. dt. Ehebruch sieht, kann hier beides gut verbinden. Die ausdrückliche Spezialisierung der ἀκαθαρσία in πλεονεξία erklärt sich aber auch sonst zur Genüge aus der Wertung der πλεονεξία als heidnischer Hauptsünde. 20. 21 Der Ausdruck μανθάνειν τὸν Χριστόν braucht keineswegs in intellektuellem Sinne gemeint zu sein; Od. Sal. 7 4 ff. (s. auch zu Phil 3 12) stehen in zweifellos mystischem Sinn folgende Ausdrücke parallel: „sein Wesen erkennen“, ‚ihn nehmen‘, ‚ihn anziehen‘, ‚ihn lernen‘ (s. Kl. Texte 64 S. 9 A. 4). Allein ein besonderes mystisches Erlebnis ist nach dem Kontext gar nicht gemeint, sondern die Bekehrung der Leser zum Christentum. Daß der Ausdruck aber nicht besagt „Christus kennen lernen“, zeigt die gleichfalls mit einer mystischen Formel gebildete Wendung ἐν αὐτῷ (nicht περὶ αὐτοῦ) διδάσκεσθαι. Auch αὐτὸν ἀκούειν wird dann andeuten, daß der Gläubige den erhöhten Herrn vermöge der mystischen Verbindung mit ihm hören kann. Wir haben es also wieder mit einer Verallgemeinerung ursprünglich mystischer Ausdrücke zu tun s. Exkurs zu 4 16 4); vgl. zu μανθάνειν Tatian or. ad Graecos 9 p. 10 9 (zitiert im Exkurs zu Col 1 2) τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν. Die geläufige Deutung des eingeschobenen καθώς-Satzes lautet: „so unterwiesen, wie es der in der Person Jesu vorliegenden Wirklichkeit entspricht“ (Haupt). Allein da der Satz jedenfalls eine Erklärung zu ἐδιδάχθητε ist, liegt es nahe, in ἐν τῷ Ἰησοῦ eine Wiederaufnahme von ἐν αὐτῷ zu sehen: ‚wer in ihm ist, kann ἀλήθεια finden‘ (s. Uebs.). Damit fällt dann freilich der Satz, daß Ἰησοῦς die geschichtliche Person bezeichnen müsse. 22—24 Die Infinitive sind von ἐδιδάχθητε abhängig, wenn der καθώς-Satz eine Zwischenbemerkung ist s. o.; um dieses Einschubs willen ist das Subjekt in ὑμᾶς noch einmal genannt. Das Wort ἀναστροφή bedeutet in Inschriften und Literatur ‚Lebensführung‘ s. Dittenberger Syll.<sup>2</sup> II 491 5 718 4 u. ö. Epikt. I 9 24 22 13; der Ausdruck κατὰ τὴν προτ. ἀναστρ. ist nach der Stellung trotz entgegenstehender sachlicher Bedenken wohl zum Verbum zu ziehen, erscheint aber jedenfalls als ein Pleonasmus neben παλ. ἀνθρ. und erklärt sich am besten aus dem Streben des Briefes nach formalem Reichtum; es liegt also wieder ein Fall der Häufung von Synonymen vor s. Exkurs zu 1 14; ebenso ist wohl πνεῦμα τοῦ νοός zu beurteilen. ἀπάτη steht im Gegensatz vielleicht zu ἀλήθεια 4 21, sicher zu demselben Wort 4 24. ἀποθέσθαι — ἐνδύσασθαι: s. zu Col 3 9 f. Mit 25 beginnt die eigentliche Paränese, die erst mit dem Ende der Haustafel 6 9 abschließt. Sie zerfällt in zwei deutlich gegen einander abgegrenzte Teile s. den neuen Ansatz 5 15: Verbote bis 5 14, Anweisungen bis 6 9. Daß auch im ersten Teil das positive Element als Gegengewicht nicht ganz fehlt (4 32 ff.), liegt in der Natur der Sache. Durch Voranstellung des Lügenverbots erreicht der Autor einen guten formalen (nicht sachlichen) Uebergang von der



- 26 Nächsten, weil wir miteinander Glieder (an einem Leibe) sind. Ver-  
sündigt euch beim Zürnen nicht; die Sonne soll über eurem Zorn  
27 28 nicht untergehen und ihr sollt dem Teufel keinen Raum geben. Der  
Dieb soll nicht mehr stehlen, vielmehr arbeiten und mit seinen Händen  
ehrlichen Verdienst erwerben, damit er dem Bedürftigen mitteilen kann.  
29 Schlechte Rede soll niemals aus eurem Munde kommen, sondern (nur)  
gute, wo sie gebraucht wird und der Erbauung dient, damit die Hörer  
30 an der Gnade Anteil bekommen. Und betrübt nicht den heiligen Gottes-  
31 geist, mit dem ihr für den Tag der Erlösung versiegelt seid. Fern von  
euch sei jede Art von Bitterkeit, Wut, Zorn, Lärm (und) Lästerung  
32 samt aller Bosheit. Seid vielmehr gegeneinander gütig und barmherzig

οσιότης τῆς ἀληθείας zu λαλεῖτε ἀλήθειαν; das ist um so auffälliger, als die folgenden Verbote ganz unverbunden nebeneinander stehen. Allein wir dürfen annehmen, daß der Autor in dem folgenden Abschnitt mehr tradiert als produziert s. Exkurs zu 5 14 und I Thess 4 1. Die Tradition aber hat solche παραγγελίαι ohne literarische Verbindungsglieder nebeneinandergestellt und weitergegeben, wie die Abweichungen in der Reihenfolge zeigen. So dürfen wir Uebergänge wie den genannten und wie den zur Haustafel 5 21 unserem Autor zuschreiben, die abrupte Nebeneinanderstellung von Geboten z. B. in 4 25—31 aber der Tradition. Die bis ins Judentum zurückreichende Genealogie dieser Paränese erklärt das Vorkommen alttestamentlicher Worte (hier Zach 8 16, dabei μετά statt des πρὸς der LXX); sie Zitate zu nennen, ist mißverständlich, denn der Autor hat die Gemeindeüberlieferung weitergegeben, aber nicht das Prophetenbuch aufgerollt. μέλη s. zu Rom 12 5. 26. 27 Der erste Imperativ des aus LXX Ps 4 5 stammenden Satzes ist sachlich nur als Konzeption verständlich, formal nur im Sinne eines Partizips (wie in anderer Bedeutung Lk 10 28). Dazu paßt die Fortsetzung μηδὲ δίδοτε τόπον κτλ.; ,seht zu, daß der Teufel, wenn er an euch herantritt, doch wenigstens keinen Boden gewinnt'. Verbindet man diese Worte nicht mit 26, dann steht die Möglichkeit offen, in διάβολος den Verleumder zu sehen; diese Mahnung wäre allerdings wenig konkret. διάβολος für Teufel steht in LXX, unter den Paulusbriefen aber nur in Eph Past; diesen Befund für die Entscheidung der Autorfrage zu verwenden, ist bedenklich. Was 26<sup>b</sup> steht, klingt an Dt 24 15 an und wird Polyc. ad Phil. 12<sup>1</sup> reproduziert (nach unserem Brief oder nach der Tradition?). παροργισμός ist nur noch in der LXX belegt. 28 ὁ κλέπτων zeitloses Partizip = ,der Stehler' s. Moulton Einl. i. d. Spr. des N. T. 205. Bei dieser Mahnung fällt in besonderem Grade auf, was auch sonst an diesem Teil der Paränese zu bemerken ist: daß es sich um für Christen selbstverständliche Forderungen handelt und daß doch nirgends erwähnt wird, daß diese Gebote bei den Lesern schon bekannt sind und erfüllt werden (anders I Thess 4 1!) s. Exkurs zu 5 14. 29 σαπρός: σαπρὰ δόγματα Epikt. III 22 61 sind die ,schlechten Ansichten', die die Wurzel menschlichen Unglücks bilden; ,schlecht' ist auch hier die beste Uebersetzung, wie der Gegensatz ἀγαθός zeigt. πρὸς οἰκοδ. τ. χρ. hat zeitig Anstoß erregt s. die Korrektur τῆς πίστεως; es wird gewöhnlich gedeutet: ,zu in Befriedigung des Bedürfnisses bestehender Erbauung', erklärt sich aber vielleicht einfacher als Verstärkung von εἰς τὴν χρείαν; die Erfüllung des Bedürfnisses ist eben οἰκοδομή. χάρις s. zu Col 4 6. 30 Die Worte wären sehr wenig konkret, wenn sie nicht zur vorhergehenden Mahnung gehörten. Man beachte die Plerophorie in τὸ πν. τὸ ἄγιον τ. θ. Zu ἐσφραγίσθητε s. 1 13 f. 31. 32 Dem Lasterkatalog werden einzelne

und vergebt einander, wie Gott euch in Christus vergeben hat. Tut 5 es ihm nach als (seine) lieben Kinder und wandelt in Liebe, wie 2 Christus euch geliebt hat und hat sich für uns dahingegeben — Opfer und Gabe für Gott, zu köstlichem Opferduft! Von Unzucht aber und 3 allerlei Unreinheit oder Habsucht soll unter euch keine Rede sein — so gehört sich's für Heilige —, auch nicht schimpfliches, törichtes oder 4 witzelndes Geschwätz — das ziemt sich nicht, sondern vielmehr Dank-sagung! Denn das merkt euch und bedenkt es: kein Unzüchtiger, Un- 5 reiner oder Habgieriger — das heißt ein Götzendiener! — hat Anteil im Reiche Christi und Gottes! Niemand soll euch mit eitlen Reden be- 6 trügen; denn um solcher Dinge willen kommt das Zorngericht Gottes

Tugenden entgegengestellt; die religiöse Begründung ist im Vergleich mit der Col 3 13 gegebenen nur erweitert, nicht sachlich verändert s. dort. **V 1** Die eben genannte Erweiterung ermöglicht es dem Autor, hier den Gedanken vom *μυμητής τοῦ θεοῦ* einzuführen. **2** Die Mahnung wird ähnlich wie 4 32 begründet. *Θυσία* in Verbindung mit *προσφορά* ist wohl fester Terminus s. Ps 39 7, ebenso *ὁσμή εὐωδίας* s. zu Phil 4 18. Der Vergleich mit dem Opfer will zeigen, wie wohlgefällig Gott die Selbsthingabe Christi war; von der Sündensühne ist keine Rede; höchstens kann man sagen, daß die Erinnerung daran „die auf den Tod Christi bezogenen Opferausdrücke leise umspielt“ s. Schmitz Opferanschauung 228 f. **3. 4** Ein neuer Lasterkatalog führt am Anfang die bekannten heidnischen Hauptsünden an (*ἀκαθαρσία* hier wegen der Nachbarschaft von *πορνεία* wohl im sexuellen Sinn) s. zu 4 19. Daß dann mit Zungensünden fortgefahren wird, obwohl von diesen schon 4 29 f. die Rede war, beweist aufs neue, daß der Autor diese Mahnungen bereits fixiert übernahm und höchstens kombinierte. *μηδὲ ὀνομαζέσθω*: übertreibender Ausdruck, ähnlich wie im Deutschen s. d. Uebersetzung. *αἰσχρότης* ist parallel mit den folgenden Ausdrücken wohl hauptsächlich auf die Rede zu beziehen; *ἀ οὐκ ἀνῆκεν* oder *τὰ οὐκ ἀνέχοντα* mit Nachdruck, weil die *εὐτραπέλία* durchaus nicht als etwas schlechthin verwerfliches galt; nach Aristoteles Eth. Nicomach. 2, 7 13 ist sie die rechte Mitte zwischen aufdringlicher Possenreißerei und bäurisch-ungebildetem Wesen *ὁ δ' ἐλλείπων ἀγροϊκός τις καὶ ἡ ἑξὶς ἀγροϊκία*, Aristot. Rhet. 2, 12 wird sie als *παιδευμένη ὕβρις* beschrieben. Warum der Autor dies für unchristlich hält, läßt Chrysostomus XI p. 125 Montf. erkennen *παρασίτων τὸ πρᾶγμα, μίμων, ὀρχηστῶν, γυναικῶν, πορνῶν, πόρρω ψυχῆς ἐλευθερίας, πόρρω εὐγενοῦς καὶ δούλων πόρρω*. Dem allen wird das Danken als das Charakteristikum christlicher Rede gegenübergestellt s. zu Col 1 12 27 3 15. 17 4 2. Origenes, der laut Catene Cramer VI 190 als passenden Gegensatz ‚Anmut der Rede‘ postulierte *μωρολόγον μὲν οὖν καὶ εὐτράπελον οὐ δεῖ εἶναι, εὐχάριστον δὲ καὶ χαριέντα*, und *εὐχαριστία* = *εὐχαριτία* fassen wollte, hat mehr im Sinne eines gebildeten Griechen als in dem des Autors empfunden. Zu der folgenden Warnung s. I Cor 6 9. 10. Ob *ἵστε γινώσκοντες* ‚Hebraismus‘ d. h. in diesem Fall alttestamentlich-hieratischer Stil ist, wie Robinson unter Hinweis auf LXX I Sam 20 3 *γινώσκων οἶδεν* und Symmachus Jer 42 (49) 22 *ἵστε γινώσκοντες* annimmt, steht dahin; man kann auch beide Verben trennen. **6** erinnert an Col 2 8; die Worte — hier im Gegensatz zu Col auffallend farblos — können in der Tat Nachbildung sein vgl. auch das Folgende mit Col 3 6, wenn der ganze Brief unecht ist, doch s. Exkurs zu 5 14; eine Beweisinstanz

7 über die Kinder des Ungehorsams. Mit ihnen dürft ihr keine Gemein-  
 8 schaft haben; denn einst wart ihr Finsternis — nun seid ihr Licht im  
 9 Herrn; so wandelt als Kinder des Lichts — das Licht bringt seine  
 10 Früchte mit Gutem, Rechtem und Wahrem — und prüft, was dem  
 11 Herrn wohlgefällig ist, und nehmt nicht teil an den fruchtlosen Arbeiten  
 12 der Finsternis, vielmehr erweist sie als das was sie sind! Denn was in  
 Heimlichkeit von ihnen getan wird, das zu nennen ist schon schimpflich.  
 13 Alles aber, was vom Licht (beschienen und) in seinem wahren Wesen  
 gezeigt wird, das wird erleuchtet — und alles, was erleuchtet wird,  
 14 ist Licht. Es heißt ja: »Du Schläfer, erwache, von den Toten steh auf,  
 dann wird dich Christus erleuchten«.

in irgend welchem Sinne bildet der Vers keinesfalls. 7 Daß αὐτῶν sich für das Sprachgefühl eines griechisch Denkenden auf die υἱοὶ τῆς ἀπ. beziehen kann, beweist Theodoret III p. 431 Schulze τούτέστι τῶν τῇ δυσσεβείᾳ δεδολωμένων. 8—13 bringt eine Anwendung des im Urchristentum sehr beliebten Bildes von φῶς und σκότος s. Rom 13<sup>12</sup> II Cor 6<sup>14</sup> I Thess 5<sup>3</sup>; das Acumen der Worte bildet die Mahnung zum ἐλέγχειν und diese wird mit dem Bilde erst in 12 f. verbunden: ἐλέγχειν = φανεροῦν und πᾶν τὸ φανερούμενον ist φῶς. Der gleichfalls gern gebrauchte Hinweis auf die Gottwohlgefälligkeit (s. die Stellen zu I Thess 4<sup>1</sup>) in 10 hat zu dem Bild überhaupt keine Beziehung; daß φῶς hier im ethischen Sinne gemeint ist, muß in der Parenthese 9 ausdrücklich bekräftigt werden. Daß das Bild auch in ganz anderem, rein religiösem Sinn gebraucht werden kann, beweist II Cor 4<sup>c</sup>. Der Gebrauch von φῶς und σκότος in den Mysterien ist viel weniger bildhaft s. Mithrasliturgie p. 10<sup>27</sup> Dieterich, Firmicus Maternus de errore prof. rel. 2, 4. Die Annahme, daß die Sprache der Mysterien die christliche Ausdrucksweise beeinflusst habe, daß, was dort real gedacht war, hier bildlich umgedacht wurde, hat große Wahrscheinlichkeit für sich s. Perdelwitz Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes 77 ff. 14 bringt ein Zitat, dessen Ursprungsort uns nicht bekannt ist (von Is 60<sup>1</sup> kann keine Rede sein) und wohl auch nicht in der jüdischen Literatur zu suchen sein wird s. die Schlußworte. So ist die bereits von Theodoret III p. 432 Schulze angeführte Hypothese am wahrscheinlichsten: τίνες δὲ τῶν ἐρμηνευτῶν ἔφασαν πνευματικῆς χάριτος ἀξιοθύντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι; die Eigenart solcher Dichtung, die das Ich des Dichters verschwinden läßt, ermöglicht es, die Worte als heilige mit der Formel λέγει (scil. ὁ κύριος) einzuführen s. zu Col. 3<sup>16</sup>. Die Einleitungsformel erscheint bei den Kirchenvätern bisweilen verändert s. d. Stellen bei Schürer Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III<sup>4</sup> 365 u. vgl. bes. Epiphanius haer. 42 p. 372 ed. Petav. (II 388 Dindorf) πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τὸ ‚διὸ καὶ λέγει‘, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ὁλῶν διαθήκης; τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ. Das Zitat soll vielleicht mit seinen Schlußworten V. 13 bestätigen; aber wer in 5<sup>12</sup> f. eine Erklärung zu ἐλέγχειν sieht, wird die Worte des Hymnus lieber auf den Hauptgedanken 5<sup>3</sup> beziehen: ‚ihr seid jetzt Licht, denn auch ihr habt es erfahren, daß, wer vom Schlaf erstanden ist, von Christus erleuchtet wird‘. Ich möchte versuchsweise paraphrasieren: ‚ihr seid jetzt Licht, denn auch euch hat man bei der Taufe zugerufen: ἔγειρε κτλ.‘ — und möchte damit die Hypothese aussprechen, daß wir ein urchristliches Tauflied vor uns haben. Die Aufforderung, aus dem Sündenschlaf zu erwachen und aus dem Tode aufzuerstehen s. Rom 6<sup>4</sup>, paßt weitaus am besten auf den Moment



So gebt nun wohl acht, wie ihr euren Wandel führt, nicht wie Toren, 15  
sondern wie Weise; kauft die Zeit aus, denn es sind schlimme Zeiten! 16  
Darum werdet nicht unverständlich, sondern sucht zu verstehen, was des 17  
Herrn Wille ist. Und berauscht euch nicht mit Wein — das ist unsitt- 18  
lich! — sondern werdet des Geistes voll, redet zueinander in geistgegebenen 19  
Psalmen, Hymnen und Liedern, singet und spielet dem Herrn in eurem  
Herzen, dankt Gott dem Vater immer (und) für alles im Namen unseres 20

der Taufe. Daß auch in den Mysterien dem Mysten im feierlichsten Moment  
Aufforderung und Verheißung zugerufen wurde, ist uns wenigstens einmal  
bezeugt durch den berühmten Ruf Firmicus Maternus de err. prof. rel. 22 1  
Ziegler *ἡ ἀρετὴ τοῦ θεοῦ σεσωσμένον ἔσται· γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία*.

Die charakteristischen Merkmale des ABSCHNITTS 4 25–5 14 seien im Rück-  
blick noch einmal zusammengestellt: 1. Der Verfasser arbeitet mit überliefertem  
Stoff; das zeigt ein Ueberblick über die urchristliche Paränese s. Exkurs zu I Thess  
4 1, das zeigt weiter die Verwandtschaft unseres Abschnittes mit anderen (Rom  
13 11 f. I Cor 6 9 f. Gal 5 21 Col 3 5 ff.), das zeigt endlich die von Wiederholungen  
nicht freie Kombination verschiedener Mahnungen s. zu 5 3. 4. Das literarische  
Verhältnis von Eph 4 25 ff. zu Col 3 5 ff. wird von den Vertretern der Unechtheit  
des Eph im allgemeinen als Abhängigkeit auf seiten des Eph dargestellt. Allein  
da wir nicht wissen, in welchem Maße der Col 3 5 ff. verwendete paränetische Stoff  
auch sonst im Urchristentum verbreitet war und inwiefern Eph von einer anderen  
Gestaltung dieses Stoffes beeinflusst ist, da auch die Reihenfolge der Mahnungen  
in Eph sich keineswegs an Col anschließt, so wäre es voreilig, Eph 4 25 ff. einfach  
als erweiterte Neubearbeitung von Col 3 5 ff. ansehen zu wollen. Jedenfalls wird  
man gut tun, bei der Diskussion der Echtheitsfrage dieses vermutlich komplizierte  
Verhältnis zwischen den paränetischen Teilen nicht zum Beweise heranzuziehen.  
— 2. Die Paränese in Eph ist besonders ausführlich gehalten. Der Hinweis auf  
früher gegebene Anweisungen s. Gal 5 21 I Thess 4 1 fehlt; aber auch die kurze,  
oft nur erwähnende Zusammenstellung Col 3 5–17 bietet keine Analogie; unser  
Autor scheint das christliche Leben von Grund auf darstellen zu wollen. Das  
zeigt sich besonders an zwei charakteristischen Einzelheiten: er gibt Mahnungen,  
die eigentlich nur für Neophyten nicht selbstverständlich sind s. 4 25, 28 und legt  
mehr Wert als Col darauf, den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der religiösen  
Erfahrung aufzuzeigen s. 4 32 5 1. 2. 5 und vgl. die Haustafel 5 22 ff. mit Col 3 13 ff.  
— 3. Das zu 2. Bemerkte bildet eine weitere Instanz gegen die ephesinische  
Adresse s. zu 1 1; darf man vielleicht aus der Berücksichtigung der Bedürfnisse  
junger Christen in Eph 4 25 ff. den Schluß ziehen, daß diese Mahnungen in irgend  
welchem Zusammenhang mit der Taufe formuliert worden sind? Die zu 5 14 aus-  
gesprochene Vermutung würde dann ihre Bestätigung finden; auch das Verwandt-  
schaftsverhältnis zwischen Eph und I Petr würde sich vielleicht klären, da Perdel-  
witz Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes I Petr 1 3–4 11 als  
„Taufrede“ zu erklären versucht hat. Aber über solche Vermutungen hinaus zu  
sicheren Resultaten zu gelangen, wird erst dann möglich sein, wenn nach Ent-  
deckung neuer Texte oder nach eindringender Erforschung der bis jetzt bekannten  
die Entstehung der urchristlichen *παραγγελῖαι* besser aufgeheilt sein wird als bisher.

Der zweite positive Teil der Paränese beginnt 15. 16 mit einer Mah-  
nung zum weisen Auskaufen der Zeit, hier allgemeiner als Col 4 5 auf das  
sittliche Verhalten überhaupt, nicht bloß πρὸς τοὺς ἑξῶ, bezogen. *πονηραὶ*  
als Tage des alten Äons s. 6 12 und das sog. Freer-Logion (Mk 16 14 W)  
*ὁ αἰὼν οὗτος . . . ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστίν*. 18–20 Der Zustand des „Be-  
geisterten“ Sängers ist hier deutlich als ein ekstatischer dargestellt; es ist

- 21 Herrn Jesu Christi und seid einander untertan in christlicher (Ehr)furcht.  
 22 23 Ihr Frauen, (seid) euren Männern (untertan) wie dem Herrn, denn der  
 Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Gemeinde,  
 24 er als der Retter (dieses seines) Leibes. Doch wie die Gemeinde Christus  
 untertan ist, so sollen es auch die Frauen allezeit mit ihren Männern  
 25 halten. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Gemeinde geliebt  
 26 und sich für sie dahingegeben hat, daß er sie heilige durch die Reini-

eine Art Trunkenheit im Geist, aber keine Glossolalie; als Gegenteil wird der Weinrausch genannt. *ἀσωτία* bei Rednern und Philosophen, aber auch in den Papyri s. P. Par. 63 col. 9<sup>37</sup> (II Jhdt. v. Chr.) P. Fay. 12<sup>24</sup> und *ἀσωτευόμενος*, 'ausschweifend lebend' P. Flor. 99. Im übrigen s. zu Col 3<sup>16</sup> f. Die dort auffallende und charakteristische Verbindung des Dankens mit jedem Tun *ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ* begegnet hier nicht; *εὐχαριστοῦντες* erscheint vielmehr in Parallele mit *ἄδοντες*. Ueber das Verhältnis von Eph zu Col s. Exkurs zu 5<sup>14</sup>. Mit 21 wird der Uebergang zur Haustafel hergestellt s. zu 4<sup>25</sup>. *φόβος Χριστοῦ* s. zu I Thess 1<sup>3</sup>. **V 22—VI 9** Die Haustafel des Eph. Ueber die Haustafeln überhaupt und über das Verhältnis der beiden Haustafeln in Col und Eph s. die Exkurse zu Col 4<sup>1</sup> und Eph 5<sup>14</sup>. **22—24** Die erste Regel der Haustafel wird wie die zweite erläutert und begründet durch die Parallele *Χριστός — ἐκκλησία*. Die Verwendung von *κεφαλή* in diesem Zusammenhang soll ebenso wie I Cor 11<sup>3</sup> zweifellos die Unterordnung bezeugen; woher der Gedanke, daß der Mann das Haupt des Weibes sei, eigentlich stammt, können wir nicht sagen. Zu *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* fehlt die Parallele in der irdischen Ehe. Zwar daß die Frau durch den Mann „gerettet“ werde, könnte man aus I Tim 2<sup>15</sup> herauslesen s. dort; aber davon ist in unserer Stelle nichts angedeutet, und *ἀλλὰ* in 21 (,nichtsdestoweniger' Haupt) scheint geradezu auszudrücken, daß der vorhergehende Gedanke nicht zum Vergleich gehört. Dann sind die Worte *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* als Nebengedanke, wenn nicht geradezu als Einschränkung der Parallele zu betrachten. Das Bild von der Ehe gebraucht schon Hos 1—3 für das Verhältnis Gottes zu Israel; wir haben hier die Umkehrung dieses Vergleichs vor uns: die Ehe im Hause ein Abbild des mystischen Verhältnisses zur Gottheit. Dabei ist zu beachten, daß dieses mystische Verhältnis im Hellenismus vielfach nach Art des geschlechtlichen Zeugungsvorgangs gedacht wird s. Dieterich Mithrasliturgie<sup>2</sup> 121 ff. und die Zusammenstellung bei Perdelwitz Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes 40 ff. Diese Vorstellung kommt — selbstverständlich in ihrem entsinnlichten Stadium — mindestens als Parallele, wenn nicht als Prämisse zum Gedanken unserer Stelle in Betracht. Jedenfalls haben wir Eph 5<sup>22</sup> ff. eine mystische Begründung des Verhältnisses von Mann und Weib vor uns, die den Worten *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ* erst ihre volle Bedeutung gibt. Ganz anders lautet die Begründung I Tim 2<sup>13</sup> f. und Josephus c. Apion. II 24 *γυνὴ δὲ χεῖρον, φησὶν, ἀνδρὸς εἰς ἅπαντα. τοιγαροῦν ὑπακούετω, μὴ πρὸς ὕβριν, ἀλλ' ἐν ἁρχῇται· θεὸς γὰρ ἀνδρὶ τὸ κράτος ἔδωκε*. Im mystischen Sinn ist nun auch die Begründung des Liebesgebotes an die Ehemänner 25—28 zu verstehen. Auch hier wird, wie in 23, die Parallelisierung alsbald aufgegeben und von *ἐαυτὸν παρέδωκεν* an Christi Verhältnis zur Gemeinde geschildert, anscheinend ohne Rücksicht auf den Vergleich — es müßte denn sein, daß auch vom Weibe zu gelten hätte, was 27 von der *ἐκκλησία* gesagt wird — doch im Text ist diese Beziehung nicht angedeutet. 26 ist von der Taufe die Rede; die Vorbedingung dieser „Reinigung“ ist

gung im Wasserbad mit dem Wort, daß er sich die Gemeinde herrlich 27 bereite, ohne Flecken, Runzeln oder dergleichen, vielmehr daß sie heilig sei und makellos. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben als 28 (wäre die Frau des Mannes) Leib. Wer seine Frau lieb hat, der liebt sich selbst. Es pflegt ja doch niemand sein eigen Fleisch zu hassen, 29 sondern hegt es und pflegt es; und so macht es auch Christus mit der Kirche, weil wir seines Leibes Glieder sind. »Darum wird der 30 31 Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen und die zwei werden sein ein Fleisch.« Groß ist dieses Geheimnis; ich deute 32 es auf Christus und die Gemeinde. Jedenfalls sollt auch ihr, jeder 33 einzelne seine Frau so lieben wie sich selbst, die Frau aber soll ihren Mann fürchten. Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern im Herrn, denn das 6 ist recht. »Ehre Deinen Vater und Deine Mutter«, das ist das erste 2 Gebot mit Verheißung — (nämlich:) »damit Dir's wohlgehe und 3

die Selbsthingabe Christi; also steht der Gedanke an die Todestaupe s. Rom. 6 4 Col 2 12 auch hier im Hintergrund. Die Verbindung von ἐν ῥήματι ist mit grammatischen Argumenten nicht sicher zu stellen; die kurze Ausdrucksweise scheint aber Verständnis bei den Lesern vorauszusetzen. ῥῆμα kann sich auf das bei der Taufe gesprochene Wort beziehen s. Chrysost. XI p. 145 Montf. ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, oder es kann eine nähere Bestimmung zu καθαρίσας enthalten im Sinne von ‚Wasser tut's freilich nicht‘ und würde dann so allgemein wie I Petr 1 25 zu fassen sein. 28<sup>b</sup>—29 Der Mann soll das Weib lieben wie sein „Fleisch“; es steht nicht, wie zu erwarten, σῶμα, sondern σὰρξ, offenbar schon im Gedanken an die gleich zu zitierende Stelle Gen 2 24. In 30 wird die Parallele noch einmal ausgesprochen und begründet — auch hier ist bei μέλη vielleicht an die Schöpfung des Weibes gedacht. Occidentalische und antiochenische Texte fügen dementsprechend hinzu ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ — jedenfalls im Sinne des Autors, wenn nicht mit seinen Worten. Das in 31 folgende Zitat (die LXX bietet u. a. ἐνεκεν τούτου καὶ τῇ γυναικί) schildert die Ehe und läßt sich nicht ohne weiteres auf Christus übertragen. Was die Stelle bedeute, wird in 32 behandelt. Der Inhalt des „Geheimnisses“ ist das Verhältnis Christi zur Gemeinde; fraglich scheint zunächst, ob man bei μυστήριον an die Ehe oder an die Schriftstelle denken soll. Für das letztere spricht die Beobachtung, daß unsere Stelle ja nicht die Institution der Ehe auf den ἐξ ἑρὸς γάμος zwischen Christus und der ἐκκλησία deutet, sondern umgekehrt Regeln für die Ehegatten vom ἐξ ἑρὸς γάμος herleitet. Wir haben also nach 2 17 und 4 8 eine dritte Probe der exegetischen „Kunst“ des Autors vor uns. Vgl. Hans v. Soden, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1911, 194. VI 1—3 Die Mahnung an die Kinder wird mit Ex 20 12 begründet. Man kann πρώτη von der Reihenfolge verstehen, wenn man die ἐντολαί nicht auf den Dekalog beschränkt, der sonst keine Einzelverheißung (Ex 20 6 geht auf alle Gebote) hat. Die andere Deutung ‚ein sehr bedeutendes Gebot mit Verheißung ausgestattet‘ ist möglich; aber sollte man bei ἐντολῇ πρώτη nicht doch zuerst an die Zahl gedacht haben? Die Begründung aus dem Alten Testament genügt unserem Autor. Philo führt de decalogo 106—120 p. 198 ff. M. zwei andere Motive für die γονέων τιμὴ an, ein menschlich-sittliches, daß die Kinder den Eltern nicht vergelten können, und ein religiöses, daß die Eltern dem Kinde gegenüberstehen wie



4 Du lange lebest auf Erden. Ihr Väter, bringt eure Kinder nicht zum Grollen, sondern zieht sie auf in der Zucht und Vermahnung des  
 5 Herrn. Ihr Sklaven, tut euren irdischen Herren ihren Willen mit Ernst und Sorge in lauterer Gesinnung, als wäre es Christus (der euch  
 6 befiehlt), nicht in Liebedienerei um Menschen zu gefallen, sondern als  
 7 Sklaven Christi, die von Herzen den Willen Gottes vollbringen, mit gutem Willen im Dienst, als (dientet ihr) dem Herrn und nicht den  
 8 Menschen, und wißt, daß jeder, der etwas Gutes schafft, es vom Herrn  
 9 wieder bekommen wird, er sei Sklave oder Freier. Und ihr Herrn, handelt ebenso gegen jene, laßt das Drohen; ihr wißt: sie wie ihr habt euren Herrn im Himmel und es gilt kein Ansehn der Person vor ihm.

10 Endlich: werdet stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke!

der Schöpfergott der Welt. Beide Gedanken entstammen der griechischen Philosophie, zum ersten s. Aristoteles Eth. Nicomach. 8, 16 p. 1163<sup>b</sup>, zum zweiten Prächter Hierokles 45 ff. 4 Das Gebot an die Väter mit ausdrücklicher Mahnung zur Erziehung s. zu Col 3<sup>21</sup> vgl. Did. 4<sup>9</sup> Jos. c. Ap. II 25. Ueber den Genetiv κυρίου s. zu I Thess 1<sup>8</sup>. 6—8 Sklavenregel s. zu Col 3<sup>22</sup> ff. μετά φόβου κ. τρόμου s. zu Phil 2<sup>12</sup>, ἐκ ψυχῆς s. zu I Thess 2<sup>8</sup>. εὐνοια als Sklaventugend bedeutet ‚guter Wille‘ s. P. Oxy. III 494<sup>5</sup> f. ἐὼν δὲ ἐπὶ ταύτῃ τῇ διαθήκῃ τελευτήσω ἐλεύθερα ἀφήμι ὑπὸ Δία Γῆν Ἥλιον κατ’ εὐνοίαν καὶ φιλοστοργίαν δοῦλά μου σώματα Ψεναμοῦνιν τὸν καὶ Ἀμμῶνιον καὶ Ἑρμᾶν κτλ. (156 n. Chr.). Die Col 3<sup>24</sup> f. in ihrer Verbindung nicht immer klaren Gedanken sind hier in 8 zusammengefügt zu einer leicht verständlichen Motivierung der Sklavenregel und der Herrenregel; οὐκ ἔστιν προσωποληψία wird in Eph den Herren vorgehalten. So gibt Eph hier geradezu einen Kommentar zu Col; nur wissen wir nicht, ob er authentisch ist. Ueber das Verhältnis von Eph zu Col in der Paränese s. Exkurs nach 5<sup>14</sup> Nr. 1. Die Schlußmahnung 10—17 gebraucht das Bild von der geistlichen Waffenrüstung in einer Weise, die in der Ausführlichkeit, aber auch in der Konsequenz der allegorischen Durchführung die anderen Stellen, an denen das Bild verwendet wird, übertrifft s. Rom 13<sup>12</sup> I Thess 5<sup>8</sup>.

DAS BILD VON DER WAFFENRÜSTUNG DES FROMMEN ist im Urchristentum offenbar gern gebraucht. Die Vorstellung wird nicht bloß eine Wurzel haben; die religiöse Bildersprache pflegt ja neuen in den Gesichtskreis der betr. Religion tretenden Vorstellungen gern neue Motive zu entnehmen. Von Wichtigkeit für die Entstehung des Bildes mögen folgende Gedanken sein: 1. Die mythische Vorstellung von der Waffenrüstung des Gottes. Mythen, die von Götterkämpfen erzählen, wissen häufig auch die Bewaffnung des Gottes zu schildern, sei es, daß sie ihm Waffen nach Analogie der menschlichen in die Hand geben (vgl. die Schilderungen der Ilias E 720 ff. Θ 382 ff.), sei es, daß sie ihm Wolken und Winde zur Wehr dienen lassen vgl. Marduks Rüstung im babylonischen Welterschöpfungsgedicht (Gießmann Altorient. Texte I 16 f.) Z. 49 f.: *dann nahm empor der Herr den Zyklon (?), seine große Waffe; als Wagen bestieg er den Sturmwind, den unvergleichlichen, schrecklichen*. Die Vergeistigung des Mythos bedingt dann jene Farblosigkeit, wie wir sie in der Stelle finden, die unserem Text eng verwandt ist — ohne daß er deshalb ein „Zitat“ genannt werden könnte — Is 59<sup>17</sup> f. καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ περιβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως, καὶ τὸ περιβάλοιον αὐτοῦ ὡς ἀνταποδώσαν ἀνταπόδοσιν ὄνειδος τοῖς ὑπεναντίοις, vgl. Sap. 5<sup>17</sup> ff. λήμψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ

Zieht die Waffenrüstung Gottes an, daß ihr euch halten könnt gegen des 11  
Teufels Schliche. Denn unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und 12

... ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνης καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον· λήμψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχτην οἰοῦντα, ὅξυνετ δὲ ἀπότομον ὀργὴν εἰς βομφαίαν. — 2. Der Gedanke vom Frommen als στρατιώτης seines Gottes, zweifellos auch in mehreren Religionskreisen heimisch und in der Tat naheliegend genug. Zu Col 1<sup>20</sup> sind die στρατιῶται τῆς εἰρμαρμένης erwähnt; vgl. weiter Epiktet III 24<sup>34</sup> στρατεία τίς ἐστιν ὁ βίος ἐκάστου καὶ αὐτὴ μακρὰ καὶ ποικίλη, Seneca Epist. 107<sup>9</sup> *malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur* s. II Cor 10<sup>3</sup>. Von der *militia Veneris* ist die Rede Propert. I 6, 30 Horat. Carm. III 26<sup>2</sup> vgl. Ovid ars amat. II 233 ff. Amores I 9, 1. Während es sich hier um eine bildliche Wendung handelt, scheint der Gedanke in den Mysterien viel tiefere Bedeutung erlangt zu haben. Ueber den miles Mithrae s. Tertull. de corona 15 *erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatum, quasi minimum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithran esse coronam suam*; im Bereich der Isismysterien begegnet Apuleius Met. XI 14 *e cohorte religionis unus* als Bezeichnung eines Mysten und Apuleius Met. XI 15 fordert der Isispriester den Lucius auf *quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis*. Einen ähnlichen Gebrauch militärischer Termini in den Mysterien scheint Livius 39, 15<sup>13</sup> vorauszusetzen *hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censeis, Quirites? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda?* Vgl. Cumont Orient. Rel. im röm. Heidendum XI A. 1 u. Textes et monuments I 317 A. 1, Reitzenstein Hell. Mysterienrel. 66 ff., Harnack Militia Christi, Hans von Soden Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1911, 206 ff. Daß alle diese Vorstellungen einen gemeinsamen Stammbaum haben, ist nicht beweisbar; somit ist auch die Frage, ob die Auffassung des Christentums als einer militia autochthon entstanden sei, nicht unbedingt zu verneinen. Nur soviel sehen wir, daß bei ihrer weiteren Ausbildung mancherlei Motive mitgewirkt haben können. Das Bild von der geistlichen Waffenrüstung stellt eine Vereinigung der zu 1. und 2. skizzierten Gedankenreihen dar: man hat dem Stratioten Christi die göttlichen Waffen zu Schutz und Wehr gegeben — ob dieser Gedanke in τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ durchblickt, ist fraglich, aber wegen der Beziehung zu Is 59<sup>17</sup> immerhin möglich. Vgl. Sap 5<sup>17</sup> καὶ ὁπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἀμυνὰν ἐχθρῶν in ähnlichem Zusammenhang. Die vergeistigte Beschreibung dieser Waffen schließt nicht aus, daß es sich um einen höchst realen Kampf handelt: von seiner Ernsthaftigkeit zeugt die Schilderung des ganz persönlich gedachten Gegners. Der Auffassung des Ringens mit den Geistern als Kriegsdienst wohnt ein hohes sittliches Pathos inne, siehe Minucius Felix 36<sup>8</sup> *quod corporis humana vitia sentimus et patimur, non est poena, militia est*.

11. 12 Die Gegner sind nicht Menschen (αἷμα καὶ σὰρξ s. Exkurs zu Rom 8 11) sondern der διάβολος s. zu 4 27 und sein Reich. Die zu diesem gehörige Geisterschar wird mit Namen verschiedener Herkunft belegt; neben Ausdrücken, die dem jüdischen Dualismus angehören — διάβολος, πν. τῆς πονηρίας — stehen Termini der Aeonenlehre: ἀρχαὶ ἐξουσίαι κοσμοκράτορες. Zum letzten Ausdruck s. Jamblich. de mysteriis 2 3 9 10 und Testamentum Salomonis bei Fabricius Codex pseudepigraphus I<sup>2</sup> 1047 (zitiert Exkurs zu Col 2 8) vgl. Dibelius Geisterwelt 163 f. Die πάλη will Bousset Archiv f. Religionswiss. 1901. 144 f. mit der durch die Dämonen gehinderten Himmelsreise der Seele in Verbindung bringen s. zu 13, aber der Kontext legt eine allgemeine Beziehung auf das Leben des Christen nahe, und es zeigt sich ja auch sonst in Eph, daß Ausdrücke mysteriös klingen, aber in gemeinchrist-

Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Welt-  
 herrscher dieser Finsternis, gegen das böse Geisterreich im Himmel.  
 13 Deswegen greift zur Waffenrüstung Gottes, damit ihr am bösen Tage  
 14 Widerstand leisten und wohlgerüstet euch halten könnt. So stehet nun,  
 gegürtet mit Wahrheit an euren Hüften, angetan mit dem Panzer der  
 15 Gerechtigkeit, an den Füßen geschuht mit der Bereitschaft zum Evange-  
 16 lium des Friedens, zu alledem noch den Schild des Glaubens am  
 Arm, mit dem ihr alle feurigen Geschosse des Bösen löschen könnt.  
 17 Und nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das heißt  
 18 das Wort Gottes; unter lauter Gebet und Flehen, allezeit betend im  
 Geist; und darum wachet mit aller Ausdauer und mit Fürbitte für  
 19 alle Heiligen und auch für mich: daß mein Mund kühnlich zur Rede

lichem Sinn zu verstehen sind s. Exkurs zu 4 16 Nr. 4. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις steht nicht im Widerspruch mit 2 2 s. z. St. In 13 wird nun die Mahnung aus 6 11 spezialisiert für den „bösen Tag“ und dabei kann an das Endgericht oder an die Himmelsreise der Seele gedacht sein. Wer diese Deutung ablehnt, wird entweder im Sinne Theodorets III p. 439 Schulze ἡμέραν πονηρὰν τῆς παρατάξεως ἡμέραν καλεῖ erklären oder im Sinne Theodors von Mops. I 192 Swete *nam quod dicit in die maligno, ut dicat in tempore pessimo, praesentem uitam sic nominans eo quod mala in hoc saeculo in praesente uita aguntur*. κατεργάζεσθαι wird wohl am besten auf die Vorbereitung zum Kampf bezogen; andere deuten ‚bewältigen‘. Auf keinen Fall aber darf man die folgende Mahnung 14—17 in Beziehung zu Welt- oder Lebensende setzen, denn hier ist zweifellos die Gegenwart gemeint. Zu περιζωσάμενοι κτλ. vgl. Is 11 5 καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐξωσμένος τὴν ὁσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἀληθεία ἐιλημένος τὰς πλευράς. 15 Is 52 7 πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης hat wohl auf den Wortlaut eingewirkt; εὐαγγέλιον εἰρήνης paßt aber auch ausgezeichnet zu der für Eph charakteristischen Auffassung des Christentums s. 2 11 ff.; daß von der Friedensbotschaft hier im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Geister geredet wird, gibt dem Abschnitt „den Charakter einer erhabenen Paradoxie“ (Harnack Militia Christi 13). 16 ἐν πᾶσιν SBP 33 und ἐπὶ πᾶσιν ADGKL brauchen gar keinen verschiedenen Sinn zu geben s. ἐν πᾶσιν Lk 16 26 SBL. πονηρός hier zweifellos der Teufel s. zu II Thess 3 3. Bei diesem Gegner versteht sich der Gebrauch feuriger Pfeile, deren Verwendung auch sonst im Altertum bezeugt ist (Stellen bei Wetstein). Diese Geschosse können mit dem großen viereckigen θυρός (οὗ τὸ μὲν πλάτος ἐστὶ τῆς κυρτῆς ἐπιφανείας πένθ' ἡμιποδίων, τὸ δὲ μήκος ποδῶν τεττάρων Polyb. VI 23 vgl. überhaupt diesen Abschnitt über die Ῥωμαϊκὴ πανοπλία) nicht nur abgefangen, sondern auch ausgelöscht werden. 17 Zu ῥῆμα als Angriffswaffe s. Is 11 4 Hebr 4 12 f. — vielleicht stammt τοῦ πνεύματος aus der Jesaiasstelle? 18—20 Ziemlich unvermittelt — eine Verbindung bietet höchstens ἐν πνεύματι s. τοῦ πνεύματος — klingt die Schilderung nun in einen brieflichen Schluß aus: ‚betet für die Christen und für mich‘. Die Stelle ähnelt Col 4 2. 3 und ist ihr, falls Eph nicht von Paulus stammt, nachgebildet. ἐν πνεύματι ist nicht auf Glossolie zu beziehen, sondern wie ἐν Χριστῷ zu verstehen. προσκαρτέρησις s. zu Col 4 2. Mit ἐν δεήσει περὶ πάντ. τ. ἀγ. (= ‚Fürbitte‘, also anders als δεήσις am Anfang des Verses) wird ein sehr ungleichartiges Glied angeschlossen; die Schwierigkeit wird auch nicht gehoben, wenn man nach ἀγρυπνοῦντες ein Komma setzt, sondern erklärt sich aus der Neigung,



aufgetan werde, daß ich vor aller Welt kundtue das Geheimnis des Evangeliums, für das ich in Fesseln wirke; daß ich in ihm Kraft gewinne, zu reden wie's not tut.

Damit ihr nun auch von meinem Ergehn (hört und) erfahrt, was ich schaffe, wird euch Tychikus, der liebe Bruder und treue Diener im Herrn alles kund und zu wissen tun; dazu schicke ich ihn ja zu euch, damit ihr erfahrt, wie's um uns steht, und er eure Herzen stärke.

Friede sei mit den Brüdern und Liebe und Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus. Gnade sei mit allen, die da lieb haben unsern Herrn Jesus Christus in seiner unvergänglichen (Herrlichkeit).

sachlich ungleichartiges formell zu parallelisieren s. die Dative Rom 12 11. Wer literarische Abhängigkeit von Col annimmt, wird ἐν ἀνοίξει nicht als Bezeichnung der Gelegenheit, sondern bildlich fassen (s. Uebs.), sodaß sachlich etwa dasselbe wie Col 4 3 ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου herauskommt vgl. Ps 50 17 τὰ χεῖλη μου ἀνοίξεις καὶ τὸ στόμα μου ἀναγγελεῖ τὴν αἰνεσίαν σου. Für πρεσβεύων als Bezeichnung des kaiserlichen Legaten gibt Magie De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis 89 Belege; vgl. II Cor 5 20. In 21. 22 findet, wer Unechtheit annimmt, die paulinische Etikette, in freier Verwendung von Col 4 7—9 gearbeitet (über Einzelheiten s. dt.). Der Vertreter der Echtheit wird aus der Stelle folgern, daß Eph in gleicher Situation wie Col geschrieben ist. Ueber die Bedeutung der Verse für die Adresse des Briefes s. Exkurs zu 1 1. Auf keinen Fall ist aus καὶ ὑμεῖς irgendeine Beziehung von Eph zu Col mit Notwendigkeit zu entnehmen; auch eine Responsion auf Nachrichten von den Lesern (auch ihr von mir wie ich von euch) liegt fern; es mag laxe Stellung von καὶ (s. d. Beispiele zu Rom 3 7) anzunehmen und καὶ mit εἰδῆτε zu verbinden sein. 23 Eine okkasionelle Beziehung dieses Schlußgrußes, etwa auf den Frieden zwischen Juden- und Heidenchristen, ist nicht wahrscheinlich, s. die häufige Verwendung von εἰρήνῃ am Schluß der Paulusbriefe I Thess 5 23 II Thess 3 16 II Cor 13 11 Rom 16 20. 24 Die Beziehung von ἐν ἀφθαρσίᾳ ist kontrovers und hat offenbar schon Chrysostomus Schwierigkeiten gemacht s. XI p. 185 Montf. ἦτοι ἐν κοσμοτύπῳ ἢ ὑπὲρ τῶν ἀφθάρτων. Der Verbindung mit χάρις ist die Wortstellung nicht günstig. ἐν ἀφθαρσίᾳ bezeichnet jedenfalls die Daseinsweise des irdischen Lebens; darum kann es von denen gelten, die schon jetzt eigentlich jenem ἀφθαρσία-Leben angehören, d. h. von den ἀγαπῶντες, etwa = ἐν πνεύματι (so die meisten) — oder es kann von dem gesagt sein, der bereits wirklich wie Gott I Tim 1 17 ἀφθαρτος ist, d. h. vom κύριος, dann etwa = ἐν δόξῃ. Der breite feierliche Charakter des Schlusses macht mir die letzte Annahme wahrscheinlicher.



## AN PHILEMON

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1—3.

Dank und Wunsch für des Philemon Glaubensgemeinschaft 4—7. Paulus bittet für Onesimus 8—12, den er gern behalten hätte 13—14: Philemon möge ihn wieder aufnehmen und etwaigen Schaden dem Paulus anrechnen 15—20.

Schlußbemerkung. Grüße. Segenswunsch 21—25.

LITERATUR: HAUPT, VONSODEN, EWALD, LIGHTFOOT, LUEKEN wie zu Col. Vgl. zur Beurteilung der Sklaverei im Christentum: OVERBECK Studien z. Gesch. d. alten Kirche 1875, S. 158 ff. THZAHN Skizzen aus dem Leben d. alten Kirche 1892, S. 62 ff. ASTEINMANN Sklavenlos und alte Kirche (Apologetische Tagesfragen, Heft 8) 1910 (dort auch weitere Literatur).

Kopfleiste: Das Ruinenfeld von Ephesus vom Theater aus gesehen.

- 1 Paulus, Gefangener Christi Jesu, und Timotheus der Bruder,
- 2 Philemon unserm lieben Mitarbeiter, Apphia der Schwester, Archippus

1 Da Paulus nach Col 4 3 zur Zeit von Col gefangen ist, da andererseits die Aehnlichkeit der Grußlisten in Col und Phm die gleiche Briefsituation für beide Schreiben andeutet, so bezieht man δέσμιος Χρ. Ἰ. mit Recht auf eine wirkliche Gefangenschaft des Paulus (zur Frage des Orts s. zu Col 4 14). Reitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen 81 f. zieht zur Erklärung von δέσμιος 1. 9 und von κατέχειν und δεσμοί τοῦ εὐαγγελίου 13 die Mysteriensprache heran, die eine κατοχή des Mysten vor seiner endlichen Einweihung kennt; in solcher „Haft“ hält man sich gern einen διάκονος vgl. P. Par. 22 25 23 23. Danach würde also Paulus seine von der Behörde veranlaßte Gefangenschaft als eine κατοχή betrachten, die ihn auf das Mysterium der endlichen Vereinigung mit Christus s. Phil 1 23 vorbereitete; diese Beziehung zur Mysteriensprache ist möglich, liegt aber hier viel ferner als bei συναχμάτωτος 23 s. zu Col 4 10. Von den in dem Präskript begegnenden Namen ist Ἀπφία (Nebenformen Αφια, Αφφια) zufällig in Kolossä belegt (s. Beilage 18). Wer unsere Apphia ist, können wir nur vermuten: *marito iungit uxorem* Theod. v. Mops. II 269 Swete. 2 συναστρωτήτης: über den Frommen als στρατιώτης des Gottes vgl. Exkurs zu Eph 6 10. Zu Archippus s. Col 4 17; alle Vermutungen über seine Stellung im Hause des Philemon sind müßig; Theod. v. Mops. II 270 Swete meint *filium indicat Philemonis*

unserem Mitstreiter und deiner (ganzen) Hausgemeinde: Gnade mit euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.

Ich danke meinem Gott immer, wenn ich deiner Erwähnung tue bei meinen Gebeten; höre ich doch, wie du Liebe und Glaube für den Herrn Jesus hast und an allen Heiligen bewährst. So möge deine Glaubensgemeinschaft wirksam werden auf Christus hin in Erkenntnis alles Guten, das in uns (gelegt ist). Ich hatte ja viel Freude und Trost

*quoque et Affae.* ἡ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησία ist die Hausgemeinde; der Brief behandelt ja eine Angelegenheit des Hauses vgl. dazu BGU I 261 = Lietzmann Griech. Pap.<sup>2</sup> n. 10<sub>31</sub> (vgl. n. 6<sub>23</sub>) ἀσπάζεται σε Ἡροῖς καὶ οἱ ἐν οἴκῳ πάντες κατ' ὄνομα, BGU I 33 ἀσπάζου τὴν ἀδελφὴν σου καὶ τὸν ἀδελφόν σου καὶ τὴν μικρὰν καὶ τοὺς ἐν οἴκῳ πάντες (sic). Die Beziehung auf die anderen im Hause entspricht also dem Briefstil; daß übrigens Paulus in diesem Teil des Präskripts das Bewußtsein hat, den Philemon anzureden, zeigt die zweite Person in τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ. 4 Zur Fürbittenversicherung in Verbindung mit dem Dankgebet s. Exkurs zu I Thess 1<sub>2</sub>. 5 Das Christentum des Philemon wird nicht wie das der Kolosser und Thessalonicher mit der urchristlichen Trias beschrieben s. Col 1<sub>4</sub> f. und zu I Thess 1<sub>3</sub>, sondern nur mit den ersten zwei Gliedern derselben; die Betätigung dieser Frömmigkeit dem Herrn wie der Gemeinde gegenüber wird hervorgehoben: πρὸς τὸν κύριον Ἰ. καὶ εἰς πάντας τ. ἀγίους. 6 Das Verständnis ist von der Deutung der κοινωνία und des εἰς Χριστόν sowie von der Erklärung des Finalsatzes abhängig. Der sicherste Wegweiser durch diese Schwierigkeiten ist der Briefstil des Paulus, der gerade in den Prooemien, was Gedankengang, ja sogar Wortwahl angeht, in erheblichem Maße als „fest“ zu gelten hat s. zu Phil 1<sub>6</sub>. Die Analogien der anderen Briefe zeigen nun: 1. κοινωνία geht in diesem Zusammenhang auf die Glaubensgemeinschaft mit Christus I Cor 1<sub>9</sub>, eventuell mit einer nur angedeuteten Beziehung auf ihren werktätigen Ausdruck s. Phil 1<sub>5</sub>. Also bezeichnet κοινωνία an unserer Stelle „dein Anteilhaben am Glauben“ (Ewald). 2. Wir dürfen in dem Satz mit ὅπως den Inhalt der Fürbitte erwarten. Die sich zunächst anbietende Anknüpfung an ἣν ἔχεις liegt sachlich ganz fern; gleichfalls sachlich schwierig ist der Anschluß an εὐχαριστῶ; aber die briefstilistischen Analogien Col 1<sub>9</sub> Phil 1<sub>9</sub> erleichtern uns die Annahme, daß Paulus aus μνεῖαν ποιοῦμ. ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου ein προσεύχομαι oder ähnliches herausgeföhlt hat, an das sich der ὅπως-Satz anschließt. 3. ἐπίγνωσις steht Phil 1<sub>9</sub> absolut zur Bezeichnung dessen, worin die Leser innerlich wachsen sollen. Unser Brief ersetzt den absoluten Gebrauch durch einen philosophisch klingenden Ausdruck, παντὸς ἀγαθοῦ, der durch ἐν ἡμῖν („in uns“ s. Phil 1<sub>6</sub>) oder ἐν ὑμῖν SGP ins Christliche gewendet wird. Der Inhalt der Fürbitte ist also dieser: die von Philemon schon erlangte Gemeinschaft des Glaubens mit Christus (I Cor 1<sub>9</sub>) möge durch fortschreitendes sittliches Wachstum zu einer immer engeren Verbindung mit Christus (εἰς Χριστόν) führen. Daß bei dieser Bitte schon der Wunsch mitklingt, Philemon möge seine ἐπίγνωσις durch Wiederaufnahme des Onesimus beweisen, ist wahrscheinlich s. aber zu Phil 1<sub>6</sub>. Zu einer ganz anderen Interpretation des Satzes gelangt natürlich, wer wie Haupt ὅπως von ἣν ἔχεις abhängen läßt. 7 nimmt die vorher mit ἀκούων gegebene Begründung des Dankes noch einmal auf und spezialisiert sie auf einen Fall, den wir nicht kennen: Philemon hat den Heiligen, d. h. wahrscheinlich der Gemeinde zu Kolossä einen Dienst erwiesen. Alles Raten darüber ist müßig. τὰ σπλάγχνα . . . ἀναπέπνυται „orientalisierend-pathetischer“



an deiner Liebe, (mein) Bruder, denn du bist eine (rechte) Herzstärkung  
 8 für die Heiligen geworden. Habe ich nun gleich gutes Recht, dir auf-  
 9 zutragen, was deine Pflicht ist, so bitte ich dich doch lieber bei deiner  
 Liebe, ich sowieso schon Paulus der alte Mann, nun noch Gefangener  
 10 Christi Jesu, — bitte dich für mein Kind, dessen Vater ich in meinen  
 11 Banden geworden bin, für den Onesimus — einst ein Nichtsnutz, jetzt  
 12 dir und mir viel nütze — ich schicke ihn dir wieder; ihn, das heißt

Stil, wohl dadurch entstanden, daß sich Paulus unbewußt etwa so an die LXX anlehnte wie heutige Erbauungsschriften an die Lutherbibel s. Nägeli Wortschatz 64 f. Die Erinnerung an diesen Einzelfall macht nach Vers 8 dem Paulus nun Mut zu einer Bitte; er nennt sie noch nicht; er redet zunächst von seiner *παρρησία*, die ihm ein Recht zum *ἐπιτάσσειν* gibt; er will aber 9 lieber bitten *διὰ τὴν ἀγάπην* (*διὰ* s. zu Rom 3 25), d. h. im Vertrauen auf des Philemon in 7 erwähnte Liebe. Die hinzugefügten Bestimmungen, die den Gebetenen der Bitte geneigter machen sollen, stellen eine Steigerung dar; ein Parallelismus der beiden Glieder, dem manche mit der Konjektur *πρεσβευτής* (scil. *Χριστοῦ* Ἰ.) gerecht zu werden suchen, ist also keineswegs beabsichtigt. Da wir das Geburtsjahr des Paulus nicht kennen, auch aus Act 7 58 nicht erschließen können, endlich *πρεσβύτης* auch einen weiten Spielraum läßt, so ist der Text auch aus historischen Gründen nicht zu beanstanden. 10 nennt endlich den, dem die Fürsprache gilt, den entlaufenen Sklaven des Philemon, Onesimus. Er wird mit diesem Briefe in Begleitung des Tychikus nach Kolossä gesandt s. Col. 4 9. Ein Beispiel ähnlicher Fürbitte (für einen Freigelassenen) enthalten die Pliniusbriefe s. Beilage 19. Die Bezeichnung *τέκνον* könnte bloß bildlich gemeint sein — der Alte bittet für den Jungen als „sein Kind“ —, aber zwei Tatsachen berechtigen uns, in dem Ausdruck mehr zu sehen: 1. nach 11. 16 hat Paulus den Onesimus unterdessen zum Christentum bekehrt; 2. laut 19 leistet Paulus für Onesimus Bürgschaft. Unter diesen Gesichtspunkten erscheint *τέκνον*, *ὃν ἐγέννησα* bedeutsam: in den Mysterien ist der *μυῶν* der Vater des *μουόμενος* s. Apuleius Met. XI 25 *ad istum modum deprecato summo numine complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem*; IG XIV 1084 5 f. *πατέρα τῆς προγεγραμμένης τάξεως* CIL III 882 VI 2278. Ueber die *patres* im Mithraskult s. Cumont Textes et Monuments II Inscr. 7. 28. 30. 31. 514. Vgl. weiter I Cor 4 14 f. Gal. 4 19. Es würde also gut zur Situation des Onesimus passen, wenn der Neubekehrte des Paulus *τέκνον* in diesem Sinn hieße vgl. auch die besondere Betonung des *ἀδελφός* 16 (Philemon ist ja nach 19<sup>b</sup> wohl auch von Paulus bekehrt, also ist Onesimus auch in diesem besonderen Sinn sein *ἀδελφός*). Andererseits könnte Paulus den Onesimus hier auch deshalb als sein Kind bezeichnen, weil er in 19 gewissermaßen die Stellvertretung des Sklaven übernimmt. Vgl. Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 252. 11 Man bemerke das psychologische Verständnis des Briefschreibers für den Adressaten: Auf die Erinnerung an die *παρρησία* folgt: *παρακαλῶ, πρεσβύτης, δέσμιος* — alles in der Absicht geschrieben, der Bitte eine gute Aufnahme zu sichern —, dann die Namensnennung, und nun im Gefühl für den Aerger des Herrn bei Nennung dieses Namens die Konzession, daß Onesimus einst ein Nichtsnutz war. Das Wortspiel *ἄχρηστος* — *εὐχρηστος* ist deutlich; daß *εὐχρηστος* auf die Bedeutung des Namens Onesimus anspiele, ist wohl allzufein beobachtet. 12 *ἀνέπεμψα* ist Aorist des Briefstils. Die Mehrzahl der abendländischen Zeugen liest *σὺ δέ* nach *ἀνέπεμψα* und *προσλαβοῦ* am Versende. Diese Lesart entstammt offenbar dem Wunsche, den Inhalt der Bitte — von dem wir erst 17 hören — schon hier ausgie-

mein ganzes Herz. Ich wollte ihn (gern) bei mir behalten, daß er mir <sup>13</sup> diene in (dieser) Gefangenschaft des Evangeliums an deiner Statt, aber <sup>14</sup> ich mochte nichts ohne deine Willensäußerung tun, damit, was du (nun) Gutes (planen magst), nicht aus Zwang, sondern aus freiem Herzen geschähe.

Vielleicht ist er dir ja nur darum eine Zeitlang entschwunden, <sup>15</sup> damit du ihn ewig besitzen könntest, nicht mehr als Sklaven, sondern <sup>16</sup> als etwas viel Höheres: als lieben Bruder. (Das ist er) mir (bereits) ganz und gar; wieviel mehr dir (in doppeltem Sinn): als Mensch und als Christ. Wenn du dich nun mir verbunden fühlst, so nimm ihn <sup>17</sup> auf wie mich. Hat er dich aber geschädigt oder schuldet er dir was, <sup>18</sup> das schreibe auf mein Konto. — Ich Paulus bestätige es mit eigener <sup>19</sup>

sprochen zu finden. Was *σπλάγχνα* heißt, wird vielleicht aus **13** klar: ὑπὲρ σοῦ bedeutet ‚an deiner Statt‘; dazu vergleicht Deißmann Licht vom Osten <sup>2</sup> 252 die auf den Papyri vorkommenden Bemerkungen der Schreiber (ὑπὲρ αὐτοῦ), die einen Analphabeten vertreten. Onesimus hätte also den Philemon bei Paulus vertreten können, wenn er noch weiter bei ihm geblieben wäre (Reitzensteins Hypothese s. zu 1); wenn nun Paulus den Sklaven zurückschickt, ist es, als käme der Apostel selbst zu Philemon. Darum: ‚siehe mich und meine Liebe in dem Onesimus (und behandle ihn danach)‘. Andere deuten: ‚siehe einen, der mir lieb ist, in ihm‘. In **14** kann man die Bitte versteckt finden, Philemon möge den Onesimus zurückschicken — das wäre dann τὸ ἀγαθόν σου vgl. <sup>6</sup> ἐπίγνωσις παντὸς ἀγαθοῦ. In **15** geht Paulus nach dieser persönlichen Zwischenbemerkung auf die Sache selbst ein, deutet aber das Vorgehen des Onesimus nur mit ἐχωρίσθη an. ἀπέχειν s. zu Phil 4 <sup>18</sup>. **16** In ὑπὲρ δούλον ist die Präposition fast adverbial gebraucht s. Rademacher Gramm. 117 <sup>2</sup>. ἐν σαρκί spielt auf die menschliche Beziehung zwischen Herrn und Sklaven an s. Exkurs zu Rom 8 <sup>11</sup>. **17** Es ist die Frage, ob mit κοινωνός nur das Verhältnis zwischen Christen gemeint ist s. Theod. v. Mops. II 282 Swete *ob communem fidem* oder auch eine menschlich-freundschaftliche Beziehung. In diesem Fall hätte der Satz den Sinn von BGU II 417 <sup>21</sup> f. καὶ το[ῦ]το οὖν μοι παράσχου, ἵνα εἰδῶ ὅτι με φιλεῖς. Vgl. die Erklärung Catene VII 109 εἰ τὰ αὐτὰ μοι φρονεῖς und Epictet III 1 <sup>21</sup>, wo κοινωνός parallel mit συγγενής gebraucht wird κοινωνός μου ὢν καὶ συγγενής ἀμελεῖς σεαυτοῦ καὶ τῇ πέλει παρέχεις πολίτην κακὸν καὶ τοῖς συγγενέσι συγγενῇ καὶ τοῖς γείτοσι γείτονα. **18** deutet offenbar an, daß Onesimus die Kasse seines Herrn geschädigt hat; der πατήρ leistet Bürgschaft s. zu 10. ἐλλογέω s. Rom 5 <sup>13</sup> oder ἐλλογᾶω, wie hier die besten Zeugen lesen, ist das technische Wort für ‚aufs Konto setzen‘ vgl. den Vertrag betr. das Engagement von Tänzerinnen P. Grenf. II 67 <sup>16</sup> ff. (Text nach Milligan Selections from the Greek Papyri) ἐντεῦθε[ν] δὲ ἐσχή(κασι) ὑπὲρ ἀραβῶνος [τῇ] τιμῇ ἐλλογουμέν[ο]ς [ο]σ[ο] (δραχμάς) [.]β, P. Straßb. 329 f. δότω λόγον τί αὐτῷ ὀφείλ[ε]ται . . . ἵνα οὕτως αὐτῷ ἐνλογηθῇ, BGU I 140 <sup>28</sup> ff. ταύτην μου τὴν δωρεάν καὶ τοῖς στρατιώταις ἐμοῦ καὶ τοῖς οὐτετρανοῖς εὐγνωστὸν σε ποιῆσαι δεήσει, οὐχ ἕνεκα τοῦ δοκεῖν με αὐτοῖς ἐνλογεῖν, ἀλλὰ ἵνα τούτῳ χρῶνται, ἐὰν ἀγνοῶσι. Vgl. CIG I 1732 a <sup>37</sup> und Deißmann Licht v. Osten <sup>2</sup> 55. **19a** ist eine förmliche, wohl eigenhändige, Schuldverschreibung; ἔγραψα ‚ich schreibe es hiermit‘. ἀποτίνω ist ein starkes Wort s. den zu II Thess 3 <sup>8</sup> zitierten Lehrlingskontrakt P. Oxy. II 275 <sup>24</sup> ff. Wenn das Verhältnis des Paulus zu Philemon ein freundschaftliches ist s. <sup>22</sup> und zu <sup>10</sup>, so ist diese

Hand: ich will es erlegen. — Davon will ich nicht reden, daß du (mein  
 20 Schuldner bist und) dich selbst mir schuldest. Ja, lieber Bruder, ich  
 möchte deiner froh werden im Herrn; verschaff' meinem Herzen eine  
 Freude in Christus!

21 Im Vertrauen auf deine Bereitwilligkeit schreibe ich dir; ich weiß,  
 22 du wirst mehr tun als ich (dir) auftrage. Zugleich aber richte die  
 Herberge für mich, denn ich hoffe, daß man mich euch (wieder)schenken  
 23 wird — dank euren Gebeten. Es lassen dich grüßen Epaphras, mein  
 24 Mitgefangener in Christo Jesu, Markus, Aristarchos, Demas und Lukas,  
 meine Mitarbeiter.

25 Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geist!

feierliche Form der Schuldverschreibung mehr Scherz als Ernst, obwohl natürlich Paulus den Philemon wirklich entschädigen will. Die zweite Hälfte des Verses **19b** greift auf 18 zurück — das erklärt sich gut, wenn Paulus die Zwischenbemerkung 19<sup>a</sup> selbst geschrieben, das übrige aber diktiert hat — ‚kreide mir's an — ich will dabei nicht davon reden, daß du bei mir noch eine alte, weiter bestehende Schuld hast'. Zu προσοφείλεσθαι vgl. P. Par. 26 44 ff. καὶ τίνα πρὸς τίνες χρόνους προσοφείληται καὶ ὑπὸ τίνων ἐπαναγκάσῃ αὐτοὺς ἀποδοῦναι ἡμῖν. **20** Der Vers ist stark mit Erklärungsversuchen belastet; er soll die Aufforderung enthalten, auf Schadenersatz zu verzichten und soll außerdem mit δναίμην auf Ὀνήσιμος anspielen. Beides ist nicht zu beweisen. Wie Paulus des Philemon froh werden könnte, das sich auszu-denken ist eben Sache des Gebetenen. δναίμην mit Gen. mehrfach bei Ignat. (Eph 2<sub>2</sub> Magn 2. 12<sub>1</sub> Rom 5<sub>2</sub> Pol 1<sub>1</sub> 6<sub>2</sub>). ἀνάπαυσον κτλ. s. zu 7. Mit ἐν κυρίῳ und ἐν Χριστῷ in diesem Vers will Paulus andeuten, daß es ihm nicht um menschliche Freude, menschliche Erquickung im gewöhnlichen Sinn des Worts zu tun ist. Eine ähnliche Stimmung beherrscht den „danklosen Dank“ an die Philipper s. zu Phil 4 10 ff. **21. 22** Schlußbemerkung, wohl von des Paulus eigener Hand? Möglich wäre auch, daß ἔγραψα sich auf den ganzen Brief bezöge s. aber zu Gal 6 11. Ueber die Bedeutung von ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις gilt das zu 20 Gesagte. Die Aufforderung, ihn zu beherbergen, läßt schließen, daß Paulus nicht nur auf Befreiung, sondern auch auf eine Reise ins Lykustal hofft. Das läßt nicht darauf schließen, daß Paulus im fernen Rom ist s. die Argumente für Cäsarea als Abfassungsort zu Col 4 13. 14. Daß ein entlaufener Sklave nicht ohne weiteres nach Cäsarea lief, ist glaublich; anders liegt die Sache, wenn man sich vorstellt, daß Onesimus in der Not den Entschluß faßte, zu seinem Herrn zurückzukehren, und mit der Bitte um Fürsprache zu Paulus nach Cäsarea kam. Doch ist diese „Einleitungs“-frage nicht sicher zu entscheiden. **23** συναιχμάλωτος = ‚Mithrist' s. zu Col 4 10; die geläufige Annahme läßt Aristarch und Epaphras in der Teilnahme an der Haft des Paulus abwechseln. Wer die Grußliste **23. 24** mit der in Col 4 10 ff. vergleicht, vermißt an unserer Stelle den Jesus Justus. Das kann eine Ursache haben, die wir nicht kennen; es kann aber auch ein Textfehler vorliegen und mit Amling Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1909, 261 f. zu verbessern sein ἐν Χριστῷ, Ἰησοῦς, Μάρκος, Ἀρίσταρχος κτλ. **25** Ein ähnlicher Schlußgruß findet sich Gal 6 18.



## BEILAGEN

16 Hermetis Trismegisti Poemander ed. Parthey. cap. 8 p. 56 ff.

Ἑρμοῦ τοῦ τρισμαγίστου,  
ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπόλλυται, ἀλλὰ τὰς  
μεταβολὰς ἀπωλείας καὶ θανάτους πλανώ-  
μενοι λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι.

1 Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὦ παῖ, νῦν λεκτέον, τρόπῳ μὲν ποιῶ. ἀθά-  
νατος ἡ ψυχὴ, ἐνέργεια δὲ ποταπὴ ἐστὶ συστάσεως σώματος καὶ διαλύσεως.  
περὶ οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ὁ θάνατος, ἀλλὰ νόημά ἐστιν ἀθανάτου προσηγορίας, ἢ  
κενὸν ἔργον, ἢ κατὰ στέρησιν τοῦ πρώτου γράμματος ὁ λεγόμενος θάνατος ἀντὶ  
τοῦ ἀθανάτου· ὁ γὰρ θάνατος ἀπωλείας ἐστίν, οὐδὲν δὲ τῶν ἐν τῇ κόσμῳ  
ἀπόλλυται· εἰ γὰρ δεύτερος θεὸς ὁ κόσμος καὶ ζῶον ἀθάνατον, ἀδύνατόν ἐστι  
τοῦ ἀθανάτου ζῶου μέρος τι ἀποθανεῖν· πάντα δὲ τὰ ἐν τῇ κόσμῳ μέρη ἐστὶ  
τοῦ κόσμου, μάλιστα δὲ ὁ ἄνθρωπος, τὸ λογικὸν ζῶον. 2 πρῶτος γὰρ πάντων  
ὄντως καὶ αἰδῖος καὶ ἀγέννητος ὁ δημιουργὸς τῶν ὄλων θεός. δεύτερος δὲ ὁ  
κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὁ κόσμος, ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος  
καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος, ὡς ὑπὸ ἰδίου πατρὸς, αἰεὶ ζῶν ὡς ἀθάνατος.  
τὸ γὰρ αἰεζῶον τοῦ αἰδίου διαφέρει. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ ἐτέρου οὐκ ἐγένετο· εἰ δὲ  
καὶ ἐγένετο, ὑφ' ἑαυτοῦ οὐποτε ἐγένετο, ἀλλ' αἰεὶ γίνεται. τὸ γὰρ αἰδῖον, ἢ  
αἰδιόν ἐστι, τὸ πᾶν. ὁ δὲ πατὴρ αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ αἰδῖος, ὁ δὲ κόσμος ὑπὸ  
τοῦ πατρὸς αἰδῖος καὶ ἀθάνατος γέγονε. . . . .

5 Τὸ δὲ τρίτον ζῶον, ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου γενόμενος,  
νοῦν κατὰ βούλησιν τοῦ πατρὸς ἔχων παρὰ τὰ ἄλλα ἐπίγεια ζῶα, οὐ μόνον πρὸς  
τὸν δεύτερον θεὸν συμπάθειαν ἔχει, ἀλλὰ καὶ ἔννοιαν τοῦ πρώτου· τοῦ μὲν γὰρ  
αἰσθάνεται ὡς σώματος, τοῦ δὲ ἔννοιαν λαμβάνει ὡς ἀσωμάτου καὶ νοῦ τοῦ  
ἀγαθοῦ.

**Τὰτ.** Τοῦτο οὖν οὐκ ἀπόλλυται τὸ ζῶον;

**Ἑρμῆς.** Εὐφήμεσον, ὦ τέκνον, καὶ νόησον τί θεός, τί κόσμος, τί ζῶον  
ἀθάνατον, τί ζῶον διαλυτόν· καὶ νόησον ὅτι ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ  
ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῇ κόσμῳ· ἀρχὴ δὲ καὶ  
περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός.

17 Philo de officio mundi § 20 ff. Cohn, I p. 4 f. Mangey.

In den vorhergehenden §§ ist das Beispiel eines ἀνὴρ ἀρχιτεκτονικός  
herangezogen worden, der, bevor er eine Stadt erbaut, ὡς περ ἐν κηρῷ τῇ  
ἑαυτοῦ ψυχῇ τοὺς ἐκάστων δεξάμενος τύπους ἀγαλματοφορεῖ νοητὴν πόλιν.

20 καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῇ ἀρχιτεκτονικῇ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν  
ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον  
οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα  
διακοσμήσαντα· ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτο;  
21 δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν.  
εἰ γὰρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι,  
δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις, ἀγαθὸν  
εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν· οὐ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθό-

νησεν οὐσίᾳ μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούσῃ καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι. 22 ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος ἄποιος ἄψυχος (ἀνόμοιος), ἑτεροιοτήτος ἀναρμωστίαις ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τάναντία καὶ τὰ βέλτιστα τάξιν ποιότητα ἐμψυχίαν ὁμοιότητα ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ιδέας. 23 οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ — τίς γὰρ ἦν ἕτερος; — μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς. ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων — ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι —, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις· οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτως καὶ τὸ γινόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ' ἀσθενέστερον ὃν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπείπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμισάμενος εὐαρμόστως ἐκάστω τὸ ἐπιβάλλον. 24 εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέρους χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστίν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν [νοητὴν] πόλιν κτίζειν διανοομένου. 25 τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διευτυπώθη (Gen 1 27). εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνης [δηλὸν ὅτι] καὶ τὸ ἔλον εἶδος, σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνης, δηλὸν ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ιδέα τῶν ιδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος.

18 Grabschrift einer Apphia aus Kolossä. CIG III p. 1168 n. 4380 k<sup>3</sup> (prope Balbura in vico Trimeli'): Ἑρμᾶς Ἀ[π]φιᾶδι | τῇ ἰδίᾳ γυναικί, | τῇ Τρύφωνος | θυγατρὶ, γένει | Κολοσσηνῇ | μνήμῃς ἕνεκα.

19 Fürbitte des Plinius für einen libertus und Dank für dessen Wiederaufnahme. C. Plini Caecili Secundi epistularum liber IX, 21. 24. ed. Kukula p. 247. 249.

#### C. PLINIUS SABINIANO SUO S.

*Libertus tuus, cui suscensere te dixeras, venit ad me advolutusque pedibus meis tamquam tuis haesit. Flevit multum, multum rogavit, multum etiam tacuit, in summa fecit mihi fidem paenitentiae. Vere credo emendatum, quia deliquisse se sentit. Irasceris, scio, et irasceris merito, id quoque scio; sed tunc praecipua mansuetudinis laus, cum irae causa iustissima est. Amasti hominem et, spero, amabis: interim sufficit, ut exorari te sinas. Licebit rursus irasci, si meruerit, quod exoratus excusatus facies. Remitte aliquid adulescentiae ipsius, remitte lacrimis, remitte indulgentiae tuae. Ne torseris illum, ne torseris etiam te; torqueris enim, cum tam lenis irasceris. Vereor, ne videar non rogare, sed cogere, si precibus eius meas iunxero; iungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui destrictae minatus nunquam me postea rogaturum. Hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non idem; nam fortasse iterum rogabo, impetrabo iterum: sit modo tale, ut rogare me, ut praestare te deceat. Vale.*

#### C. PLINIUS SABINIANO SUO S.

*Bene fecisti, quod libertum aliquando tibi carum reducentibus epistulis meis in domum, in animum recepisti. Iuvabit hoc te: me certe iuvat, primum quod te tam tractabilem video, ut in ira regi possis, deinde quod tantum mihi tribuis, ut vel auctoritati meae pareas vel precibus indulgeas. Igitur et laudo et gratias ago; simul in posterum moneo, ut te erroribus tuorum, etsi non fuerit, qui deprecetur, placabilem praestes. Vale.*



## AN TIMOTHEUS I

INHALTSÜBERSICHT: Eingangsgruß 1. 2.

Timotheus soll in Ephesus die Ketzer bekämpfen 13—7 im Geist des Evangeliums, wie es dem Paulus anvertraut ist 18—12, ihm, dem einstigen Verfolger, der nun ein Beispiel göttlichen Erbarmens ist 113—17.

Im Blick auf die Ketzer übergibt Paulus dem Timotheus Ermahnungen 118—20 über Gebete für alle Menschen, besonders für die Obrigkeit 21—7, über das Beten der Männer 28 und Frauen 29—15, über das Verhalten der Bischöfe 31—7 und Diakonen 38—13 — dies alles zum Besten der Kirche, der das große göttliche Geheimnis anvertraut ist 314—16.

Der Geist weissagt das Auftreten von Ketzern, die Enthaltung von Ehe und bestimmten Speisen gebieten 41—5; Timotheus soll die Brüder darüber aufklären und jener Lehre entgegentreten 46—10. Vor allem soll er sich selbst in Wandel, Gemeindeleitung und Benehmen gegen die einzelnen Gemeindeglieder als musterhaft beweisen 411—5 2.

Witwen sollen, soweit sie ein einsames und gottgefälliges Leben führen, besonders geehrt werden 53—8; älteren solchen Witwen werden bestimmte Wohltätigkeitspflichten übertragen, die jüngeren sollen heiraten 59—16. Bestimmungen über die Presbyter 517—20, über das Verhalten des Timotheus 521—25 und über die Sklaven 61. 2.

Warnungen vor Irrlehre und Geldgier 63—10, Mahnungen an Timotheus, den Kampf des Glaubens zu kämpfen 611—16, an die Reichen, gute Werke zu tun 617—19. Schluß mit nochmaliger Warnung vor der falschen „Gnosis“ 620. 21.

LITERATUR zu allen Past: Neuere Kommentare: BWEISS in MEYERS Kommentar XI<sup>7</sup> 1902; HERMVSODEN im Handcommentar<sup>2</sup> 1893; GWOHLNBERG in Zahns Kommentar XIII<sup>2</sup> 1911; JEBELSER Die Briefe des Ap. Paulus an Tim. u. Tit. übers. u. erklärt 1907; FKÖHLER in Die Schriften des N. T. f. d. Gegenwart erklärt<sup>2</sup> 1908. Grundlegend für die Kritik: HJHOLTZMANN Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch bearbeitet 1880. Im übrigen vergleiche man zur kritischen Frage die „Einleitungen“. Geschichte Uebersicht über die Instanzen pro und contra Echtheit bei den Katholiken FMAIER Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli 1910 (gemeinverständlich). — HANSHELMUTMAYER Ueber die Pastoralbriefe. Göttingen 1913 (nur noch bei der Korrektur von mir eingesehen). — Zu I und II Tim allein: RAMSAY Historical Commentary on the Epistles to Timothy im Expositor ser. 7 vol. 7 (1909) 481—494, vol. 8 (1909) 1—21. 167—185. 264—282. 339—357. 399—416. 557—568, vol. 9 (1910) 172—187. 319—333. 433—440. ser. 8, vol. 1 (1911) 262—273. 356—375. — Außer den zu Rom genannten Papyri werden noch zitiert: P. Par. = Notices et textes des papyrus grecs du Musée du Louvre ed. Brunet de Presle 1865. P. Lips. = Griech. Urkunden der Papyrussammlung z. Leipzig ed. Mitteis I 1906. P. Giessen = Griech. Papyri im Museum des oberhessischen Geschichtsvereins z. Gießen ed. EKornemann und PMeyer I 1910—12. PSI = Pubblicazioni della società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto. Papiri greci e latini I 1912.

Kopfleiste: Das sog. Gefängnis des Paulus in Ephesus.



DER LITERARISCHE CHARAKTER DER PAST. Das Urteil über das, was die Past sind und sein wollen, ist im stärksten Maße von der Entscheidung der Autorfrage abhängig (vgl. die andere wissenschaftliche Situation bei der Beurteilung von Eph, wie sie Exkurs zu Eph 4<sup>16</sup> a. E. geschildert ist). Wer die Past für echte Paulusbriefe hält, hat in ihnen Stücke der Korrespondenz des Paulus zu sehen: am besten wird sich dann der II Tim dem gewohnten Bilde einfügen, weil dort, besonders im letzten Kapitel, das Persönliche stark hervortritt, weil ferner die Mahnungen des Briefes wirklich den Adressaten angehen, sich also gut als „Korrespondenz“ erklären lassen und weil endlich die sehr ungebundene Gedankenfolge herrscht, die für die Paränese überhaupt, also auch für die Paränese des Paulus (vgl. etwa Rom 12 Col 3. 4), charakteristisch ist. Am meisten Schwierigkeiten bereitet in diesem Fall der I Tim, in dem persönliche Elemente zurücktreten und in dem Regeln überliefert werden (s. I Tim 2. 3. 5), die nicht für den Adressaten bestimmt sind, sondern für andere; die Aufgabe des Timotheus könnte nur sein, sie weiterzubefördern — und das fällt auf, weil Paulus in solchen Situationen an die Gemeinden selbst zu schreiben pflegte. In der Mitte steht hier wie in bezug auf andere Fragen der Tit: die Verordnungen gleichen mehr dem, was wir sonst in den Paulusbriefen an Regeln finden (vgl. Tit 2 mit den Haustafeln in Col 3<sup>18</sup> ff. Eph 5<sup>22</sup> ff.); ihre Adressierung an den Apostelschüler ist in diesem Falle besser begründet, da in Kreta überhaupt erst die Anfänge einer Organisation geschaffen werden müssen; endlich enthält der Brief mit seiner Berücksichtigung lokaler Besonderheiten s. zu 1<sup>10</sup> ff. mehr „Korrespondenz“ als der I Tim. — Wer die Past für pseudonym hält, der wird aus denjenigen Abschnitten auf die literarische Art aller drei Schriftstücke schließen, in denen die Korrespondenz zurücktritt: aus den Anordnungen und Gemeinderegeln. Wenigstens gilt das vom I Tim und Tit; der II Tim dagegen stellt in diesem Fall ein Problem besonderer Art, da ein Motiv für seine Entstehung nicht ohne weiteres erkennbar ist und das starke Hervortreten des Brieflichen und Persönlichen ihn nach der Meinung vieler vor dem Verdacht schützt, gefälscht zu sein. Aus alledem ergibt sich, daß die Erörterung der Echtheitsfrage der Untersuchung des literarischen Charakters voranzustehen hat.

1. Wider die Echtheit der Past sind im allgemeinen fünf Gruppen von Argumenten angeführt worden; sie betreffen die von den Past vorausgesetzten Gemeindeämter, die Ketzerbekämpfung, die Situation, den Wortschatz und das Christentum der Briefe. Von diesen Gründen werden die beiden zuerst genannten als nicht unbedingt zuverlässig besser ausgeschieden. — a) Da es sicher nicht die Aufgabe des I Tim ist, die Ämter der ἐπίσκοποι und διάκονοι neu einzuführen, sondern vielmehr, die Amtsträger zu ermahnen, so erfahren wir nichts Genaueres über die Grundlagen und Absichten der Organisation; I Tim 3 s. z. St. hat vielmehr eine ethische Tendenz. Und auch Tit 1<sup>5</sup> fordert zwar zur Einführung des ἐπίσκοπος- oder πρεσβύτερος-Amtes auf, sagt aber nichts näheres über die Amtspflichten. Zu alledem kommt nun noch die Unklarheit der Situation in bezug auf das Verhältnis von ἐπίσκοπος zu πρεσβύτερος s. Exkurs zu I Tim 3<sup>7</sup> Nr. 2, so sind gerade

die für eine chronologische Fixierung wichtigsten Hauptpunkte kontrovers — und somit können diese Punkte bei der Beurteilung der Echtheitsfrage nichts Sicheres beweisen. — b) Die Ketzerpolemik der Briefe bewegt sich — von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen — in Werturteilen allgemeiner Art: wir hören von der Gottlosigkeit, Torheit und Verderblichkeit der bekämpften Richtung; ähnliches findet sich in der Popularphilosophie vgl. zu I Tim 1 6 20. Da nun auch jene Ausnahmen eine sichere Datierung keineswegs ermöglichen s. Exkurs zu I Tim 4 5, so scheiden auch die antiketzerischen Sätze der Past als Beweismittel für die Echtheitsfrage aus. — c) Die von den Past vorausgesetzten Situationen sind in den Exkursen zu I Tim 1 3 II Tim 4 21 Tit 3 14 untersucht. In dem uns bekannten Lebensabschnitt des Paulus können wir sie nur schwer unterbringen, am ehesten noch die Briefsituation des Tit. Da aber für den Vertreter der Echtheit immer noch die nicht mit Sicherheit zu leugnende Möglichkeit offen bleibt, die Briefe in die Zeit zwischen der ersten und einer vor allem aus I Clem. 57 (spanische Reise?) zu erschließenden zweiten Gefangenschaft bzw. in dieser Gefangenschaftszeit unterzubringen, so ergibt sich auch an diesem Punkte kein zuverlässiger Beweis für die Unechtheit. Vgl. aber, was gegen die Hypothese einer Orientreise während jenes Zeitraums im Exkurs zu II Tim 4 21 bemerkt ist. Doch in anderer Beziehung ergibt die Betrachtung der Situationen einen starken Einwand gegen die Echtheit: die Ausführlichkeit der dargelegten Regeln in I Tim und Tit, die keineswegs Notmaßnahmen für den Moment, sondern Anordnungen für die Dauer sind, entspricht durchaus nicht der Voraussetzung der Briefe, nach der Paulus noch nicht lange Zeit von dem betr. Ort entfernt ist und andererseits nicht mehr lange Zeit von dem Adressaten getrennt sein wird. Vgl. die Exkurse zu I Tim 1 3 Tit 3 14. Die Past geben sich also als Gelegenheitsbriefe, sind es aber nicht — mit dieser Erkenntnis werden z. B. die Voraussetzungen hinfällig, von denen aus Ramsay (s. die Literaturangabe am Anfang) die Echtheit des I Tim zu stützen versucht hat. Vgl. die künstliche Zweckangabe I Tim 3 14 f. — d) Die Tatsache, daß der Wortschatz der Past in viel weiterem Umfang der höheren Koine zuzuzählen ist als der der anderen Paulusbriefe, ist offenkundig vgl. Nägeli Wortschatz des Ap. Pl. 85 ff., Bonhöffer Epiktet u. d. N. T. 201 ff., Thieme Inschr. v. Magnesia u. d. N. T. 33 ff., Wendland Literaturformen 2364 A. 5. Dieser Umstand gibt zu starken Bedenken gegen die Echtheit Anlaß. Man kann seine Beweiskraft durch gewisse Beobachtungen — etwa: die antignostische Polemik erfordere neues Sprachmaterial — oder durch allerdings recht gewagte Hypothesen — Einfluß späteren Lebensalters oder hellenistischer Profanliteratur — vermindern, aber nicht aufheben. Vor allem kann man eine Tatsache nicht auf diesem Wege aus der Welt schaffen: die Past gebrauchen auch für bestimmte bei Paulus bereits „fest“ gewordene Ausdrücke religiösen Gehalts andere Termini, und zwar statt der originalen Paulusworte die vulgären Bezeichnungen. Das ist in den Exkursen zu I Tim 1 10 (δγαινούσα διδασκαλία u. dergl.) und zu Tit 2 14 Nr. 3 (soteriologische Termini im Tit) ausgeführt. Wer die dort untersuchten Worte und Sätze von Paulus ableiten will, dem darf die Beweislast zugeschoben werden. — An dem Gebrauch von δγαινούσα διδασκαλία und verwandten Wendungen kann am besten die Eigenart des Christentums der Past nachgewiesen werden, sofern sie sich vom Evangelium des Paulus unterscheidet; vgl. den Exkurs zu I Tim 1 10 und s. zu I Tim 1 13. 15. Es handelt sich um Christentum der rechten Lehre und der guten Werke; beides ist verbunden — aber nicht mystisch wie bei Paulus, daß der himmlische Christus den Menschen verwandelt und ihn so zu heiligem Leben befähigt. Vielmehr sind die guten Werke die natürliche Frucht der ἐπίγνωσις ἀληθείας, und so sind die, die von der Wahrheit abirren, auch schlechten Lebenswandels verdächtig s. Exkurs zu I Tim 4 5 Nr. 3b. Wer Sinn hat für die Bedeutung klarer Losungen und relativ erreichbarer Ziele in der Religionsgeschichte, wird

den Wert dieser Tendenz in den Past, die man fast rationalistisch nennen könnte, nicht unterschätzen, wird aber deswegen die *υγαίνουσα διδασκαλία* nicht zu identifizieren brauchen mit dem völlig anders gearteten Evangelium des Paulus, das die Menschen verwandeln will durch die Predigt der paradoxesten Dinge: der Kreuzigung des Gottessohns und der Begnadigung der Sünder durch den gerechten Gott.

2. Wer sich aus diesen Gründen für Unechtheit der Past entscheidet, dem fällt nun die Aufgabe zu, Existenz und Art dieser pseudopaulinischen Briefe zu erklären. Bei der Voraussetzung der Unechtheit treten die persönlichen Abschnitte aller drei Briefe zunächst in den Hintergrund; sie dienen ja, zu allererst wenigstens, dem Zweck, die Autorschaft des Paulus zu demonstrieren (vgl. über II Tim weiter unter d). Was der Autor sagen wollte, das haben wir zunächst aus den Abschnitten anderen Inhalts zu entnehmen. a) Von wesentlich gleicher literarischer Art sind I Tim und Tit. Das Herzstück des Tit bildet eine Art Haustafel Tit 2, die den einzelnen Familiengliedern einschließlich der Sklaven Anweisungen erteilt. Diesem Abschnitt gesellen sich der Art nach im ersten Kapitel die Verse, die vom *ἐπίσκοπος* handeln (Tit 17–9), und die ersten Verse des dritten Kapitels, die als Abschluß der Haustafel empfunden werden. Im I Tim läßt sich nicht mit ähnlicher Sicherheit ein Hauptstück herausheben. Denn einmal richtet sich das Interesse dort auf zwei Hauptpunkte: Gemeindeordnung und Ketzerbekämpfung (s. dazu auch Tit 110 ff. 39 ff. —, aber dort bildet dies keinesfalls die Hauptsache). Aber auch abgesehen von dieser Doppelheit erscheint der Charakter auch der Gemeindeordnungen nicht einheitlich: erstens sind sie keineswegs klar disponiert: I Tim 21 ff. Gottesdienst, 31 ff. Bischöfe und Diakonen, 53 ff. Witwen, 517 ff. Presbyter, 61 f. Sklaven. Sodann scheinen nicht alle Regeln für die Situationen formuliert zu sein, in die sie hier hineingestellt sind. So gilt der Beweis I Tim 213–15 nicht dem Verhalten der Frau im Gottesdienst, sondern der Stellung des Weibes überhaupt, und auch die Anweisungen 29–12 scheinen wenigstens z. T. nicht nur für Gottesdienst berechnet zu sein: die Parallele zu 29 f. steht I Petr 33 ff. in einer Haustafel! Auch in der Witwenregel klingen manche Sätze mehr nach einer Paränese, wie wir sie in den Haustafeln gewöhnt sind, s. I Tim 55. 6. Alle diese Beobachtungen rechtfertigen die Hypothese, daß die Regeln in I Tim nicht einheitlich sind, sondern Sammelgut darstellen. — b) Ein gutes Vergleichsobjekt bieten die betr. Anordnungen in der Didache. Auch dort werden nämlich die den Grundstock des zweiten Teils bildenden Anordnungen über Gemeindekultus und -Organisation Did. 7–10. 14. 15 unterbrochen von einem Abschnitt aktuelleren Inhalts betr. Apostel und Propheten 11–13: vgl. damit die Unterbrechung der Regeln in I Tim durch den Ketzerabschnitt I Tim 4. Und wir erhalten die gleiche Reihenfolge: Gottesdienst — Gemeindeämter, wenn wir von beiden Schriftstücken aus auf eine Gemeindeordnung schließen, die — schriftlich oder mündlich fixiert und je nach dem Bedürfnis verschiedenfach nüanciert — sich in den Gemeinden, ohne apostolische Geltung zu besitzen, herausgebildet hatte und die sowohl dem I Tim wie der Didache zugrunde liegen könnte, wenn auch in verschiedenen Rezensionen. Vgl. besonders noch das Verhältnis von Did. 14 zu I Tim 28 s. z. St. Als Zitat aus einer solchen Gemeindeordnung würde sich auch Tit 17–9 sehr gut erklären, weil in diesem Fall die exegetische Bedenklichkeit der Stelle, die zur Interpolationshypothese geführt hat, beseitigt würde s. z. St. So würde sich folgende Uebersicht ergeben:

Did. 7–10	I Tim 21 ff.
Taufe, Fasten, Beten,	Beten, bes.
Eucharistiegebete	für die Obrigkeit
Did. 14	I Tim 28
sittliche Bedingungen	dasselbe <sup>1</sup>
des Gottesdienstes	



Did. 15 1.2  
Bischöfe und Diakonen

I Tim 3 1 ff.  
dasselbe  
I Tim 5 3 ff.  
Witwen  
I Tim 5 17 ff.  
Presbyter.

Tit 1 7—9  
Bischöfe

Wenn man zusammenstellt, was nun an Regeln in I Tim Tit noch übrig ist, so ergeben sich Anordnungen, wie sie mutatis mutandis in eine Haustafel hineinpassen würden.

I Tim 2 8 ff.  
Männer  
und  
Frauen

(? I Tim 5 1.2  
Verhalten des  
Gemeindeleiters  
zu den verschiedenen  
Altersklassen)  
(? I Tim 5 5 f.  
sittliches Verhalten  
der Witwen)

I Tim 6 1 ff.  
Sklaven

Tit 2 1—6  
alte Männer  
alte Frauen  
junge Frauen  
junge Männer  
(? Tit 2 7 f.  
der Gemeinde-  
leiter als Vorbild)

Tit 2 9 f.  
Sklaven.

c) Diese Ordnungen sind in I Tim Tit in zweifacher Beziehung aktuell gewendet: erstens werden sie als Anordnungen des Apostels an seine Gehilfen dargestellt und zweitens werden sie mit der Ketzerbekämpfung in engen Zusammenhang gebracht. In dem letzten Moment haben wir wohl das treibende Motiv für die Abfassung der beiden Dokumente zu sehen: es galt mit fester, auf sittlicher Grundlage beruhender Konstituierung der Gemeinden kraft apostolischer Autorität dem Treiben der Ketzer Einhalt zu tun. Ein ähnlich aktuelles Moment mitten in einer Kirchenordnung tritt Did. 11—13 hervor; nur ist in den Past die Aktualität vermittelt der Einkleidung in die Briefform stärker betont. In Tit 1 9 f. ist der Zusammenhang zwischen Ketzerbekämpfung und Organisation deutlich wahrnehmbar; aber auch in I Tim lassen Proömium 1 3 ff. und manche Einzelheiten in den Anordnungen die Frontstellung mehr oder minder deutlich erkennen. Inwiefern auch die Nachrichten über einzelne Ketzer den gleichen Zwecken dienen, ist im zweiten Exkurs zu II Tim 4 21 untersucht; über die besondere Charakterisierung der kretischen Ketzerei vgl. den Exkurs zu Tit 3 14. Alle Anweisungen aber, anti-ketzerische wie organisatorische, sind in die Form von Briefen an Apostelschüler gekleidet. Dadurch wird zweierlei erreicht: erstlich werden die Regeln nicht einer Einzelgemeinde, sondern einer Vielheit von Gemeinden überliefert, indem sie an Männer adressiert werden, die anscheinend über ganze Provinzen zu wachen haben; zweitens aber wird die Verantwortung für den guten Stand der Gemeinden auf diese Weise geradezu eine Sache der Persönlichkeit, der Charakterbildung. Es ist derselbe Gedanke, der sich an I Tim 3 1 ff. beobachten läßt: der einzelne soll nicht nur dies oder das ausführen, sondern er soll vor allem sich selber in seiner Lebensführung bewähren. So garantiert gerade das Persönliche in den Past den Zusammenhang von Sitte und Sittlichkeit — allerdings nur dort, wo der persönliche Appell hervortritt. Denn darüber darf man sich nicht täuschen, daß in einzelnen Abschnitten des I Tim und Tit das Persönliche nur die Umkleidung abgibt, m. a. W. daß I Tim 2 8 ff. in Wirklichkeit direkt an Männer und Frauen, I Tim 3 1 ff. ebenso direkt an Bischöfe und Diakonen gerichtet ist. Vgl. Canon Muratori 59 ff. (Rekon-

struktion von Lietzmann Kl. Texte 1, S. 9) *verum ad Philemonem unam et ad Titum unam et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt.* — d) In II Tim tritt das Persönliche in auffallendem Maße in den Vordergrund. Nicht nur, daß abgesehen von der auch hier vertretenen Polemik der Inhalt des Ganzen eigentlich persönliche Aussprache zu sein scheint; auch die ungezwungene Gedankenfolge, etwa in 3<sup>10</sup>—4<sup>5</sup>, und die Art der Ermahnung, etwa in 2<sup>3</sup> ff., läßt dieses Schriftstück als zur Gattung der Paränesen gehörig erscheinen. Wie Isokrates seinen Nikokles, wie Ps.-Isokrates den Demonikos, oder wie Basilius seinen Sohn Leon (Migne graec. 107, XXI ff.), so ermahnt der dem Tode entgegengehende Paulus sein „geliebtes Kind Timotheus“ und mit Abwandlungen in der Stellung des Themas könnte man auch von II Tim sagen, wie Isocrates ad Nicoclem 2, das Schriftstück lehre *ποιῶν ἐπιτηδεύμάτων ὀρεγόμενος καὶ τίνων ἔργων ἀπεχόμενος ἄριστ' ἂν καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν βασιλείαν διοικῷς*. Ist der Inhalt im wesentlichen persönliche Paränese und die Form die des Briefs, so wird man sich nicht verändern können, daß weit mehr persönliche Briefnotizen am Schluß stehen als in den anderen Past. Die Frage, wie ein pseudonymer Verfasser zu diesem Material gelangen konnte, wird im zweiten Exkurs zu II Tim 4<sup>21</sup> behandelt. Das Motiv der Abfassung des „Briefes“ aber scheint deutlich zu werden, wenn wir den Inhalt der Paränese ins Auge fassen: Paulus stellt sich als Vorbild im Leiden hin, um den Timotheus zu gleichem Ausharren anzuspannen, vgl. die Zusammenstellung im zweiten Exkurs zu II Tim 4<sup>21</sup> Nr. 5. Dieses Acumen des Briefes erklärt sich vielleicht besser bei der Annahme, daß I Tim (und Tit?) bei der Abfassung von II Tim schon geschrieben war, als wenn man an der auf kritischer Seite meist angenommenen Reihenfolge II Tim Tit I Tim festhält. Vgl. darüber Exkurs zu I Tim 4<sup>14</sup> Nr. 2. Dann würde in II Tim eine in I Tim bereits angedeutete Linie weitergeführt worden sein mit dem Zweck, die dort und hier gegebenen Anweisungen im Leben des Apostels zu verankern und die in I Tim bereits angedeutete ethische Begründung der Regeln kräftig zu unterstreichen. Es ist aber auf diese Weise kein „Brief“ zustande gekommen, der auf ganz persönliche Nöte Rücksicht nimmt, sondern eine Paränese an alle, die es angeht; hinter dem „Adressaten“ steht für unsern Autor die Schar derer, die in seiner Zeit solche Anweisungen nötig haben; wie dies der „Brief“ selber II Tim 2<sup>2</sup> andeutet.

3. Bei solcher Auffassung von der literarischen Art der drei Briefe wird die Möglichkeit nicht sehr glaublich erscheinen, daß die Schriftstücke von verschiedenen Autoren stammen. Aus dem, was unter Nr. 2 gesagt ist, geht hervor, daß sie sicher insofern eine literarische Einheit bilden, als sie verwandte Art haben und der, der vielleicht später geschrieben ist, am besten auf Grund der beiden andern verstanden wird. Die drei Briefe bilden aber auch eine religionsgeschichtliche Einheit; eine Folge dieses einheitlichen Charakters ist es, daß sie sich auch lexikalisch ähneln. Schleiermacher hat 1807 in seinem kritischen Sendschreiben an J. C. Gaß die Unechtheit des I Tim gerade auf Grund der Echtheit von II Tim Tit zu beweisen unternommen; prüft man heute den Tatbestand an der Hand seiner Schrift nach, so wird man genötigt, seine kritischen Bedenken auch bei den anderen zwei Past geltend zu machen. Bedenken gegen die Annahme eines Autors s. Mayer S. 20 ff. — An den Ergebnissen, die ich oben unter Nr. 2 zu beweisen versucht habe, ändert sich nichts Wesentliches bei Annahme der Fragmentenhypothese, die vor allem das persönliche Stück am Ende des II Tim als Fragment eines echten Paulusbriefes ansehen möchte. Man kann ja wohl kaum annehmen, daß sich ein Stück eines Paulusbriefes versehentlich hierhin verirrt habe vgl. zu II Cor 7<sup>1</sup>; denn auch wenn Präskript und Schluß eines solchen Briefes lädiert waren, so besaß er doch in der Adresse auf der andern Seite (vielleicht auch in der zur Verschnürung dienenden, nur zum Teil vom Papyrus gelösten Vertikal-

faser s. Ibscher Arch. f. Pap. V, 192 f.) ein Kennzeichen seiner brieflichen Selbständigkeit. So müßte es letztlich eben doch der Pseudopaulus gewesen sein, der den Schluß eines uns unbekannten Paulusbriefes für seine Zwecke ausgeschrieben hätte. Was dieser Fragmentenhypothese — die schließlich ebensowenig beweisbar wie widerlegbar ist — ihre Beliebtheit verschafft hat, ist vor allem wohl der Wunsch, das schöne Ethos von II Tim 4 nicht als Produkt eines „Fälschers“ ansehen zu müssen und die anscheinend große Schwierigkeit, diese ganze Reihe von persönlichen Bemerkungen nur als „Rahmen“ zu verstehen. Vgl. über beides die Exkurse zu II Tim 4<sup>21</sup>; außerdem Wendland Literaturformen <sup>2</sup>367 und als Beispiel für Personalnotizen in pseudonymen Schriftstücken den 13. pseudoplatonischen Brief. — Wesentlicher als die Frage nach der Herkunft dieser Notizen ist die Frage der Brieflichkeit überhaupt. Grundlegend für die Bestimmung der literarischen Art ist die Erkenntnis, daß die Briefe zwar für eine Situation bestimmt sein wollen, sich in Wirklichkeit aber nicht bloß einer Situation einfügen, sondern ein Vademecum für alle ähnlichen Fälle enthalten. Das gilt von den Gemeinderegeln s. oben Nr. 2 b. c, ebenso aber von der auffallend allgemein gehaltenen Ketzerbekämpfung s. Exkurs zu I Tim 4<sup>5</sup> Nr. 2, und ebenso endlich von den Mahnungen in II Tim s. oben 2d am Ende. Und die oben unter 1c aufgezeigte künstliche Gestaltung der Situation bestätigt die gemachten Beobachtungen. Zur Verdeutlichung mögen die Sätze dienen, die bei Isocrates ad Nicocl. und Ps.-Isocr. ad Demonicum — also bei charakteristischen Vertretern der Paränese — ein ähnliches Hinausgehen der Ermahnung über das, was im Moment für den Adressaten notwendig ist, rechtfertigen. Vgl. die Beilagen 20. 21. Nach alledem erscheinen unter den Past I Tim und Tit als Gemeinderegeln mit antiketzlicher Zuspitzung, II Tim als Paränese für den Kampf gegen die Ketzerei; Regel und Paränese aber erhalten durch die Einkleidung in Paulusbriefe apostolische Autorität. — Ueber die Zeit der Abfassung läßt sich wenig sagen; I Tim 2<sup>2</sup> 5<sup>18</sup> 6<sup>20</sup> darf man für die Chronologie nicht verwenden s. z. d. St.; trotz nicht allzu günstiger Bezeugung (Fehlen im Kanon des Marcion; über die für das Problem wesentlichen Stellen des Polycarpbriefes s. zu I Tim 6<sup>7</sup> 10) scheint die Abfassung der Past nicht zu tief ins zweite Jahrhundert hineinzugehören, da sonst eine Beziehung auf die großen gnostischen Systeme vermißt werden könnte. Aber da die chronologische Fixierung pseudonymer Schriften naturgemäß schwierig ist, wird man auf dies Argument nicht mit Sicherheit bauen können. Das einzige Ziel, dessen Erreichung bei der literarischen Beurteilung der Past angestrebt werden kann, ist die Erkenntnis des literarischen Charakters.

**I 1** Auch die anderen Paulusbriefe, deren Präscript den Apostel allein nennt — Rom Gal Col (Eph) — bieten eine nähere Bestimmung, die sich auf die Berufung durch Gott bezieht. Hier soll etwa der in I Cor 9<sup>16</sup> ausgesprochene Gedanke angedeutet werden. Auffällig ist das in den Past häufige σωτήρ — s. darüber den Exkurs zu II 1<sup>10</sup> — und die Bezeichnung Christi als der ἐλπίς: als Parallele in den echten Paulusbriefen kann Col 1<sup>27</sup> genannt werden, wo der Ausdruck aber seinen eigentümlichen, für Zusammenhang und Leser besonders abgestimmten Klang hat; hier dagegen und Ign. ad Magn. 11, Trall. 2<sup>2</sup> ist er formelhaft gebraucht. Wir machen hier eine Beobachtung, die sich in den Past häufig aufdrängt (vgl. auch Eph s. den Exkurs zu Eph 4<sup>16</sup> Nr. 4): was Paulus aus der Situation heraus schafft, gebrauchen die Späteren als festes christliches Sprach- und Gedankengut.

**2** Ein γνήσιον τέκνον ist eigentlich das rechtmäßige, ehelich erzeugte Kind; der Ausdruck könnte hier als Erinnerung gemeint sein an das, was Act 16<sup>1</sup> ff. oder II Tim 1<sup>6</sup> berichtet ist; er wäre dann so vergeistigt zu fassen, wie wohl Poimandres 13<sup>3</sup> S. 340 Reitzenstein μὴ φθόνει μοι, πάτερ· γνήσιος υἱός εἰμι· διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον vgl. überhaupt die Bezeich-



**1** Paulus, Apostel Christi Jesu im Auftrag Gottes, unseres Retters,  
**2** und Christi Jesu, unserer Hoffnung, an Timotheus, sein teures Kind im Glauben: Gnade, Erbarmen und Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus unserem Herrn.

**3** Ich habe dich ja gebeten, in Ephesus zu bleiben, als ich nach Mazedonien reiste, damit du gewissen Leuten verbötest, andere Lehre  
**4** zu verkünden und den endlosen Fabeln von Geistergeschlechtern anzuhängen, bei denen (doch) mehr Grübeleien herauskommt als göttliche

nennung des  $\mu\upsilon\omega\acute{\nu}$  in den Mysterien als  $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ : Belege s. zu Phm 10. Vielleicht aber steht  $\gamma\eta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$  hier gar nicht technisch, ist also nicht mit  $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\omicron\nu$  zu einem Begriff zu verbinden, sondern als freundlich-höfliche Anrede zu fassen s. die Belege zu Phil 4<sup>3</sup> und vgl. als Beispiel für beide Bedeutungen von  $\gamma\eta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$  P. Lips. I 28<sup>17</sup> ff. (Adoption)  $\delta\acute{\nu}\pi\epsilon\rho$  (den Adoptierten)  $\theta\rho\acute{\epsilon}\psi\omega$  καὶ  $\imath\mu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\omega$   $\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\omega\varsigma$  καὶ  $\gamma\eta\eta\sigma\iota\omega\varsigma$   $\acute{\omega}\varsigma$   $\nu\acute{\iota}\delta\omicron\nu$   $\gamma\eta\eta\sigma\iota\omicron\nu$  καὶ  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$   $\acute{\omega}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\xi$   $\acute{\epsilon}[\mu]\omicron\upsilon$   $\gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ .

**3** Der Gruß hat in I II Tim vgl. II Joh eine von den Präscripten der anderen Paulusbriefe einschl. Tit abweichende dreigliedrige Gestalt. Da in dem Brief Apc. Bar. syr. 78<sup>2</sup> ein der Formel  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  καὶ  $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$  entsprechender Gruß bezeugt ist und da auch der S-Text Tob 7<sup>11</sup> καὶ  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\phi'$   $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  καὶ  $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta\nu$  sowie Paulus Gal 6<sup>16</sup> diese Formel vorauszusetzen scheinen, so dürfen wir den dreigliedrigen Gruß als Kombination von zwei älteren Formeln ansehen vgl. Wendland Literaturformen<sup>2</sup> 413. An einer Imitation der uns bekannten Paulusbriefe in diesen Formalien scheint unserem Pseudopaulus also nichts gelegen zu sein; man beachte aber, daß wir echte Briefanfänge des Paulus mit singularischem Adressaten nicht kennen — in Phm steht  $\acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$  — und daß das überzählige Glied  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  im Rhythmus des Grußes hier das sonst übliche  $\acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$  vertritt, zu dessen rhythmischem Ersatz  $\sigma\omicron\iota$  nicht ausgereicht hätte. **3** Mit καθώς beginnt ein Anakoluth, das durch die auch sonst zu bemerkende lose Subordination mancher καθώς-Sätze erklärt. Vgl. als Beispiele für solche relative Selbständigkeit vor allem Gal 3<sup>6</sup> I Thess 1<sup>5</sup> Eph 1<sup>4</sup>, aber auch I Cor 1<sup>6</sup> Phil 1<sup>7</sup> Joh 17<sup>2</sup>. Es ist also an unserer Stelle nicht mit Sicherheit auszumachen, ob der übergeordnete Gedanke dem Vorhergehenden zu entnehmen ist — ‚ich schreibe dir in demselben Sinn wie ich dir schon aufgetragen habe‘ — oder dem Folgenden; in letzterem Fall aber weniger den persönlichen Bemerkungen als 2<sup>1</sup> (v. Soden): ‚wie ich dir Aufträge gegeben habe, so ordne ich nun an‘. Jeder unbefangene Leser wird προσμείναι ἐν Ἐφέσῳ mit ‚bleiben‘ und nicht mit ‚standhalten‘ übersetzen, wird also aus dem Vers entnehmen, daß Paulus nach Mazedonien gereist und Timotheus in Ephesus geblieben ist. Andere Vorschläge bei Otto Die geschichtlichen Verhältnisse der Past 1860 S. 10 ff. 48, dagegen s. vor allem B. Weiß.

DIE BRIEFSITUATION IN I TIM. Zweimal in dem uns bekannten Stück seines Lebens ist Paulus den hier vorausgesetzten Weg nach Mazedonien gezogen; aber Act 16<sup>11</sup> ff. war Timotheus unter den Reisegefährten, auch hatte Paulus wohl noch nicht in Ephesus gepredigt, und Act 20<sup>1</sup> hatte der Apostel den Gehilfen nach 19<sup>22</sup> vorausgeschickt, um ihn in Mazedonien wiederzutreffen. Unterbringen läßt sich eine Reise wie die an unserer Stelle vorausgesetzte natürlich in uns unbekannten Zeiträumen, also etwa in dem langen Aufenthalt in Ephesus („Zwischenbesuch“ in Korinth; aber sollte das nicht nur ein Abstecher übers Meer gewesen sein?) oder in der Zeit zwischen der ersten und einer nach I Clem 5<sup>7</sup> zu postulierenden zweiten römischen Gefangenschaft (aber ist Paulus da wieder im Orient gewesen? — s. Exkurs zu II Tim 4<sup>21</sup>). Auch könnte ja die Notiz Act 19<sup>22</sup> auf

einem Irrtum beruhen (vgl. die Angabe über Trophimus Act 21<sup>29</sup> u. s. zu II Tim 4<sup>20</sup>) und doch des Apostels Abreise Act 20<sup>1</sup> gemeint sein. Wer einen fingierten paulinischen Rahmen annimmt, wird diese letztgenannte Situation in I Tim 1<sup>3</sup> erkennen und die Angabe über Timotheus entweder in den Acta oder in den Past als Versehen oder als legendaren Zug bewerten. Daß eine bekannte Situation angedeutet, aber doch zugleich modifiziert wird, ist in legendaren Apostelgeschichten nichts Unerhörtes vgl. Acta Pauli p. 104 Lipsius mit II Tim 4<sup>10</sup> f. — Weit mehr Bedenken als die Reisenotiz macht die Veranlassung, um deretwillen I Tim geschrieben sein soll. Nach 3<sup>14</sup> f. 4<sup>13</sup> gibt Paulus dem Timotheus diese Anweisungen — die für die Dauer berechneten Statuten wie die gelegentlichen Ratschläge — eigentlich nur für den Fall, daß sich seine Rückkehr nach Ephesus verzögert. Man fragt sich, warum Paulus diese Bestimmungen nicht selbst in Ephesus durchgeführt hat und warum es notwendig ist, sie jetzt dem Timotheus zu schreiben, wo des Apostels baldige Rückkehr erhofft werden kann. Bereits Schleiermacher, der mit seinem „Kritischen Sendschreiben an JCGaß“ „Ueber den sog. ersten Brief des Paulos an den Timotheos“ 1807 die Kritik an unserem Briefe — nicht an den beiden andern Past! — eröffnete, hat diese Schwierigkeit nachdrücklich betont (S. 120 ff.). Sie löst sich, wenn man in den fraglichen Versen literarische Mittel sieht, die der Einkleidung des Schriftstücks als Paulusbrief dienen sollen und etwa nach I Cor 4<sup>19</sup> 11<sup>34</sup> 16<sup>3</sup> ff. gebildet sind, wo die Situation doch eine ganz andere ist, da Paulus Korinth schon vor längerer Zeit verlassen hat. Vgl. Exkurs zu 1<sup>1</sup> Nr. 3 über die Brieflichkeit der Past und Beilage 20. 21.

**3. 4** Was hier über die *ἐτεροδιδασκαλοῦντες* gesagt wird, genügt nicht zur Identifizierung der bekämpften Lehre mit einer uns sonst bekannten Richtung. Die Gegner berufen sich auf Mythen und Genealogien vgl. als formale Parallele die vorwurfsvolle Frage Epikt. III 24<sup>18</sup> σὺ δ' Ὅμηρον πάντα προσέχεις καὶ τοῖς μύθοις αὐτοῦ; *μῦθος* wird hier wohl wie sonst oft zur Kennzeichnung falscher und törichter Erzählungen verwendet (s. d. Uebs.), vgl. die eben genannte Epiktet-Stelle, II Petr 1<sup>16</sup> und Windisch z. St. II Clem 13<sup>3</sup> und zu I Tim 4<sup>7</sup>; s. auch die doppelte Bedeutung von *μῦθος* Clem. Al. Qu. div. salv. 42 ἀκούσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον; im selben Sinne steht *ἀπέραντος* bei der Kritik von *μακρολογοῦντες* Galen VIII 748<sup>8</sup> (zitiert zu I Tim 6<sup>20</sup>). So bleiben die *γενεαλογίαι* als einziges greifbares Charakteristikum; der parallele Ausdruck *μῦθοι* verbietet, sie auf den jüdischen Beweis der Abrahamskindschaft zu beziehen: weder Paulus noch ein Pseudopaulus konnten diesen neben „Fabeln“ stellen. Man hat dann „Genealogien“ entweder auf allegorische Umdeutung alttestamentlicher Geschlechtsregister ins Mythische zu beziehen (Beispiel: Irenaeus I 30<sup>9</sup>) oder auf mythische Spekulationen über Archonten- oder Aeonenreihen. In beiden Fällen hätten wir an eine gnostische Richtung zu denken, nur freilich nicht an eine uns bekannte Gruppe der fortgebildeteren Gnosis s. Exkurs zu 4<sup>5</sup>. Irenaeus und Tertullian haben freilich gerade Stellen der Past in diesem Sinn gedeutet, sie haben sie aber, da sie die Briefe für Paulusbriefe halten, natürlich als Weissagung gefaßt; vgl. Iren. I praef. 1 ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν παραπεμπόμενοι τινες ἐπεισάγουσι λόγους ψευδεῖς καὶ γενεαλογίας ματαιάς, αἵτινες ζητήσεις μᾶλλον παρέχουσι, καθὼς ὁ ἀπόστολος φησιν, ἢ οἰκοδομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει . . . 2 . . . ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν vgl. Tert. de praescr. haer. 33. ἐκζητήσεις oder wie DGKLP lesen *ζητήσεις* ist verächtlich gemeint; als Gegensatz würde gut *οἰκοδομίαν* D<sup>c</sup> oder *οἰκοδομήν* D\* passen; das befremdlichere, besser bezugte und also wohl vorzuziehende *οἰκονομίαν* geht hier nicht wie Eph 1<sup>10</sup> 3<sup>9</sup> auf den Heilsplan Gottes, sondern auf die von Gott gewirkte Heils-

Heilserziehung im Glauben — das Ziel (unserer) Predigt aber ist: Liebe, (geboren) aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben. Davon haben sich manche losgesagt, um törichten Redereien nachzulaufen, wollen Gesetzeslehrer sein und wissen nicht, was sie sagen

erziehung der Menschen: diese Bedeutung ist bei Clemens Alex. und Origenes belegt vgl. Clem. Al. Paedag. I, c. 8 § 69 s 70 1 p. 130 Stählin, σαφέστατα γοῦν διὰ τοῦ Ἀμῶς τοῦ προφήτου τὴν οἰκονομίαν μεμήνηκεν ὁ λόγος τὴν ἑαυτοῦ (folgt Am 4 11). ὁρᾶτε πῶς ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ὑπὸ φιλαγαθίας ζητεῖ ἐνδείκνυται τε παρὰ τὴν οἰκονομίαν τῆς ἀπειλῆς ἡσυχῇ τὸ φιλόανθρωπον τὸ ἑαυτοῦ. Vgl. weitere Beispiele im Index der Tatian-Ausgabe von Schwartz (Texte und Untersuchungen 4, 1). 5 τέλος ἐστὶ entspricht dem παρέχειν des vorigen Satzes; τέλος ‚Ziel‘ ist bei Epiktet häufig, hier soll das Wort offenbar nicht den beabsichtigten Zweck, sondern den faktischen Ertrag der rechten christlichen παραγγελία bezeichnen, im Gegensatz zu den ζητήσεις, die das τέλος der Irrlehrer bilden. Vgl. dann die Sentenz über καλῶς und πολυτελῶς ζῆν (Epiktet ed. Schenkl. p. 466 Nr. 16) τέλος δὲ τοῦ μέν (scil. καλῶς ζῆν) ἔπαινος ἀληθής, τοῦ δὲ (scil. πολυτελῶς ζῆν) ψόγος. Man hat das Folgende in seiner Formulierung unpaulinisch gefunden und hat besonders den Ausdruck πίστις ἀνυπόκριτος beanstandet, da Paulus ἀνυπόκριτος nur bei ἀγάπη (Rom 12 9) gebrauchen könne, aber nicht bei πίστις; denn er kenne nicht wie Jak 2 20 πίστις ἀργή (v. Soden). Aber man darf nicht übersehen, daß auch Paulus Glauben und Leben der Christen mit einer Formel zu beschreiben vermag s. zu I Thess 1 3 und daß der Autor mit der Bezeichnung der Liebe als des τέλος der christlichen Predigt einen wertvollen Gedanken des Paulus aufnimmt s. Gal 5 6! Diese Stelle macht es auch wahrscheinlich, daß unter ἀγάπη tätige Liebe zu verstehen ist: nur dann gibt die neben καρδιά und συνείδησις auffallende Erwähnung der πίστις unter den αἰτίαι der ἀγάπη guten Sinn. καθαρά καρδιά s. LXX. Zum συνείδησις-Problem vgl. Bonhöffer Epiktet u. d. N. T. 156, Norden Agnostos Theos 136 A., Wendland Literaturformen<sup>2</sup> 356 A. 4 a. E., Böhlig Geisteskultur v. Tarsos 122 ff. Zum Zusammenhang von καρδιά und συνείδησις s. Hebr 10 22. 6 ἀστοχεῖν offenbar in sehr aktiver Bedeutung, wie in der Bibel wenigstens nach Sir 7 19 μὴ ἀστόχει γυναικὶς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς (vielleicht auch 8 9?) und sonst z. B. P. Oxy. II 219 21 ὁ γὰρ ἀ[λ]έκτωρ ἡστοχίκαί μου Dittenberger Syll.<sup>2</sup> I 239 3 f. ἡστοχίκαί μου . . . καὶ τοῦ συμφέροντος τῇ πατρίδι καὶ τῆς ἐμῆς κρίσεως. ἐκτρέπεσθαι, mehrfach in den Past, s. noch Philo de spec. leg. II 23 p. 274 M. τὴν ἄγουσαν ὁδὸν οὐχ ὁρῶντες εἰς ἀνοδίας ἐκτρέπονται Epiktet I 6 42. Die Isoliertheit dieser Worte im N. T. entspricht keineswegs ihrer Stellung in der κοινή; die Sprache der Past hat vielmehr hier wie anderwärts das N. T. um gut griechische Ausdrücke bereichert. Auch ματαιολογία und ματαιόλογος (Tit 1 10) gehören zur höheren Koine s. Vettius Valens ed. Kroll Index, Poimandres 14 4 Parthey διὸ τῆς πολυλογίας τε καὶ ματαιολογίας ἀπαλλαγέντας χρῆν νοεῖν κτλ. Ramsay Expositor ser. 7, vol. 8, p. 174 erinnert an Juvenal Sat. III 73 f. *ingenium velox, audacia perdita, sermo promptus*. Hier wie 1 4. 7<sup>b</sup> und 6 20 empfindet man stark den Unterschied zwischen den Past und den Paulusbriefen in der Art der Polemik: die Past vermeiden es fast ganz, den Gegner zu schildern; sie wollen ihn lediglich bekämpfen und zwar mit denselben Vorwürfen, die der Populärphilosoph seinem Gegner macht. Diese Erscheinung, zu deren Erklärung man Exkurs zu 4 5 Nr. 2 vergleiche, ist fundamental für die Beurteilung der antiketzerischen Absicht unserer Briefe, sehr wichtig aber auch für die Erklärung von 7. Denn die Unbestimmtheit der vorhergehenden Ausdrücke



noch worüber sie Behauptungen aufstellen. Doch wir sind dessen <sup>8</sup> gewiß: das Gesetz ist gut, wenn man's gut zu brauchen weiß, in der <sup>9</sup> Erkenntnis nämlich, daß das Gesetz nicht für den Gerechten da ist, (wohl) aber für Leute ohne Gesetz und Gehorsam, Gottlose und Sünder, Ruchlose und Frevler, Vater- und Muttermörder, Totschläger, Unzüch- <sup>10</sup> tige, Knabenschänder, Seelenverkäufer, Lügner, Meineidige — und was

macht es wahrscheinlich, daß auch νομοδιδάσκαλος hier nicht den konkreten Sinn von Lc 5 17 Act 5 34 hat. Nirgends werden in den Past judaisierende gesetzliche Forderungen bekämpft, vgl. Exkurs zu 4 5 Nr. 3, wohl aber asketische Gebote: in 4 3. Diese erklären es, daß unser Verf. die Gegner νομοδιδάσκαλοι nennt, obwohl sie vom νομίμως χρῆσθαι des Gesetzes nichts verstehen — so ist 7<sup>b</sup> wohl nach 8 zu erklären —, vgl. Epiktet II 1 25, wo der Philosoph den Vielen, οἱ λέγουσι μόνους ἐξεῖναι παιδεύεσθαι τοῖς ἐλευθέροις, in spöttischem Tone zuruft: πῶς οὖν ἔτι ὑμῖν πιστεύομεν, ὃ φίλτατοι νομοθέται; wahrscheinlich will unser Pseudopaulus die Ketzer dabei mit den Waffen des Paulus schlagen: er nennt sie Lehrer des νόμος — und über solche Leute hatte Paulus ja sein Urteil gesprochen. Daß die Worte sich in der Tat an die paulinische Gesetzesbetrachtung anlehnen, zeigt die Verwandtschaft zwischen 8 und Rom 7 12. Dann ist καλὸς ὁ νόμος ganz zweifellos im Sinne einer Konzession zu fassen, die auch gleich durch die Bedingung des νομίμως χρῆσθαι — Wortspiel mit νόμος — eingeschränkt wird. Und der rechte Gebrauch des Gesetzes ist mit dem Bewußtsein von der Gesetzesfreiheit des Christen gegeben: wenn auch Paulus mit diesen Gedanken nachgebildet wird, so ist doch selbstverständlich nicht das jüdische Ritualgesetz, sondern das Sittengesetz gemeint. Vgl. auch Mayer S. 57 f. Wein- el, Stellung des Urchristentums zum Staat 62 verweist darauf, daß die Theorie in der Form von 9 vom Staatsgesetz herübergenommen sein mag. — Die hier gegebene Analyse der Verse 7—9 kann von zwei Gesichtspunkten aus beanstandet werden: wer die Past für echt hält, wird die Sätze nach Analogie anderer Paulusstellen beurteilen, ja vielleicht sogar in den hier bekämpften Leuten Geistesverwandte der sonst geschilderten Gegner des Paulus erkennen s. Lüt- gert Die Irrlehrer der Past, Beiträge z. Förderg. christl. Theol. 1909, 3. Heft. Dagegen s. den Exkurs über die Echtheitsfrage zu 1 1 Nr. 1. Wer aber in den Worten καλὸς ὁ νόμος eine Antithese sieht, wird die Gegner für Anti- nomisten halten s. Baur Pastoralbriefe 15. Dagegen spricht — abgesehen von 4 1 ff. — der Ausdruck νομοδιδάσκαλοι. 9. 10 Zu den Lasterkatalogen überhaupt s. d. Exkurs zu Rom 1 31. An unserer Stelle fällt auf, daß schwere und seltene Verbrechen genannt, leichtere und häufigere aber übergangen sind. Die von Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 239 herangezogene Parallele — die „Bescheltung des Kupplers Ballio“ im Pseudolus des Plautus — zeigt die Sphäre dieser starken Ausdrucksweise; zu ihrer Erklärung muß man bedenken, daß diese Mittel populärer Ethik wie Plakate wirken wollen: je greller die Farben, desto wirkungskräftiger das Plakat vgl. Belege bei Dieterich Nekyia 161. Darum werden in solchen Katalogen Elternmörder erwähnt s. Aristophanes Frösche 274, Plato Phaedon 114 a, darum werden Diebstahl und Habsucht mitunter spezialisiert vgl. Apc. Petri 9. 10. Was die Reihenfolge anlangt, so entspricht die an unserm Text wahrzunehmende Verbindung des Frevels gegen Götter (άνόσιοι, βέβηλοι) und Eltern alter Gewohnheit. Polygnots Bild von der κατάβασις des Odysseus in Delphi (Pausan. X 28 4 f.) stellte Vaternmörder und Tempelschänder dar; über den Zusammenhang von Götter- und Elternverehrung s. zu Eph 6 1 ff. Genau

- 11 sonst noch gegen die rechte Lehre verstößt. (Dessen sind wir gewiß)  
nach dem Evangelium von der Herrlichkeit des seligen Gottes, mit dem  
12 ich betraut worden bin. Ich bin unserem Herrn Christus Jesus, der  
mich stark macht, dankbar dafür, daß er mich mit seinem Vertrauen

wie an unsere Stelle wird auch bei Plato den genannten Verbrechen noch der Mord gesellt: Phaedon 113 e 114 a nennt nacheinander *ἱεροσυλία ἀνδρόφονοι πατρολοῖαι μητρολοῖαι* s. auch Rep. X 615 c εἰς δὲ θεοῦς ἀσεβείας τε καὶ εὐσεβείας καὶ γονέας καὶ αὐτόχειρος φόνου μεῖζους ἔτι τοὺς μισθοὺς διηγείτο. Der *ἀνδραποδιστής* unserer Stelle ist vielleicht als Spezialisierung (s. dazu oben) des Diebstahls zu beurteilen s. Ex 21 17 Dt 24 7 Philo de spec. leg. IV 13 p. 338 M. κλέπτης δὲ τίς ἐστὶ καὶ ὁ ἀνδραποδιστής, ἀλλὰ τοῦ πάντων ἀρίστου, ὅσα ἐπὶ γῆς εἶναι συμβέβηκεν und die mehrfach vorkommende Parallelisierung von *ἀνδραποδιστής* und *λωποδύτης* vgl. Demosth. 447 Pol. 13, 64. Somit scheint unser Lasterkatalog vom vierten Gliederpaar an am Dekalog orientiert zu sein s. auch Mayer S. 58 f.; sicher ist diese Beziehung aber nicht. Vgl. die ebenfalls scheinbare Berührungen mit dem Dekalog aufweisende Reihe Ps.-Phokylides 3 ff. μήτε γαμοκλοπέειν μητ' ἄρσενα κύπριν ὀρίνειν. | μήτε δόλους βράπτειν, μηθ' αἵματι χεῖρα μιαίνειν. | μὴ πλουτεῖν ἀδίκως, ἀλλ' ἐξ ὁσίων βιοτεύειν, | ἀρκεῖσθαι παρ᾽ οὐσι καὶ ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι. In dem unsere Reihe abrundenden Satz begegnet zuerst der für die Past so charakteristische Begriff *ὀγιάειν*.

ὀγιάειν und ὀγίησιν im Zusammenhang mit der christlichen Predigt kommen außer in Past (*ὀγιάουσα διδασκαλία* I Tim 1 10 II Tim 4 3 Tit 1 9 21, *ὀγιάοντες λόγοι* I Tim 6 3 II Tim 1 13, *ὀγιάειν τῇ πίστει* Tit 1 13 2 2, *λόγος ὀγίης* Tit 2 8) im N. T. nicht vor, vgl. aber Justin dialogus 3 p. 220<sup>b</sup> καθορᾶν τὴν τῶν ἄλλων πλάνην καὶ τὰ ἐκείνων ἐπιτηδεύματα, ὥς οὐδὲν ὀγίης δρῶσιν οὐδὲ θεῶ φίλον; diese seltene Verwendung der fraglichen Wörter in der paulinischen Literatur würde kein Problem bieten, wenn es sich entweder um Dinge handelte, die für den Inhalt der Schriftstücke nicht weiter wichtig sind oder um ad hoc geprägte Formeln. Die erste Bedingung trifft nicht zu, denn die Past bezeichnen mit *ὀγιάουσα διδασκαλία* oder *ὀγιάοντες λόγοι* das Höchste und Heiligste, was sie kennen, den rechten Glauben, die rechte Botschaft vom Glauben — nach paulinischem Sprachgebrauch könnte man z. B. I Tim 6 3 eine Wendung mit *εὐαγγέλιον* einsetzen. Es darf als unwahrscheinlich gelten, daß Paulus in höherem Alter sein Evangelium mit andern Formeln bezeichnet haben sollte — ausgenommen höchstens den Fall, daß er für neue Situationen neue Ausdrücke hätte prägen müssen. — 2. Aber auch diese Bedingung ist in unserem Fall nicht erfüllt, denn dieser Gebrauch von *ὀγιάειν* und seinen Verwandten ist alt (*ὀγίης* μῦθος, *λόγος* schon bei Homer und Herodot) und im philosophischen Sprachgebrauch der Zeit verbreitet. Man darf also nicht eine originale poetische Anschauung, etwa von den Heil- und Lebenskräften des Evangeliums, in unsere Stellen hineininterpretieren, sondern hat die fraglichen Worte so zu übersetzen, wie sie von den Lesern verstanden werden mußten: *ὀγίης* und *ὀγίως* steht z. B. bei Epiktet zur Bezeichnung der richtigen, weil vernünftigen Meinung vgl. etwa II 15 2 ἀλλὰ πρῶτον ὀγίως εἶναι δεῖ τὸ κεκριμένον, III 9 5 ἄρ' οὐν πάντες ἔχομεν ὀγίη δόγματα καὶ σὺ καὶ ὁ ἀντιδικός σου, Lucian οὐδὲν ὀγίως 'nichts Vernünftiges' häufig s. den Index bei Jacobitz, Maxim. Tyr. 22 3 ἀλγίθειάν γε καὶ ὀγίη λόγον, καὶ ἀρετήν, καὶ γνῶσιν νόμου καὶ δίκης, Iren. ad Flor. bei Euseb. hist. eccl. V 20 4 ταῦτα τὰ δόγματα . . . οὐκ ἔστιν ὀγίως γνῶμης vgl. ferner Polybius 28, 17 12 Hultsch οἱ μὲν γὰρ ὀγιάοντες περιχαρεῖς ἦσαν ἐπὶ τῇ φιλανθρωπῳίᾳ τῶν Ῥωμαίων, Plutarch Moralia p. 20 F αὐταὶ γὰρ εἰσιν ὀγιάουσαι περὶ θεῶν δόξαι καὶ ἀληθείας. Ps.-Aristeas 250 θεὸν δ' ἐστὶ κατὰ τὸ ὀγίως χρῆσθαι καὶ μὴ πρὸς ἔριν ἀντιπράσσειν, man muß vernünftig (mit dem weiblichen Geschlecht) umgehen und sich nicht

in einen Streit einlassen'. Die Bedeutung dieses Sprachgebrauchs zeigt gut Philo de Abrah. 223 p. 32 ἄχρι μὲν οὖν τινος ἐπολεμείτο ἡ ψυχὴ καὶ τὴν στάσιν ταύτην ἐχώρει μήπω κεκαθαρισμένη παντελῶς, ἀλλ' ἐτι τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων παρρημερούντων τοὺς ὑγιαίνοντας λόγους. Paulus müßte also, wenn die Past sein Werk wären, diese geläufigen Ausdrücke für vernünftige Reden und Meinungen auf sein Evangelium angewendet haben. Das ist sehr unwahrscheinlich, da in den echten Briefen nichts dergleichen vorkommt. — 3. Dazu gesellt sich eine dritte Beobachtung: nicht nur der Sprache des Paulus, auch seinem Christentum ist die ὑγιαίνουσα διδασκαλία fremd. Des Paulus Glaube ist nicht „vernünftig“, sondern paradox; Paulus spürt in ihm nicht das Natürliche, sondern das Uebernatürliche, er ist, als er Christ wurde, nicht zur eigentlichen „vernünftigen“ Bestimmung seiner Menschennatur zurückgekehrt, sondern ist einer Verwandlung seines Wesens gewürdigt worden. Gelegentlich spricht er wohl Gedanken aus, die an eine Theologia naturalis denken lassen, so Rom 1 19 ff. Phil 4 8; das ändert nichts an der Tatsache, daß sein Christentum keineswegs rationalistisch, sondern durch und durch pneumatisch ist, daß sein Evangelium nach seinem eigenen Geständnis der Welt als Torheit gilt und nur denen, die an der höheren Wirklichkeit teilhaben, göttliche Kraft und Weisheit ist s. I Cor 1 18 f. Paulus steht in diesem Hauptpunkt den Mysterienreligionen innerlich näher als der Stoa, die ihm sonst manche technischen Beweismittel geliefert hat. Und wer die Past mit ihrer ὑγιαίνουσα διδασκαλία als Paulusbrieфе gelten läßt, der muß sich hüten, daß er für die Echtheit nicht einen zu hohen Preis zahlt, indem er ein wertvolles Stück der Persönlichkeit des Paulus dran gibt.

**11** eine abrundende Klausel wie Rom 2 18 mit Uebergang zum Persönlichen wie Eph 3 6. Daß die δόξα Inhalt des paulinischen Evangeliums ist, steht auch II Cor 4 4. 6 Col 1 27. μακάριος steht hier und 6 13 als Prädikat der Gottheit; es bezeichnet die Sphäre der göttlichen ἀφθαρσία und εὐδαιμονία vgl. Epikur bei Diog. Laert. 10 123 (zitiert zu 1 17) und darf — auch im jüdischen Schrifttum — als griechischer Einschlag gewertet werden s. die stoische Wendung Philo de spec. leg. III 1 p. 299 M. τὸν καλὸν καὶ πεripόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμενην und weiter de Abrah. 202 p. 29 M. ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ἡ τοῦ θεοῦ φύσις εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνῃ μετέχουσα, de spec. leg. I 209 p. 242 M. ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθὸς τέ ἐστι καὶ ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὅλων καὶ προνοητικὸς ὧν ἐγέννησε, σὺτήρ τε καὶ εὐεργέτης, μακαριότητος καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως, Josephus Ant. X 117 ὑπὸ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου πρὸς διαμονὴν τῶν ὅλων οὐσίας κυβερνασθαι τὰ σύμπαντα, c. Apionem II 22 ὁ θεὸς ἔχει τὰ πάντα, παντελὴς καὶ μακάριος. So heißen auch die Gaben der Gottheit μακάρια δῶρα I Clem. 35 1 und es kann μακάριος Tit 2 13 von der ἐλπίς gebraucht werden. **12** χάριν ἔχω eine briefstilistische Formel, die in den uns bekannten echten Paulusbriefen nicht vorkommt vgl. aber II Tim 1 3 und P. Oxy. I 113 13 χάριν ἔχω θεοῖς πᾶσιν γινώσκων κτλ. Es kommt dem Schreiber, wie schon zu 1 2 gezeigt wurde, auf Imitation des Paulus in diesen Formalien wahrscheinlich nichts an. Darum muß man sich hüten, bei gelegentlicher Uebereinstimmung zwischen den Past und Paulus immer an bewußte Nachbildung zu denken — etwa bei ἐνδυναμώσαντι an Phil 4 13; allerdings entstammt dieser Stelle wohl die Lesart ἐνδυναμοῦντι S\* 33. Obwohl die zweite Vershälfte an I Cor 7 25 erinnert, ist πιστός doch nicht wie dort auf das bloße Gläubigsein, sondern, wie θέμενος κτλ. zeigt, auf den besonderen ‚Dienst‘ des Paulus zu beziehen. Dann kann man die Bedeutung ‚Vertrauensmann‘, ‚Beauftragter‘ heranziehen, die als Titel zu I Cor 7 25 inschriftlich belegt ist. Wir hätten dann hier eine für den Sprachgebrauch von Past charakteristische Erscheinung vor uns: die Past gebrauchen oft Wörter, die im Paulus-Lexikon vorkommen, in einer mehr technischen und darum mehr



- 13 beschenkt und zum Dienst berufen hat, mich, der ich einst ein Lästere,  
 Verfolger und Frevler war; aber mir ist Erbarmung widerfahren, weil  
 14 ich aus Unwissenheit in Unglauben gehandelt hatte, ja überschwenglich  
 reich erwies sich die Gnade unseres Herrn mit Glauben und Liebe in  
 15 Christo Jesu. Das Wort hat recht und verdient alle Anerkennung: »Chri-

formelhaften Weise, die dem Sprachgebrauch der hellenistischen Umwelt angenähert ist; vgl. σωτήρ δικαιοσύνης. 13. 14 Wie I Cor 15 9 f. Gal 1 13 ff. wird die vorchristliche Periode im Leben des Paulus der christlichen entgegengesetzt; Paulus wie Pseudopaulus schildern dort recht schwarz, hier recht glänzend — das gehört damals wie heute zur Psychologie momentaner Bekehrungen. Bemerkenswert erscheint ἀγνοῶν. Es entspricht der intellektualistischen Fassung des Christentums, die in den Past hervortritt s. ἐπίγνωσις ἀληθείας 24, wenn die vorchristliche Periode im Leben des Paulus als Zeit der Unwissenheit angesehen wird. Dieser intellektualistische Zug entstammt wohl der stoischen Anschauung von der natürlichen Religion s. Epiktet II 22 22, wo dann 22 36 ἀγνοῶν mit διαπίπτων περὶ τῶν μεγίστων erläutert wird. Das Heidentum wird häufig in urchristlichen Schriften auf Unwissenheit zurückgeführt s. Eph 4 18 I Petr 1 14 Act 17 23. 30 Aristides 17 p. 43 1 Hennecke Justin Ap. I 12 11 Athenagoras supplicatio 28 p. 37 9 Schwartz Praed. Petri 4 Petrusakten p. 47 Lipsius. Auf jüdische Christusfeindschaft wird ἀγνοία Act 3 17 angewendet und an unserer Stelle. Wir sehen wieder: es ist ein hellenisierter ‚Paulus‘, der hier redet. ὑπερεπλεόνασεν heißt es im Blick auf die Tätigkeit des Apostels s. I Cor 15 10; auch Paulus liebt es ja zu betonen, daß die Gnade eine inkommensurable Größe ist, die alle Berechnung und Erwartung übertrifft, vgl. Wetter Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 126 f. 155. πίστις und ἀγάπη vertreten in den Past bisweilen, aber nicht Tit 2 2, die urchristliche Trias (s. zu I Thess 1 3) bei der Schilderung des Christenstandes; angedeutet ist eine solche Zweiheit schon Phm 8 und Eph 1 15 3 17 6 23. Vgl. II Tim 1 13. Dort wie hier tritt der formelhafte Charakter der Worte klar hervor, so daß man μετὰ nicht mit besonderen Erklärungen belasten darf; gemeint ist, daß die Gnade aus Paulus einen Menschen machte, der ἐν Χρ. I. πίστις und ἀγάπη hatte. Der Gegensatz ἀπιστία — πίστις ist wohl beabsichtigt, die (nicht besonders prägnante) Gegenüberstellung διώκτης — ἀγάπη kaum. 15 Daß der ὅτι-Satz ein Zitat enthält (Knoke Prakt.-theol. Kommentar zu den Past I 57 f. II 58) läßt sich wahrscheinlich machen: erstens ist der Inhalt des Nebensatzes so allgemein gehalten, so wenig auf den besonderen Fall des Paulus zugespißt, daß man nicht glauben kann, die Worte seien ad hoc formuliert; zweitens hat die durchaus formelhafte Einführung der Worte nur dann einen Sinn, wenn der Autor den λόγος eines anderen der allgemeinen ‚Anerkennung‘ empfiehlt (das gilt auch 4 9). πιστός vom λόγος ist häufig s. Apc 21 5 22 6 (mit ἀληθινός) Dionys. Hal. Ant. III 23 17 Dio Chrys. 25 3 II p. 71 Arnim. Vielleicht kann man auch jüdische Formeln vergleichen, wie sie sich in dem Gebet nach dem Sch'm'a finden (Fiebig Berachoth S. 34): *wahr und fest, gegründet, bestehend, richtig, treu, geliebt, lieb, kostbar, lieblich, furchtbar, gewaltig, ordentlich, angenehm, gut und schön ist dies Wort für uns immer und ewig*. ἀποδοχή hat in der Koine eine Nüancierung in gutem Sinn erfahren; es bezeichnet die Anerkennung, die jemand oder etwas gefunden; so wird Inschr. von Priene 108 311 ff. Hiller v. Gärtringen (vgl. auch 109 233 ff.) als Absicht der Ehrung angeführt ἵνα [χ]αί οἱ μετὰ ταῦτα θεωροῦντες ἐν ἀποδοχῇ τῇ μεγίστῃ γινόμενους τοῦς τοιοῦτους | ἀνδρας προθύμους ἑαυτοῦς

»stus Jesus ist in die Welt gekommen, um Sünder zu retten«. Ich bin der erste unter ihnen, aber gerade darum ward mir Erbarmung zuteil, <sup>16</sup> damit Jesus Christus an mir als erstem seine ganze Langmut zeigen könnte, (daß ich) ein Urbild (wäre) aller derer, die künftig durch die Gemeinschaft mit ihm Glauben gewinnen und das ewige Leben (erhalten). (Ihm) aber, dem Weltenkönig, dem unvergänglichen, unsichtbaren, <sup>17</sup> einigen Gott, ihm sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen.

παρασκευάζ[ω]σιν εἰς τὰ τη[ί] πόλει | συμφέροντα vgl. Priene 109 170, Dittenberger Sylloge<sup>2</sup> I 366 29 II 656 21 (II p. Chr.), wo der Ausdruck wie an unserer Stelle geformt ist ἀνδρὸς δοκιμωτάτου καὶ πάσης τειμῆς καὶ ἀποδοχῆς ἀξίου, Or. inscr. I 339 13 f. Ps.-Aristeas 257. 308 Wendland, Hierokles bei Stobaeus ecl. IV c. 27 20 p. 662 Hense ἀνδρὸς ἔργον καὶ πολλῆς ἀξίον ἀποδοχῆς, τὸν ἀβέλτερον καὶ σκαιὸν πραῦναι τοῖς ἐς αὐτὸν πραττομένοις, Diog. Laert. 5 64 ἀνὴρ . . . πολλῆς τῆς ἀποδοχῆς ἀξιος (s. auch 5 37). An ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον als Ausdruck für die Annahme des Evangeliums (Act 2 41 vgl. Hen. 94 1) zu denken, liegt also fern, weil wir es mit gebräuchlichen „festen“ Ausdrücken zu tun haben. Aus demselben Grunde ist eine Beziehung von πιστός auf die Rechtgläubigkeit der Predigt (Mayer 76 ff., der ὅτι = „weil“ faßt) abzulehnen. Es ist für den hellenistischen Charakter der Past äußerst bezeichnend, daß hier eine urchristliche Glaubensformel — ἀμαρτωλοὺς σῶσαι klingt uns ‚synoptisch‘, ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον ‚johanneisch‘ — mit einer im literarischen Verkehr üblichen Wendung als ‚probat‘ hingestellt wird. Der Relativsatz schlägt die Brücke vom Zitat zum Thema ‚Paulus‘. Ob man solche Äußerungen dem Apostel selbst zutrauen könnte, ist schwer zu sagen; jedenfalls hüte man sich vor dem Argumentieren mit solchen Stellen in Echtheitsdebatten s. zu Eph 3 s. Vgl. übrigens die verwandte Stelle Barn. 5 9 τοὺς ἰδίους ἀποστόλους . . . ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἀμαρτίαν ἀνομωτέρους. **16** ist für die Stellung der Past zur Person des Paulus sehr wichtig: Paulus ist der πρῶτος in der Reihe der μέλλοντες πιστεύειν; seine ganz individuelle Bekehrung gilt als ὑποτύπωσις (hier sicher = ὑπόδειγμα II Petr 2 6). Man übersieht dabei den Unterschied zwischen der Psychologie eines schöpferischen religiösen Erlebnisses und einer Massenbekehrung, man verkennt auch die Besonderheiten des Einzelfalls. Und das entspricht wieder einer in der damaligen literarischen ‚Welt‘ verbreiteten Sitte: den βίος des Helden pflegte man nach den Schemata der Tugendlehre zu gruppieren und darzustellen, vgl. Leo D. griech.-röm. Biographie S. 2 ff., Fraustadt Encomiorum in litteris Graecis usque ad Romanam aetatem historia (Diss. Lpz. 1909). Man beachte die zweifache präpositionale Bestimmung von πιστεύειν: Christus ist Grund, das ewige Leben Ziel des Glaubens. **17** Eine feierliche Doxologie rundet den einleitenden Abschnitt. Da es sich offenbar um Formeln handelt, ist der Sinn von αἰῶνες schwer zu bestimmen. βασιλεὺς τῶν αἰώνων ist in dem Hymnus Tob 13 s. 10 und in dem Gemeindegebet I. Clem. 61 2 als Gottesbezeichnung belegt; da dieses Gebet viel jüdisches Gut enthält, so wird man vermuten dürfen, daß wir es mit einer jüdischen Kultformel zu tun haben vgl. die noch heute in jüdischen Gebeten häufige Anrede מֶלֶךְ הָעוֹלָם (zahlreiche Beispiele in dem jüdischen Gebetbuch ‚Siddur Sephat Emeth‘ 8. Aufl. Rödelheim 1906, 4 ff. 462 ff.). Vgl. auch die Gebetsanrede ὦ θεὲ βασιλεῦ τῶν ὅλων Josephus Ant. XIV 2 1, ferner θεὸς τῶν αἰώνων Sir 36 19 und δέσποτα παντὸς αἰῶνος Josephus Ant. I 18 1; רַבּוֹן כָּל-הָעוֹלָם ist jüdische Gebetsformel s. Berachoth 60<sup>b</sup>, wo der parallele Ausdruck heißt רַבּוֹן כָּל-הַנְּשִׁמּוֹת und dazu Schlatter Wie sprach Josephus von Gott 9. In den Zauberpapyri

- 18 Diese Anweisung übergebe ich dir, mein Kind Timotheus, (im  
Gedenken) an die Prophezeiungen, die einst über dich ergangen sind,  
19 damit du durch sie (gekräftigt) den guten Kampf kämpfst im Glauben  
und mit gutem Gewissen. Gewisse Leute haben das verworfen und so  
20 am Glauben Schiffbruch erlitten — dazu gehören Hymenaeus und

kommt vor αἰώνων βασιλεῦ καὶ κύριε (P. Leid. V VII 36 p. 808 Dieterich in Fleckeisens Jahrbüchern Suppl. 16), αἰώνων θεός (Pariser Pap. 174 629 Wesely) s. Schermann Griech. Zauberpapyri 23. Vgl. schließlich Justin Apol. 41 2 (im Zitat) τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων, Od. Sal. 7 13 *Die Vollendung der Welten und ihr Vater*. Die Kultsprache des griechisch redenden Judentums, die zweifellos für die Anfänge der christlichen Kultusgeschichte überhaupt von großer Bedeutung war, scheint auch auf die in den Past bezeugte Gemeindsprache eingewirkt zu haben s. 2 10 6 15 f. und zu 4 5. Es ist möglich, daß auch ein Teil des in den Past enthaltenen hellenistischen Formelschatzes erst auf dem Umweg über das Judentum zu den christlichen Gemeinden gelangt ist. So ist gleich die folgende Formel von griechischem Denken beeinflusst ἀφθαρτος (ἀθάνατος D\*) ἀόρατος μόνος (s. 6 15; KLP lesen noch σοφός — wohl nach Rom 16 27 s. dort) θεός; vgl. für ἀόρατος 6 16 und zu Rom 1 20 Col 1 16 Joh 1 18, aber auch Philo de Abr. 75 f. p. 12 M. vita Mos. II 65 p. 144 M. Leg. alleg. III 206 p. 128 M. de spec. leg. I 18. 46 p. 214. 218 M. de decal. 60. 120. p. 190. 201 M. Josephus bell. jud. VII 87 § 346. Zu ἀφθαρτος s. Epikur bei Diog. Laert. 10 123 πρώτον μὲν τὸν θεὸν ζῶν ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὥς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηδὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοικειον αὐτῷ πρόσσπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε, aber auch Sap. 12 1, Philo vita Mos. II 171 p. 161, Rom 1 28. 18—20 ist literarisch wichtig; solche Zusammenfassungen stehen mehrfach in I Tim s. 3 14 ff. 4 11 ff. 5 21 ff. 6 13 ff. zur Begrenzung der Abschnitte und zugleich zur Verbindung der Mahnungen mit der Situation; der zuletzt genannten Absicht dient hier der Hinweis auf die Berufung des Timotheus s. zu 4 14 II 1 6 und die namentliche Anführung zweier Abtrünniger s. zu II 2 17 4 14 und den zweiten Exkurs zu II 4 21. Beide Notizen sind für die Prioritätsfrage bedeutsam s. Exkurs zu I 4 14 Nr. 2. 18 Bei παραγγελία denkt B. Weiß an das Gebot 1 3 und seine Ausführung. Aber von der Ketzerbestreitung hat sich der Verf. mit 9 und vollends mit 12 entfernt, ja auch schon 1 5 ist mit παραγγελία die rechte Verkündigung überhaupt gemeint; so bezieht man die Worte wohl besser auf die im folgenden und überhaupt im ganzen Brief überlieferte παραγγελία vgl. παράγγελμα Ps.-Isokrates ad Demon. 44 (Beilage 21); gegen Abhängigkeit des ἵνα von παραγγελία (Chrysostomus XI p. 575 Montf.) spricht die Analogie von 3 14 4 11. παρατίθεμαι im Sinn der Tradition s. Holtzmann Neutest. Theol. II<sup>2</sup> 317 und παραθήκη 6 20. Vgl. auch παρατίθεμαι = παραδίδωμι Hermas Sim. IX 10 6.

Die Verbreitung des Gedankens vom KRIEGSDIENST DES FROMMEN ist im Exkurs zu Eph 6 10 ff. bereits angedeutet. Das Material aus der urchristlichen Literatur ist bei Harnack Militia Christi 93 ff. abgedruckt; aus den Past kommen die Stellen I Tim 1 18 II Tim 2 3 f. in Betracht. Die Verwendung dieser Gedanken in den verschiedenen Literaturkreisen stellt dem Religionshistoriker ein nicht ganz einfach zu lösendes Problem. Da das Bild in allen in Betracht kommenden Kulturen verständlich ist und da es sich bisweilen geradezu aufdrängt, so kann spontane Entstehung des Bildes im Urchristentum nicht geradezu bestritten werden vgl. Harnack Militia Christi 122 und dagegen Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel.



82. Daß aber die verwandten Gedanken in verschiedenen Religionen geläufig geworden sein sollten, ohne sich zu berühren und zu beeinflussen, ist bei den synkretistischen Tendenzen der Zeit von vornherein unwahrscheinlich. Der Gebrauch des Bildes im Urchristentum scheint sowohl von der Mysteriensprache als von der Diatribe beeinflusst zu sein. 1. In den Isis- (Apuleius Met. XI 14 f.) sowie in den Mithras-Mysterien (Tertullian de corona 15) ist uns die *sancta militia* des Mysten bezeugt (die Belege sind im Exkurs zu Eph 6 10 Nr. 2 abgedruckt). Abhängigkeit von diesen Vorstellungen ist im Urchristentum überall dort glaublich, wo das Bild eine — dem Bilderkreis keineswegs nahe liegende — Wendung ins Mystische erfährt. So wird Eph 6 10 ff., wie dort im Exkurs gezeigt, der Fromme mit göttlichen Waffen kämpfend vorgestellt; die Voraussetzung dafür ist offenbar der Gedanke, daß der Myste die Kleider seines Gottes trägt — das läßt auf Einflüsse aus irgendwelchen Mysterien schließen; vgl. etwa die Schilderung des Eingeweihten Apuleius Met. XI 24 *et umeris dependebat pone tergum talorum tenuis pretiosa chlamida . . . hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant . . . caput decore corona cinxerat palmae candidae foliis in modum radiatorum prosistentibus. sic ad instar Solis exornato m(e) et in uicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat.* Auf Einfluß der Mysterien weist auch Ign. ad Polyc. 6 2 τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ἔπλα. — 2. Die Philosophie hat, um den Ernst der sittlichen Aufgabe zu kennzeichnen, gern das Leben mit dem Kriegsdienst verglichen s. Plato Apologie 28 DE ἐγὼ οὖν δεινὰ ἂν εἶην εἰργασαμένος . . ., εἰ ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταττον, οὓς ὑμεῖς εἰσεσθε ἄρχειν μου . . . τότε μὲν οὖν ἐκεῖνοι ἔταττον, ἔμενον ὥσπερ καὶ ἄλλος τις καὶ ἐκινδύνευον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος . . . φιλοσοφοῦντά με εἶναι ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πρᾶγμα λίποιμι τὴν τάξιν, Epiktet III 24 34 στρατεία τίς ἐστίν ὁ βίος ἐκάστου καὶ αὐτὴ μακρὰ καὶ ποικίλη. Besonders ist das Bild von Gott als dem Strategen ausgebildet worden vgl. außer Epiktet Sextus Emp. adv. Math. IX 26 Philo de prov. II 102 p. 112 Auch. Maximus Tyr. 10 193 f. und besonders 16 9 ἐπειδὴν δὲ ἀπαλλαγῇ ἡ ψυχὴ ἐνθύνει ἐκείσε . . . τότε θιορᾷ καὶ λογίζεται τὰ ληθῆ αὐτά, . . . συμπεριπολοῦσα καὶ συντεταγμένη στρατιᾷ θεῶν ὑφ' ἡγεμόνι καὶ στρατηγῷ τῷ Διί s. Capelle Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 15, S. 558 s. So kann Epiktet III 24 31 die Vorstellung als bekannt voraussetzen ταῦτα ἡκουες παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, ταῦτ' ἐμάνθανες; οὐκ οἶσθ', ὅτι στρατεία τὸ χρημᾶ ἐστι; — und gerade die Verbreitung des Gedankens macht es wahrscheinlich, daß der urchristliche Gebrauch des Bildes von der Popularphilosophie beeinflusst ist, wenigstens an solchen Stellen, wo das Bild in fast sprichwörtlicher Verwendung erscheint wie hier, I Cor 9 7, II Tim 2 3 f. oder wo es nach Art der Diatribe durchgeführt wird wie I Clem. 37. Als Seitenstück zu diesem Bilderkreis erscheint der vom Athletenkampf s. Wendland Literaturformen<sup>2</sup> 357 Anm.

19 Zu πίστις und συνείδησις s. 15. Aus ἀποσάμενοι geht hervor, daß die Gegner nicht nur als Irrlehrer, sondern auch als Leute mit schlechtem Gewissen gebrandmarkt werden sollen s. 4 2. Allerdings wird das mehr behauptet als bewiesen; s. Exkurs zu 4 5. ἐναυάζησαν: das Bild vom Schiffbruch ist in der griechischen Philosophie geläufig s. Ps. Kebes 24 2 ὡς κακῶς διατρύβουσι καὶ ἀθλῶς ζῶσι καὶ ὡς ναυαγοῦσιν ἐν τῷ βίῳ, Lukian Somn. 23 τῶν μέντοιγε ἄλλων . . . τὰ ναυάγια πάνυ αἰσχρὰ ἰδοῖς ἂν, ὅταν ὁ Κροῖσος περιτετιλμένος τὰ πτερὰ γέλωτα παρέχῃ Πέρσαις ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ πῦρ ἢ Διονυσίου καταδύσης τῆς τυραννίδος ἐν Κορίνθῳ γραμματιστὴς βλέπεται μετὰ τηλικαύτην ἀρχὴν παιδίᾳ συλλαβίζειν διδάσκων. Galen Protr. 2 S. 2, 22 f. Kb. μετίζων ναυαγιῶν περὶ πολλοὺς οἴκους γιγνομένων ἢ περὶ τὰ σκάφη κατὰ θάλατταν vgl. Gerhard Phoinix von Kolophon 98 f. Daß unser Autor es liebt, seine Gegner mit Worten zu charakterisieren, die in der Philosophie üblich sind, ist bereits zu 1 4 ff. gezeigt. 20 παρέδωκα τῷ σατανᾷ: der Verf. kennt offenbar I Cor 5 5, wo Paulus mit der gleichen Wendung auf den Tod

Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, damit sie durch Züchtigung von ihren Lästereien abgebracht werden.

- 2 Zunächst ermahne ich dich nun, Bitte, Gebet, Fürbitte und Dank-  
2 sagung zu verrichten für alle Menschen, für Kaiser und alle Obrig-  
keiten, auf daß wir ein stilles und ruhiges Leben führen können in

des Sünders abzielte; unser Autor meint diese Wirkung ebensowenig wie bloßen Ausschluß aus der Gemeinde — das geht aus dem Finalsatz unzweideutig hervor. Der Zweck ist hier Züchtigung (παιδεύεσθαι s. zu I Cor 11 32 II Cor 6 9), die Lästerei — durch Irrlehre oder durch Opposition? — verhindert: man wird, da Satan hier nur als Vernichter von Leib und Leben in Frage kommen kann, an Krankheit (s. II Cor 12 7), Lähmung oder ähnliches Denken s. Exkurs zu I Cor 5 5 und Wunsch Antike Fluchtafeln (Kl. Texte 20). Natürlich könnte auch Paulus selber die Wendung in diesem Sinn gebraucht haben; wer aber Unechtheit des Briefes voraussetzt, wird den Eindruck haben, daß der Epigone hier ohne weitere Reflexion über den Zweck der Sache bei seinem Apostel Zauberkräfte voraussetzt; dann kann man mit Reitzenstein Hell. Myst. 184 die Schilderung des magus bei Apuleius Apol. 26 vergleichen *qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibili quadam vi cantaminum polleat*. II 1—III 13 enthält den Teil der παραγγελία, der 3 15 unterschrieben wird πῶς δεῖ ἐν ὀκνῇ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι. Alle diese Vorschriften enthalten eigentlich mehr Ermahnungen an die, die es angeht, als an Timotheus — das hängt mit dem literarischen Charakter der Briefe zusammen s. den Exkurs zu 1 1. Die briefliche Einkleidung wird dadurch gewahrt, daß alle παραγγελίαι als von Timotheus durchzuführende Vorschriften gedacht werden vgl. die Lesart in 1 παρακάλει οὖν D\*G. Es handelt sich um Anordnungen für das Gemeindeleben, zunächst über das Gebet. Da es ausgeschlossen ist, daß ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων nur zu εὐχαριστίας gehört, so muß es mit allen vier Substantiven verbunden werden: es wird also nicht zum Gebet überhaupt, sondern zum Universalismus in Gebet und Dank ermahnt s. die Begründung 2 4. Die auf den ersten Blick befremdende Vorstellung des „Dankens für alle Menschen“ wird erklärt, wenn man im Dankgebet das selbstverständliche Korrelat zum Bittgebet sieht s. Phil 4 6 und vor allem, wenn man die zu I Thess 3 9 Col 1 12 besprochene Vorstellung vom Dankgebet heranzieht: auch an unserer Stelle liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Dankgebet — zumal das kultische! — selbstverständliche Leistung an Gott sei. Einen — allerdings sehr speziellen — Kommentar bietet Hermas Sim. II 5 ff.: Das Gebet des Armen hat mehr Kraft als das des Reichen; ἐπιχορηγεῖ οὖν ὁ πλούσιος τῇ πένητι πάντα ἀδιστάκτως. ὁ πένης δὲ ἐπιχορηγοῦμενος ὑπὸ τοῦ πλουσίου ἐντυγχάνει αὐτῷ, τῷ θεῷ εὐχαριστῶν περὶ τοῦ διδόντος αὐτῷ. Die verschiedenen Termini für „Gebet“ wollen nicht systematisch unterschieden werden wie es Origenes de orat. 14 2 p. 331 Koetschau tut; sie bieten auch keine vollständige Liste — es fehlt z. B. ἱκεσία s. I Clem 59 2. Das hier, 4 5, Herm. Mand. V 1 6 X 3 2 f. XI 9 belegte Wort ἐντευξις kennen wir als Terminus für „Eingabe“ aus den Papyri. Vgl. dazu Mitteis-Wilcken Grundzüge d. Papyrskunde II 1 12 ff. Laqueur Quaestiones epigraph. et papyrol. (Diss. Straßbg. 1904) 8 ff. Wilcken Archiv f. Papyrussforsch. IV 224 Deißmann Bibelstudien 117 und dazu noch P. Oxy. VIII 1101 6 [ἐγνων γὰρ ἐξ ἐν[τ]εύξεων, Justin Ap. I 1 1, Dittenberger Or. inscr. I Nr. 138 A. 10. 2 βασιλεύς ist im Osten die Bezeichnung für den römischen Kaiser vgl. IG III 12 15. 17 CIG II 2721 11, Josephus bell. jud. III 8 3 IV 10 3 V 13 6; viele andere Beispiele bei Magie de Romanorum iuris.

publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis 62. Vgl. im Urchristentum außer unserer Stelle I Petr 2<sup>13, 17</sup>, I Clem. 37<sup>3</sup> Aristides 1, Justin Ap. I 14<sup>4</sup>, Athenagoras suppl. 1. Die Versuchung liegt nahe, den Plural βασιλεις als Einbeziehung des Mitregenten zu verstehen und demgemäß die Abfassung des Briefes erst nach 137 anzusetzen vgl. Justin Apol. I 14<sup>4</sup> ὑμέτερον ἔστω ὡς δυνατῶν βασιλέων ἐξετάσαι εἰ ἀληθῶς ταῦτα δεδιδαγμεθα καὶ διδάσκομεν Athenag. 2 p. 37 Schwartz (so schon Baur Pastoralbriefe 126 f.). Aber abgesehen davon, daß chronologische Schlüsse aus einer vereinzelt und keineswegs sicher beweisenden Wendung überhaupt mißlich sind, so bilden die Beziehungen der Apologien auf ihre Adressaten keine erklärenden Parallelen zu unserem Text. Eher sind als solche zu brauchen die allgemeineren Sätze Polyc. ad Phil. 12<sup>3</sup> *orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus* Justin Apol. I 17<sup>3</sup> βασιλεις καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες. In beiden Fällen erklärt sich der fragliche Plural aus der Parallelität mit der folgenden Pluralform und aus der Absicht, den Satz möglichst allgemeingültig zu formulieren. Beide Gründe werden auch bei unserem Text zutreffen. Vgl. Zahn Ignatius v. Ant. 496 f. ἐν ὑπεροχῇ εἶναι oder κείσθαι bezeichnet im hellenistischen Griechisch die angesehene Stellung vgl. Fränkel Inschr. v. Pergamon 252<sup>19</sup> f. τοὺς θε]μοτικὸὺς μηδὲν ἥσσον τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, II Macc 3<sup>11</sup> ἀνδρὲς ἐν ὑπεροχῇ κειμένου, Ps.-Aristeas 175 παρὰ βασιλέων ἢ πόλεων ἐν ὑπεροχαῖς.

DAS GEBET FÜR DIE HEIDNISCHE OBRIGKEIT ist bei den Juden zum erstenmal durch den im Esrabuch aufbewahrten Erlaß des Darius belegt, wenn derselbe echt ist s. EdMeyer Entstehung des Judentums 50 ff. Vgl. für die persische Sitte Herodot I 132 ἐκωτῆ μὲν δὴ τῷ θύοντι ἰδίῃ μόνῳ οὐ οἱ ἐγγίνεται ἀρᾶσαι ἀγαθὰ, ὁ δὲ τοῖσι πᾶσι Πέρσῃσι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῷ βασιλεῖ. Darius bestimmt nach jenem Erlaß in betreff des jüdischen Tempels und seiner Priester (LXX II Esr 6<sup>9</sup> f.) καὶ ὁ ἄν ὑστέρημα, καὶ υἱοὺς βοῶν καὶ κριῶν καὶ ἄμνοὺς εἰς ὀλοκαυτώσεις τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ, πυρὸς, ἄλας, οἶνον, ἔλαιον, κατὰ τὸ ῥῆμα ἱερέων τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ, ἔστω διδόμενον αὐτοῖς ἡμέραν ἐν ἡμέρᾳ, ὃ ἂν αἰτήσωσιν, ἵνα ᾧσιν προσφέροντες εὐωδίας τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ προσεύχωνται εἰς ζωὴν τοῦ βασιλέως καὶ υἱῶν αὐτοῦ. Baruch 1<sup>10</sup> ff. behauptet — vielleicht in aktuellem Interesse — die Entstehung dieser Opfer- und Gebetssitte bereits für die Exilszeit unter Nebukadnezar vgl. auch Jer. 36<sup>7</sup>. Das Opfer für die heidnische Obrigkeit wird weiter Ps.-Aristeas 45, I Macc 7<sup>33</sup>, Josephus bell. Jud. II 10<sup>4</sup> 17<sup>2-4</sup> Philo Leg. ad Cajum II p. 569. 592 M. erwähnt; Gebete in den Synagogen und Gebetsstätten nennt Philo in Flaccum p. 524 M. τοῖς πανταχόθεν τῆς οἰκουμένης Ἰουδαίοις ὁρμητήρια τῆς εἰς τὸν σεβαστὸν οἶκον δαιοτήτος εἰσιν αἱ προσευχαὶ ἐπιδήλως vgl. Pirke Aboth III 2: *R. Chananja, der Oberste der Priester sagt: Bete für den Frieden der Obrigkeit (מלכות), denn wenn nicht die Furcht vor ihr (vorhanden wäre), würde einer den andern lebendig verschlingen.* Vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes<sup>4</sup> I 483 f. II 360 ff. III 460. 462. Die besondere Bedeutung dieser Sitte gerade bei den Juden ist deutlich: sie ist das Aequivalent für den Kaiserkult und somit wichtigstes Zeichen loyaler Gesinnung. Daß die Sitte im Christentum ihre Fortsetzung fand, war darum nicht selbstverständlich, weil die Christen ja gerade durch den Kaiserkult in schwersten Konflikt gebracht wurden. Das Christentum hatte allen Grund, staatsfeindlich zu sein, und die Apc beweist, daß eine solche Stimmung tatsächlich in gewissen Kreisen lebendig war vgl. Weinle Die Stellung des Urchristentums zum Staat 15 ff. Aber das Neue Testament bezeugt auch das Vorhandensein loyaler Gesinnung gegenüber dem Staat und seinen Beamten vgl. außer unserer Stelle Rom 13<sup>1</sup> ff. I Petr 2<sup>14, 17</sup> Tit 3<sup>1</sup> und die Schilderung der Acta von der Stellung der staatlichen Organe zum Urchristentum (andere Berührungspunkte zwischen Past und Act siehe zu 1<sup>13</sup> 6<sup>11</sup> II 15 4<sup>17</sup>). Die religiösen Gedanken, die Paulus Rom 13<sup>1</sup> ff. ausspricht, mögen dabei mitgewirkt haben, außer ihnen



3 lauter Gottseligkeit und Ehrbarkeit. So ist recht und wohlgefällig vor  
 4 Gott, unserem Erretter, der will, daß alle Menschen gerettet werden  
 5 und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Denn einer ist Gott, und  
 einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus  
 6 Jesus, der sich als Lösegeld für alle gegeben hat — (das war) das

aber sicher auch noch Gründe der Missionspraxis, der Apologetik, des bloßen Autoritätsglaubens; den historischen Anknüpfungspunkt bot, wie oben gezeigt, die synagogale Praxis. Gebete dieser Art werden genannt Polyc. 123 (s. o.) Justin Apol. I 173 Theophilus ad Autol. I 11 Tertullian Apol. 30. 39 u. a. Vgl. dazu Mangold De ecclesia primaeva pro Caesaribus ac magistratibus Romanis preces fundente (Bonner Univ.-Progr. 1881), Harnack Mission<sup>2</sup> I 249 f., Knopf Nachapost. Zeitalter 107 f., Kommentar zu I Petr (Meyer XII 7) 104 f. Den Inhalt des betr. Gebets in Karthago gibt Tertullian Apol. 30 an *precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus; vitum illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecunque hominis et Caesaris vota sunt.*

Der Wortlaut einer solchen Fürbitte ist uns in dem Gemeindegebet I. Clem. 61 erhalten: τοῖς τε ἀρχουσι καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς σύ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας [αὐτοῖς] διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγῆτου κράτους σου, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, μηδὲν ἐναντιούμενους τῷ θελήματί σου· οἷς ὅς, κύριε, ὕγιαιν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως . . . σύ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλήν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραύτῃ εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἡλώ σου τυγχάνωσιν. Der Schluß dieses Gebetes zeigt, wie der Finalsatz an unserer Stelle aufzufassen ist s. Theodoret III p. 647 Schulze ἐκείνων γὰρ πρυτανευόντων εἰρήνην, μεταλαγχάνομεν καὶ ἡμεῖς τῆς γαλήνης vgl. auch Athenagoras supplic. 37 εὐχόμεθα ἵνα . . . αὐξήνῃ δὲ καὶ ἐπίδοσιν καὶ ἡ ἀρχὴ ὑμῶν . . . λαμβάνῃ. τοῦτο δ' ἐστὶ καὶ πρὸς ἡμῶν, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διαύομεν. Es wird in dem Finalsatz dort und hier das Ideal ruhigen Lebens — Philo nennt es vita Mos. II 235 p. 171 M. den βίος ἀπράγμων καὶ ἰδιώτης — mit Worten geschildert, die zwar im Neuen Test. auffallen, in der Umwelt aber mehrfach begegnen s. CIG III 5361<sup>13</sup> f. (jüd. Inschr. v. Berenice) ἐν τε τῇ ἀναστροφῇ ἡσύχιον ἡθος ἐνδείκνυμενος, Zusatz zu Esth 3<sup>13</sup> B<sub>2</sub> nach A τὴν τε βασιλείαν ἤρεμον καὶ πορευτήν, Dittenberger Or. inser. II 519<sup>9</sup> ff. (Bittschrift an den Kaiser Philippus Arabs und seinen Sohn — beide heißen βασιλεύς!) πάντων ἐν τοῖς μακαριωτάτοις ὑμῶν καιροῖς, εὐσεβέσ[τατοι καὶ ἀλυ]πότατοι τῶν πώποτε βασιλέων, ἤρεμον καὶ γαλήνῃ τὸν βίον δια[γόντων]. εὐσέβεια und σεμνότης sollen offenbar das Ideal bürgerlich-ehrbaren Lebens illustrieren; die Parallele σεμνότης macht es unwahrscheinlich, daß εὐσέβεια auf das Verhalten gegen die Obrigkeit geht. Beide Ausdrücke zeigen den hellenistischen Sprachcharakter der Past; εὐσέβεια steht im Neuen Testament nur in Schriften mit bemerkenswert hellenistischem Wortschatz, nämlich außer den Past in Act und II Petr. Und unter den 59 Stellen, die in der LXX-Konkordanz unter εὐσέβεια genannt werden, gehören 47 in das IV Makkabäerbuch. So selten εὐσέβεια also sonst in der griechischen Bibel ist, so häufig erscheint es in den Inschriften vgl. etwa den Index von Dittenberger Or. inser. Und zwar bezeichnet es sowohl die Erfüllung spezieller kultischer Pflichten, als auch das gottgefällige Verhalten im allgemeinen. So begegnet εὐσέβεια in den Ehreninschriften häufig bei der so beliebten schematischen Aufzählung von Tugenden, neben ἀρετή, δι-

κασιόνη, καλοκάγαθία usw. In diesem Sinn ist es auch hier gemeint vgl. den ähnlichen Gebrauch von εσίοτης I. Clem. 60<sup>2</sup>. σεμνότης bezeichnet die Ehrwürdigkeit heiliger Dinge (II Macc 3<sup>12</sup> Ps.-Aristeas 171) sowie die äußere (vom Bart Epikt. I 16<sup>13</sup>) und innere Anständigkeit (Ps.-Aristeas 5) vgl. Dittenberger Syll.<sup>2</sup> I 371<sup>11</sup> ff. παραγενόμενος | (ε)ἰς τὴν πατρίδα ἀνάλογον πεποιήται τὴν ἐπιδημίαν τῇ περὶ ἑαυτὸν ἐν πᾶσι σεμνότητι Or. inscr. II 567<sup>19</sup>. Hier ist also mit beiden Substantiven offenbar das Gott und Menschen wohlgefällige Verhalten gemeint. Vgl. I. Clem. 62<sup>1</sup> τοῖς θέλουσιν ἐνάρητον βίον εὐσεβῶς καὶ δικαίως διευθύνειν. **3. 4** Die Ausdehnung der Fürbitte wird mit dem universalen Heilsplan Gottes (! nicht Christi) begründet; vgl. Od. Sal. 9<sup>13</sup> „und will, daß ihr gerettet werdet“; wegen des folgenden σωθῆναι steht σωτήρ; dies Wort hat hier also seinen eigenen Klang und ist nicht bloßer Titel s. Exkurs zu II 1<sup>10</sup>. ἐπίγνωσις ἀληθείας ist eine Formel der Past für das Christentum, bzw. die Bekehrung zum Christenglauben vgl. II Tim 2<sup>25</sup> 3<sup>7</sup> Tit 1<sup>1</sup> Hebr 10<sup>26</sup> und Windisch z. St. ἀλήθεια hat hier allgemeinere Bedeutung als bei Paulus s. zu Col 1<sup>6</sup> und bei Joh s. zu Joh 1<sup>14</sup>; vgl. vielmehr Philo de spec. leg. IV 178 p. 365 M. μεταναστάς εἰς ἀλήθειαν für den Uebertritt zum Judentum beim Proselyten. Wie der mystische Terminus ‚Erkenntnis Christi‘ zur vulgären Wendung ward, die das Christentum der Gemeinde charakterisiert, ist im Exkurs zu Eph 4<sup>16</sup> unter Nr. 4 gezeigt. Hier stehen wir am Ende dieser Entwicklung: diese ἐπίγνωσις ἀλ. ist nicht etwas, was der christliche Prophet auf den Höhepunkten seines Daseins erlebt, sondern ist das Gemeingut aller Christen und darum ist der Ausdruck mehr intellektualistisch (und praktisch) als mystisch zu verstehen. Die Art der Erkenntnis, die Eigenart der Wahrheit werden nicht mehr geschildert; man weiß, was diese Worte bedeuten. Darin unterscheidet sich eben die Sprache der Past von der des Paulus auch dort, wo Berührung im rein Lexikalischen zu beobachten sind: Paulus beschreibt, die Past setzen voraus. **5. 6** Was nun folgt, ist nicht leicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden; es heißt nicht wie I Cor 8<sup>6</sup>: ein Gott und nicht viele, sondern eher im Rückblick auf πάντες: weil ein Gott ist, sollen alle gerettet werden (verwandt ist Rom 3<sup>30</sup> Eph 4<sup>6</sup>). Diese Verbindung erscheint jedoch nicht notwendig und der Satz erklärt sich wohl am besten durch die Annahme, der Autor lasse den Gedanken in eine feierliche Formel auslaufen s. zu Eph 4<sup>5, 6</sup> und Norden Agnostos Theos 381. Wie μεσίτης zur Bezeichnung Christi wurde, zeigt Hebr 8<sup>6</sup> 9<sup>15</sup> 12<sup>24</sup> deutlich vgl. dazu die zu Gal 3<sup>19</sup> gegebenen Belege für Moses als μεσίτης und s. zu Hebr 8<sup>6</sup>. Hier ist der μεσίτης nicht der Wortführer, sondern der Vermittler zwischen Parteien, das Wort steht also wohl in derselben Bedeutung, wie bei Philo vita Mos. II 166 p. 160 M. von Moses, dem Gott auf dem Berge den Götzendienst des Volkes verkündet καταπλαγείς δὲ καὶ ἀναγκασθεὶς πιστεῦναι ἀπίστοις πράξουσιν οἱ μεσίτης καὶ διαλλακτῆς οὐκ εὐθὺς ἀπεπήδησεν, ἀλλὰ πρότερον τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνώμην τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος. **6** ἀντίλυτρον, verstärktes λύτρον, ist Orphica Lithica 593 p. 129 Abel belegt. Zum Gedanken s. zu Mc 10<sup>45</sup>. Moulton Einleitung 171 nimmt Zitierung dieser Stelle an; δοὺς ἑαυτὸν wäre dann für das „Uebersetzungsgriechisch“ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ eingetreten. Vgl. Origenes Hexapla II 170 Field zu Ps 48<sup>9</sup> יְהוָה: ἄλλος: καὶ ἀντίλυτρον (LXX τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως). Wenn an unserer Stelle eine Formel reproduziert sein sollte (s. o.), wäre natürlich die Frage müßig, aus welcher Gefangenschaft nach der Meinung unseres Autors das Lösegeld befreie und an wen es gezahlt sei. τὸ μαρτύριον ist Apposition zu dem in ὁ δοὺς liegenden διδόναι s. zu Rom 12<sup>1</sup>: καιροῖς ἰδίους s. I Clem 20<sup>4</sup> γῆ κυσφοροῦσα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῖς ἰδίους καιροῖς vgl. 20<sup>10</sup>. **7** Eine

- 7 (Gottes)zeugnis zur rechten Zeit; dessen Herold und Apostel zu sein bin ich eingesetzt — ich rede die Wahrheit und lüge nicht — als  
 8 Lehrer der Heiden in Glauben und Wahrheit. Was nun das Beten anlangt, so wünsche ich, daß die Männer allüberall heilige Hände

ähnliche Anknüpfung Eph 37. Dort wie hier ist der Heidenapostolat richtig als der eigentliche Beruf des Paulus betont, hier ist diese Gewißheit durch eine feierliche Versicherung unterstrichen, die allerdings mehr dem wirklichen Leserkreis des Pseudopaulus als dem fingierten Adressaten gegenüber am Platz ist. διδάσκαλος ἐθνῶν auch II Tim 111 vgl. dazu Rom 220. κήρυξ heißt Paulus auch I Clem 56; es kann einfach bedeuten ‚Prediger‘ s. II Petr 25 und die dort gegebenen Belege. Man könnte auch einen hellenistischen speziellen Terminus vermuten und an τὰς ἀρετὰς θεοῦ κηρύσσειν bei den LXX erinnern vgl. dazu Reitzenstein Hell. Wundererzählungen 9 f. Zu bemerken ist auch, daß κήρυξ im griechischen Vereinswesen als Bezeichnung eines Funktionärs vorkommt, der wenigstens an manchen Orten die Aufgabe hat, die beschlossenen Ehren zu verkünden, vgl. CIG II 2525<sup>b</sup> 31 Rhodos, IG XII 1, 890<sup>15</sup> (Netteia), Lebas Voyage archéol. en Grèce etc. II, explications, sect. VI p. 203 f. no. 341 a 3 (Tegea) und dazu Poland Gesch. d. griech. Vereinswesens 395. Ob aber überhaupt eine dieser Ausdrucksweisen hier in Frage kommt, läßt sich nicht sagen. 8—15 Das Verhalten von Männern und Frauen im Gottesdienst. 8 βούλομαι s. zu 5 14. ὅσοι χεῖρες sind bei den Tragikern die kultisch reinen Hände; daß die Bezeichnung hier gebraucht wird, hängt nicht mit kultischer Reinigung, sondern lediglich mit dem Gebetsgestus zusammen: da das ἐπαίρειν bei Griechen und Römern, Juden und Christen üblich war, vgl. Aristophanes aves 622 f. II Esra 18 6 AS<sup>2</sup>R Ps 133 2 I Clem. 291 ἀγνάς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν, so konnte auf diesem Gebiet besonders leicht ein „heidnischer“ Ausdruck in den Gebrauch der Juden und Christen übergehen. Daß derartige Uebertragungen tatsächlich vorgekommen sind, beweist für das Judentum — wohl schon der vorchristlichen Zeit — die jetzt in Bukarest befindliche Stele aus Rheneia mit dem Rachegebet für die Jüdin Heraklea: dort ist über der Inschrift das sonst auf „heidnischen“ Steinen begegnende Symbol des erhobenen Händepaares angebracht. Abbildung und Erklärung bei Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 316 ff. Weiteres inschriftl. Material bei Wilhelm Jahreshefte d. öst. arch. Inst. Beibl. 1901, Sp. 16 A. 12; s. als Beispiel die Inschrift aus Delos Bull. de corr. hell. 1882 p. 500 f. Θεογένης . . . αἶρει τὰς χεῖρας τῷ Ἠλίῳ καὶ τῇ Ἀγνῇ Θεᾷ. Ueber den Gebetsgestus vgl. LvSybel Christl. Antike I 256 u. Anm. 258 u. Anm., Appel de Romanorum precationibus (Relgeschichtl. Vers. u. Vorarbeiten VII) 194. Der Ton liegt nicht auf ὁσίους χεῖρας, sondern auf dem Folgenden vgl. Athenag. legatio 13 p. 14 Schwartz ὅταν <οὖν> ἔχοντες τὸν δημιουργὸν θεὸν . . . ἐπαίρωμεν ὁσίους χεῖρας αὐτῷ (hier ist der Ausdruck offenbar als Formel gebraucht), ποίας ἐτι χρεῖαν ἐκατόμβης ἔχει; χωρὶς ὀργῆς κτλ. vgl. Phil 214. Man wird durch χωρὶς ὀργῆς an Mc 1125 (Mt 614) erinnert; auch der urchristliche Beter hat an solche Herrnworte gedacht s. Did. 154 τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν . . . οὕτως ποιήσατε ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν. διαλογισμοῦ (S<sup>2</sup>G 33 Plural) kann sich beziehen auf beim Gebet hindernde Gedanken s. Herm. Mand. 91 f. μηδὲν ὀλως διψυχῆσης αἰτήσασθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λέγων ἐν σεαυτῷ, ὅτι πῶς δύναμαι αἰτήσασθαι τι παρὰ τοῦ κυρίου καὶ λαβεῖν, ἡμαρτηκὼς τοσαῦτα εἰς αὐτόν; μὴ διαλογίζου ταῦτα, ἀλλ' ἐξ ὀλης τῆς καρδίας σου ἐπίστροφον ἐπὶ τὸν κύριον καὶ αἰτοῦ παρ' αὐτοῦ ἀδιστάτως. Für diese Erklärung entscheiden sich Theodoret III p. 650 Schulze ἀμφιβολίας χωρὶς. πιστεύων ὅτι



emporheben, ohne an Zorn und Streit zu denken. Ebenso die Frauen, <sup>9</sup> mit würdiger Haltung in Keuschheit und Züchtigkeit (und) sie sollen sich nicht mit Haarflechten und Gold schmücken, (nicht mit) Perlen

λήψη πάντως ὑπερ αἰτεῖς, Theodor v. Mops. II p. 91 Swete *fideli mente minime dubitantes illa accipere quae postulant*. Neuere Ausleger (so BWeiß) werden durch den Wortsinn und die Parallele ὁργή auf die Bedeutung ‚Streit- (unterredung)‘ geführt. Man könnte dabei erinnern an Did. 14<sup>2</sup> f. πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθῆτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν. αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαρὰν. Diese Stelle mit dem — auch von Theodoret III p. 649 Schulze herangezogenen — Zitat aus Mal 1<sup>11</sup> könnte auch das in unserem Vers etwas unmotivierte ἐν παντὶ τόπῳ erklären: man müßte etwa annehmen, daß dieser Ausdruck (wie ὅσιοι χεῖρες) in den Past übernommen sei aus einer älteren Anweisung s. Exkurs zu 1<sup>1</sup> Nr. 2 und daß dort Mal 1<sup>11</sup> zitiert gewesen wäre. Andernfalls zeigt ἐν παντὶ τόπῳ jedenfalls den ökumenischen Charakter der Regel s. Exkurs zu 1<sup>1</sup> Nr. 2 c 3. **9** Zu ὡσαύτως ist προσεύχεσθαι βούλομαι zu ergänzen, wenn man nicht ἐν καταστολῇ κοσμίῳ . . . κοσμεῖν ἑαυτὰς verbindet (Wohlenberg). Der rhetorische Präpositionswechsel ἐν — μετὰ, ἐν — διὰ s. zu I Thess 1<sup>5</sup> macht eine Entscheidung dieser Konstruktionsfrage fast unmöglich. Es ist übrigens fraglich, ob diese Regeln — die hier zweifellos für den Gottesdienst bestimmt sind — ursprünglich nicht das Verhalten der Frauen im allgemeinen betrafen, denn die Begründung 2<sup>13</sup> ff. bezieht sich auf die Stellung des Weibes in der Schöpfung, nicht auf ihr Verhalten im Gottesdienst. Vgl. Exkurs zu 1<sup>1</sup> Nr. 2 a. καταστολή kann bald Aeufßerliches bedeuten (Joseph. bell. jud. II 8<sup>4</sup> καταστολή δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγούμενοις παισὶν von den Essenern, Is 61<sup>3</sup>, Chrysost. zu unserer Stelle XI p. 590 Montf. καταστολὴν τί φησι; τουτέστι· τὴν ἀμπεχόνην πάντοθεν περιεστέλλαι καλῶς, κοσμίως, μὴ περιέργως), bald Innerliches (Epiktet II 10<sup>15</sup> αἰδῶ καὶ καταστολὴν καὶ ἡμερότητα, Inschr. v. Priene 109<sup>186</sup> f. Hiller v. Gärtringen τῇ δὲ καταστολῇ καὶ τῇ εὐσχημ[οσύνῃ]) bald beides (Epiktet II 21<sup>11</sup> καὶ ἔρχη μοι καταστολὰς ποιήσας ὡς σοφός). Da κόσμος in Ehreninschriften gerade als Frauentugend betont wird und da die Sprache der Past mit der der Inschriften eine gewisse Verwandtschaft aufweist, so wird unser Ausdruck kaum auf die Kleidung einzuschränken sein; s. Inschr. v. Magnesia 162<sup>6</sup> Kern ζήσαντα σωφρόνως καὶ κοσμίως, Inschr. v. Herakleia (Bull. de corr. Hell. 1898, 496, Zl. 9) ἡ φιλόσοφος ζήσασα κοσμίως, Dittenberger Or. inscr. II 474 A. 5 und Philo de spec. leg. I 102 s. u. Ueber die Varianten der Stelle vgl. Mayer 31 f. Zur Verbindung von κοσμιότης und σωφροσύνη s. zu 3<sup>2</sup>. Auch die σωφροσύνη wird häufig als Frauentugend genannt und hat dann meist eine besondere Nüance fast = Keuschheit s. Philo de spec. leg. I 102 p. 228 M.: πόρνη μὲν γὰρ καὶ βεβήλω σῶμα καὶ ψυχὴν οὐδὲ προσελθεῖν ἔξ (scil. ὁ νομοθέτης τὸν ἱερέα), καὶ τὴν ἐργασίαν ἀποθεμένη σχῆμα κόσμιον καὶ σῶφρον ὑποδύεται; die πόρνη weiß nach de spec. leg. III 51 p. 308 M. nichts von κοσμιότης, αἰδῶς, σωφροσύνη; Jos. Arch. XVIII 3<sup>4</sup> wird an der Paulina, deren Keuschheit betont werden soll, ihr σωφρονεῖν und ihre σωφροσύνη gerühmt. Auch Musonius p. 14<sup>12</sup> ff. Hense σωφρονεῖν μὲν αὖ καλὸν τὴν γυναῖκα, καλὸν δ’ ὁμοίως καὶ τὸν ἄνδρα scheint σωφρ. als Frauentugend vorauszusetzen. Vgl. weiter die Grabstele der Seratus zit. zu I Thess 1<sup>8</sup>, Inschr. v. Magnesia 162<sup>6</sup> s. o. s. auch zu Tit 2<sup>4</sup>. Zu der Polemik gegen den Putz s. I Petr 3<sup>3</sup> und die dort gegebenen Belege bes. Clem. Hom. 13<sup>16</sup> ἡ σώφρων γυνὴ ὡς νομφίῳ υἱῷ θεοῦ κοσμεῖται, ἐνδεδυμένη τῷ σεμ-

10 oder kostbaren Kleidern, sondern mit dem, was Frauen zukommt, die  
 11 sich zur Verehrung Gottes bekennen: mit guten Werken. Die Frau soll  
 12 lernen, indem sie ruhig (zuhört und) sich unterordnet; aber zu lehren  
 erlaube ich der Frau nicht, auch nicht dem Manne dreinzureden, son-  
 13 dern sie soll ruhig (zuhören). Adam ward ja (auch) zuerst geschaffen  
 14 und dann (erst) Eva. Und Adam ward (auch) nicht verführt, sondern  
 15 das Weib erlag der Verführung und geriet in Sünde. Aber ihr soll  
 Rettung kommen vom Kindergebären, wenn sie an Glauben, Liebe  
 und Heiligung anhalten in Besonnenheit.

νὸν φῶς . . . καλὰ φορεῖ· ἡμφίεσται τὴν αἰδῶ. καὶ τιμίους μαργαρίτας περι-  
 κείται, τὰς σωφρονίζοντας λόγους, λευκὴ δὲ τυγχάνει, ὅτ' ἂν τὰς φρένας ἡ  
 λελαμπρυνένη. Außerdem vgl. die Kleiderordnung in der großen Mysterien-  
 inschrift von Andania, Dittenberger Sylloge II<sup>2</sup> 653 15 ff. besonders 22 f., wo  
 über die ἱεραὶ γυναῖκες gesagt wird μὴ ἐχέτω δὲ μηδεμία χρυσία μηδὲ φῦκος  
 μηδὲ ψμίθιον μηδὲ ἀνάδεμα μηδὲ τὰς τρίχας ἀνπεπλεγμένας μηδὲ ὑποδήματα  
 εἰ μὴ πίλινα ἢ δερμάτινα ἱερόθρυτα. Daß christliche Frauen in besonderem  
 Sinne ἱεραὶ γυναῖκες sind, wird in 10 ausdrücklich betont. ἐπαγγέλλεσθαι  
 ‚bekennen‘ wie Ign. ad Eph. 14 2 οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ  
 ἀγαπῆν κεκτημένος μισεῖ und weiter οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι s. auch  
 Lucian vit. auctio 7 τίνα τὴν ἄσκησιν ἐπαγγέλλεται; offenbar soll also in  
 θεοσέβεια das Objekt des Bekennens angedeutet werden; da die zu erwartende  
 Beziehung auf Christus fehlt, so kann man eine schon dem Judentum ge-  
 läufige Bezeichnung in dem Ausdruck vermuten und Philo de vita contempl.  
 (falls die Schrift echt ist) p. 472 M. vergleichen οἷς τίνας συγκρίνειν ἄξιον  
 τῶν ἐπαγγελλομένων εὐσέβειαν; s. zu θεοσέβεια die Selbstbezeichnung auf der  
 Sitzplatz-Inschrift vom Theater zu Milet bei Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 336 f.  
 τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίων und dazu Schürer Gesch. d. jüd. Volkes  
 III<sup>4</sup> 174 A. 70. Man beachte dabei: 1. Die Sprache der Past scheint auch  
 sonst von jüdischer Kultsprache beeinflusst zu sein s. zu 1 17. 2. Die Paral-  
 lele zu unserer Stelle, I Petr 3 3 ff., mit der diese vielleicht auch den Ur-  
 sprung in einer Haustafel gemein hat s. Exkurs zu 1 1 Nr. 2 a b, erinnert  
 an die ἀγίαι γυναῖκες des Alten Testaments. — „Gute Werke“ klingt wie ein  
 Leitmotiv durch die Schriften der zweiten Generation s. Eph 2 10 und Weinl  
 Bibl. Theol. des N. T. § 92 4. 11. 12 Der Kontext läßt dieses Schweige-  
 gebot als Anweisung für den Gottesdienst erscheinen — so BWeiß und  
 Holtzmann, so auch Theodor II 94 Swete und Theodoret III 650 Schulze,  
 die sich dabei auf I Cor 7 16 berufen. Der Parallelismus der beiden Verse,  
 der vielleicht auch die Umstellung γυναικὶ δὲ διδάσκ. (recept.) verschuldet hat,  
 hilft bei der Erklärung: ὑποταγή ist die Unterordnung unter das, was die  
 Männer in der Versammlung lehren, αὐθεντεῖν würde das Gegenteil davon  
 sein (s. Uebersetzung). Aber es ist fraglich, ob die Sätze auch ursprüng-  
 lich für eine Anordnung, die den Gottesdienst betraf, formuliert worden  
 sind vgl. Exkurs zu 1, Nr. 2, und ob somit nicht αὐθεντεῖν hier ursprüng-  
 lich die allgemeine Bedeutung hatte. Diese wird durch den Lexikographen  
 Moeris p. 54 Pierson sichergestellt αὐτοδίκην (αὐτοδικεῖν) Ἀττικῶς, αὐθέντην  
 (αὐθεντεῖν) Ἑλληνικῶς. Als einziger „profaner“ Beleg ist bis jetzt nur  
 BGU I 103 3. 8 (VI./VII. Jahrh. p. Chr.) bekannt; aber aus Moeris läßt sich  
 schließen, daß diese Isoliertheit des Wortes wohl nur „statistischer Zufall“  
 (Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 59) ist. Das Verhältnis unserer Stelle zu I Cor  
 14 34 f. wird man verschieden beurteilen, je nachdem man die Worte dort

für interpoliert hält oder nicht s. z. St. Zu εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ erg. aus οὐκ ἐπιτρέπω ein βούλομαι. Zum Gedanken vgl. das Fragment des Komikers Philemon Nr. 132 II p. 519 Kock ἀγαθῆς γυναικὸς ἐστίν, ὃ Νικοστράτη, | μὴ κρείττον' εἶναι τάνδρῳς ἀλλ' ὑπῆκον. | γυνὴ δὲ νικῶσ' ἄνδρα κακὸν ἐστίν μέγα. **13--15** Da der folgende Beweis dem Autor offenbar als selbstverständlich und unanfechtbar gilt (Sir 25<sup>21</sup> ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες. Vgl. auch I Cor 11 s. 9), so kann er sich mit Andeutungen wie σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας begnügen. Wenn man das im Auge behält, wird die Hypothese glaublich, daß bei ἐξαπατηθεῖσα an geschlechtliche Verführung zu denken sei s. MDibelius Geisterwelt 177 f. Bereits zu II Cor 11<sup>3</sup> ist die jüdische Tradition erwähnt, nach der die Schlange mit Eva Unzucht getrieben habe (vgl. außer den dort genannten Belegen noch Bereschith Rabba 18 zu Gen 2<sup>25</sup>, Protev. Jacobi 13<sup>1</sup>). Die Vermutung wird noch gewisser, wenn man beobachtet, daß von Adam das ἀπατάσθαι schlecht hin verneint wird, und weiter, daß nach solcher Deutung von ἐξαπατηθεῖσα die — natürlich von Gen 3<sup>16</sup> beeinflusste — Erwähnung des weiblichen Mutterberufes ihren prägnanten Sinn erhält: quo quis peccat, eo — salvatur. Da das Wort παράβασις gefallen ist, so wird die Frage nach Rettung vor dem göttlichen Zorn brennend; Antwort: σωθήσεται διὰ τεκνογονίας. Die Worte beziehen sich nicht auf Eva (oder gar Maria Catene VII 22 Cramer διὰ τοῦ ἐξ αὐτῆς κατὰ σάρκα τιττομένου Χριστοῦ) aber auch nicht auf alle Frauen, sondern nur auf die Christinnen, wie der Bedingungssatz zeigt (zu πίστις und ἀγάπη s. 1<sup>14</sup>); wenn man Tit 2<sup>4</sup> vergleicht, so wird man es nicht für ausgeschlossen halten, daß der Autor hier auch die Kindererziehung im Auge hat; aber das Subjekt von μείωσιν ist in jedem Fall problematisch. Ueber πιστὸς ὁ λόγος, das häufig zu 2<sup>15</sup> gezogen wird, s. zu 3<sup>1</sup>.

Motive und Ziele dieser ANWEISUNG FÜR DIE FRAUEN sind in den Gemeindeverhältnissen zu suchen, die von den Past vorausgesetzt werden. Das Schweigebot für die Gemeindeversammlung hat schon Theodoret III 650 Schulze damit begründet ἐπειδὴ καὶ γυναῖκες προφητικῆς ἀπήλυσαν χάριτος, ἄναγκαίως καὶ περὶ τοῦτου νομοθετεῖ. Daß im Bereich der paulinischen Mission weibliche Lehrtätigkeit möglich war, zeigt Act 18<sup>26</sup>; in gnostischen Kreisen haben einzelne Jungfrauen eine bevorzugte Stellung inne gehabt. Daß auch bei den Gegnern unserer Briefe die Frauen irgend eine Rolle spielen, zeigt II Tim 3<sup>6</sup>. Material bieten auch die Paulusakten; ihr Verhältnis zu den Past ist allerdings umstritten (s. Harnack Chronologie I 498 f., Schlau Akt. d. Pl. u. d. Thekla 79 ff., Wendland Literaturformen 337 f.); daß sie aber auf ähnliche Bestrebungen weisen, wie wir sie im Gesichtskreise unseres Autors, vor allem bei seinen Gegnern, vorauszusetzen haben, scheint mir glaublich. Die Stellung nun, die in den Paulusakten 37. 39. 41. 43 p. 263 ff. Bonnet (s. auch p. 269. 271 nach Hs. G) Thekla als Lehrerin und Predigerin einnimmt, ist in unserm Zusammenhang sehr beachtenswert s. dazu Zscharnack Der Dienst der Frau 53 ff. Aber gnostische oder halbgnostische Gedanken mögen auch den Hintergrund abgeben für die rühmende Erwähnung der τεκνογονία an unserer Stelle. Im Aegypterevangelium (Clemens Al. Strom. III 9<sup>64</sup> Kl. Texte 8<sup>2</sup> S. 12 Nr. 1) antwortet der Herr auf die Frage, μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται; Μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες vgl. Iren. I 24<sup>2</sup> von den Gnostikern (Saturnil) *nubere autem et generare a Satana dicunt esse*, Tertullian de praescr. haer. 33 ähnlich von Marcion und Apelles. Und unter den wenigen Kennzeichen, die unser Autor von seinen Gegnern zu nennen weiß, steht 4<sup>3</sup> κωλύόντων γαμεῖν. In dieser wie in anderer Beziehung hat der Autor der Past eine auf Wahrung natürlicher Ordnungen bedachte Anschauung vertreten vgl. vor allem Tit 2<sup>3</sup> ff., wie sie übrigens auch Poimandres 2<sup>17</sup> Parthey betont wird διὸ καὶ μεγίστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεστάτη τοῖς εὐφρονοῦσιν ἐστίν



3 Recht hat das Wort: wer nach dem Bischofsamt strebt, der be-  
2 gehrt ein gutes Werk zu übernehmen. Der Bischof soll nämlich ohne  
Tadel sein, eines Weibes Mann, nüchtern, besonnen, sittsam, gastfrei,

ἡ παιδοποιία· καὶ μέγιστον ἀπόχρημα καὶ ἀσέβημά ἐστιν, ἀτεκνὸν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι. Daß unser Autor in solcher Weise ein Anwalt „vernünftiger Lehre“ und ein Verkünder gesunder bürgerlicher Ethik gewesen ist, darf ihm als sein größtes historisches Verdienst angerechnet werden — und zwar gerade dann, wenn man in ihm nicht Paulus, sondern einen Mann der zweiten Generation sieht, der dem gewaltigen Ansturm asketisch-synkretistischer Tendenzen standzuhalten hatte. Vgl. zu dem ganzen Problem Zscharnack Der Dienst d. Frau i. d. ersten Jahrhunderten d. christl. Kirche.

III 1—13 Die folgenden Ausführungen über Episkopen und Diakonen geben dem Interpreten außer historischen (s. d. Exkurs zu 37) auch exegetische Probleme auf, von denen die wichtigsten diese sind: warum werden ἐπίσκοπος und διάκονος in sehr ähnlicher Weise charakterisiert? warum sind in diesem Pflichtenkatalog nicht spezielle Anforderungen ihrer Ämter genannt, sondern Eigenschaften, die zum größten Teil bei jedem Christen vorauszusetzen sind? Vgl. dazu den folgenden Exkurs. Zweifellos wird das Bestehen von Episkopat und Diakonat vorausgesetzt und offenbar auch ein gewisser Andrang zu diesen Ämtern s. unten zu 31. Nach der angenommenen Situation soll Timotheus nicht Bischöfe und Diakonen einsetzen, sondern darauf achten, daß diese Funktionäre den genannten sittlichen Forderungen entsprechen. Das wirkliche Interesse unseres Autors richtet sich aber gar nicht auf die Belehrung des Apostelschülers, sondern auf die sittliche Vermahnung der Bischöfe und solcher, die es werden wollen s. o. zu 21 und Exkurs zu 11 Nr. 2. Und derer sind offenbar viele s. 31. Als Verbindung mit dem Folgenden wäre dann vielleicht zu ergänzen: „freilich ist's ein καλὸν ἔργον, aber eben darum prüft euch bzw. laßt euch prüfen (310).“ Daraus geht hervor, daß der Autor es hier nicht nötig hatte, die Geschäfte der genannten Funktionäre zu beschreiben (etwas anders liegt die Sache Tit 15 ff. s. dort), sondern sich auf eine Vermahnung an die Amtsträger in Gestalt eines schematischen Tugendkatalogs beschränken konnte.

PFLICHTENLEHREN, wie wir sie im Urchristentum hier Tit 15 ff. Polyc. ad Phil. 52 finden (vgl. die Uebersicht zu Tit 17), kennt auch die hellenistische Welt. Es entspricht den zu 116 erwähnten Beziehungen zwischen ἐπαινος und Paränese, wenn die Darstellung der Helden in den Farben der Moralphilosophie gehalten wird s. Aristot. Rhet. p. 1367<sup>b</sup> 36 ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἐπαινος καὶ αἱ συμβουλαί. Man vergleiche etwa Xenophon Agesilaos 11 mit Ps.-Isocrates ad Demonicum, oder man sehe, wie die Anforderungen, die Sokrates bei Xenophon Comment. III 1—5 an den Strategen stellt, in der Darstellung des idealen Kyros in Xenophons institutio Cyri I 626 erfüllt werden. So konnte es kommen, daß in den Biographien ἀρεταὶ der Helden genannt werden, die nicht der Betrachtung ihrer Tätigkeit entstammen, sondern einem an dieselbe fertig herangebrachten Schema. Wohl das auffallendste Beispiel für diese Erscheinung, bei dem auch Friedrich Leo Die griech.-röm. Biographie seinen Ausgangspunkt nimmt, bilden die Kaiserbiographien Suetons. Umgekehrt konnte diese Technik der Biographen wieder auf die Pflichtenlehre zurückwirken. Als Beispiel dafür lese man den in Beilage 22 mitgeteilten Abschnitt aus dem Strategikos des Taktikers Onosander: in dieser unserer Stelle ungemein ähnelnden Aufzählung steht kaum eine Tugend, die insonderheit gerade vom Strategen zu verlangen wäre; man sieht: es liegt ein Schema vor, das erst durch die erklärenden Anmerkungen in Beziehung zur Strategie gesetzt wird. Ein solcher Schematismus liegt offenbar auch der Pflichtenlehre in I Tim 3 zugrunde:

darum wird dort so wenig genannt, was speziell den Bischof oder Diakon kennzeichnen würde, darum fehlt dort auch das spezifisch Christliche. Zur Popularisierung solcher schematischen Tugendlehre konnten außer den philosophischen Definitiones (vgl. die platonischen *ἔροι*, die aristotelischen *divisiones* u. ä.), vor allem die Ehreninschriften beitragen, die ja mit der Aufzählung von Tugenden des Gefeierten die Nachwelt zu gleichem Tun anspornen wollen vgl. Inschr. von Priene 108<sup>311</sup> ff. 109<sup>233</sup> ff. (zitiert zu 1<sup>15</sup>). Die gerade für die Durchschnittsethik des alten Christentums sehr wichtigen Beziehungen der Ehreninschriften zur Moralphilosophie (vgl. auch zu I Tim 5<sup>1</sup>), auf die Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 232 ff. nachdrücklich verwiesen hat, sind zur Zeit noch nicht ausführlich untersucht.

1 Schon die alten Ausleger waren geteilter Meinung darüber, ob *πιστός* *ὁ λόγος* zum Vorhergehenden (Chrys. XI p. 596 Montf.) oder zum Folgenden (Theodor v. Mops. II 97 Swete) gehört. Da es sich, wie zu 1<sup>15</sup> gezeigt, um eine gar nicht spezifisch christliche Formel handelt, so wird man die Frage nicht nach materialen Instanzen beurteilen. Sieht man eine Zitationsformel in den Worten (s. o. zu 1<sup>15</sup>), so bleibt nur die Möglichkeit, sie mit dem Folgenden zu verbinden — das paßt dann sehr gut zu der oben (vor dem Exkurs) skizzierten Voraussetzung des Kapitels vgl. Theodoret III 651 Schulze *διδάσκει μὴ τιμῆς ἀλλ' ἀρετῆς ὁρέγεσθαι· μὴ τὴν ἀξίαν ποθεῖν, ἀλλὰ τῆς ἀξίας τὸ ἔργον ἐπιζητεῖν*. Die Worte *εἰ τις ἐπισκοπῆς ὁρέγεται κτλ.* entstammen dann einem in den Gemeinden (wohl kaum in der „Welt“ so Zahn Einl. I § 37 A. 6) umlaufenden Spruch (etwa aus einer alten Gemeindeordnung? s. Exkurs zu 1<sup>1</sup> Nr. 2), den der Ps.-Paulus zwar billigt, dem gegenüber er aber die sittlichen Vorbedingungen des Episkopats in Erinnerung bringt. *ἐπισκοπή* hier, wie *οὖν* in 2 zeigt, = Amt des *ἐπίσκοπος*, zum Wort s. Lightfoot, *Philippians* ed. 3, 93. Diesen Gegensatz zwischen 1 und 2 will die abendländische Lesart — *ἀνθρώπινος* für *πιστός* — offenbar verschärfen.

2 *ἀνεπίλημπος* (über das *μ* vor *πτ* s. Radermacher Gramm. S. 40) steht im N. T. nur in unserem Brief, ist aber der höheren Koine geläufig vgl. bes. Lucian z. B. *Pisc.* 8 *ἦν δὲ . . . καθαρὸς ὑμῖν καὶ ἀνεπίλημπος εὐρίσκωμαι*, *Salt.* 81 wie hier in einer Tugendaufzählung neben *ἀσυκοφάντητος*, *Alex.* 56 *ἀνεπίληπτον βίον καὶ ὅσιον προβεβιωώς*. Bei *μιάς* *γυναικὸς* *ἄνδρα* (s. 12) wird wie bei Tit 1<sup>6</sup> I Tim 5<sup>9</sup> seit alters die Frage erörtert, ob Unzucht bzw. Polygamie oder zweite Heirat ausgeschlossen werde, vgl. die ausführliche Darlegung bei Theod. v. Mops. II 99 ff. Swete. Die Gründe gegen die zuletzt genannte Annahme sind: 1. Das sei bei Christen selbstverständlich — aber dieser Bischofsspiegel ist nicht spezifisch christlich s. o. 2. 5<sup>9</sup> müßten die Worte anders verstanden werden s. aber z. St. 3. Warum der Autor dann nicht die *πορνεία* direkt verbiete? — Die Antwort könnte lauten: weil er im Hinblick auf seine Gegner s. 4<sup>3</sup> und in bewußter Hochschätzung der Naturordnung — s. Exkurs zu 2<sup>15</sup>, 5<sup>14</sup> vgl. auch 3<sup>5</sup> — die Ehe dem *ἐπίσκοπος* empfehlen möchte (anders die Ap. Kirchenordnung *καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναις, εἰ δὲ μὴ, ἀπὸ μιᾶς γυναικὸς*). Da nun von einer zweiten Ehe gar nichts da steht, so scheint mir die von Theodor II 103 Swete befürwortete Interpretation das Richtige zu treffen: *ὃς ἀγαγόμενος γυναῖκα σωφρόνως ἐβίω μετὰ ταύτης, προσέχων αὐτῇ καὶ μέχρις αὐτῆς ὀρίζων τῆς φύσεως τὴν ὁρεῖν*. Vgl. auch Wohlenberg z. St. und Kühl Gmdeordng. i. d. Past 10. Diese Erklärung wird dadurch bestätigt, daß auch die folgende Tugend zu den „selbstverständlichen“ gehört: *νηφάλιος* im N. T. nur in den Past s. aber Philo de sobr. 2 p. 392 M. vita Mos. I 187 p. 110 M. Josephus Ant. III 12<sup>2</sup> und vgl. *νήπτως* in der Aufzählung bei Onosander (Beilage 22). Allerdings will eine verbreitete Auslegung im Anschluß an den Gebrauch von *νίφειν* bei Paulus und in Rücksicht auf das folgende *μὴ πάροινον* das Wort *νηφάλιος*

3 im Lehren geschickt, nicht dem Wein noch der Rauflust ergeben, sondern gütig, ohne Streitsucht und Habgier, einer, der sein eigenes Haus gut verwaltet und seine Kinder in ehrbarer Zucht hält, — denn wer seines eigenen Hauses nicht zu warten weiß, wie soll der für die Gemeinde Gottes sorgen? — kein Neugetaufter, damit er nicht hochmütig wird und dem Gericht des Teufels verfällt. Auch soll er bei denen draußen in gutem Rufe stehen, damit er nicht, (wenn ihm) Böses nach-

im übertragenen Sinn verstehen. Allein wer den literarischen Charakter solcher Aufzählungen bedenkt s. den vorigen Exkurs und als Analogie etwa die Lasterkataloge heranzieht s. Exkurs zu Rom 1 31, der wird *νηφάλιος* in eigentlicher Bedeutung (oder in doppelter? so Wohlenberg) neben *μη πάροινος* für möglich halten: Reichhaltigkeit ist oft in solchen Aufzählungen zu finden und mit systematischer Abgrenzung der Begriffe gegen einander nimmt man es nicht sonderlich genau. Vgl. auch 3 11 mit 3 8: wo dort *νηφάλιος* steht, heißt es hier *μη οἶνω πολλῷ προσέχοντας*. Die Verbindung von *σώφρων* und *κόσμιος* ist sehr geläufig Plato Gorgias 508 a, Lucian bis *accusatus* 17, Kern Inschriften v. Magnesia 162 6 zit. zu 2 9. Zur *φιλοξενία* im Urchristentum s. außer 5 10 Rom 12 13 Hebr 13 2 I Petr 4 9 III Joh 5 ff., I Clem 1 2 10—12 und die charakteristische Zusammenstellung *ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι* Hermas Sim IX 27 2. *διδασκικός* beweist nicht, daß der Bischof das Lehramt verwaltete (s. aber den folgenden Exkurs) vgl. Kühl Gemeindeordnung in den Past 20 A. II Tim 2 24 jedenfalls ist der Sinn des Wortes nicht ‚geschickt zu lehren‘, sondern ‚wenn er lehrt, geschickt‘; vgl. auch Philo de praem. et poen. 27 p. 412 M. *διδασκτικῇ χρησάμενος ἀρετῇ πρὸς τελείωσιν*. 3 *μη πάροινος*: Die ausdrückliche Hervorhebung neben *νηφάλιος* s. o. und s. 3 8 könnte hier übrigens dadurch motiviert sein, daß die Weinfrage für den Autor zweifellos ein Problem bedeutet s. 5 23. Das gilt vielleicht auch von der *φιλαργυρία* 6 10. 4 5 Vgl. die entsprechende, aber ganz anders begründete Forderung bei Onosander (Beilage 22). Der Schluß vom Haus aufs Amt findet sich auch sonst in der griechischen Paränese s. Isocrates ad Nicoclem 19 (textkritisch nicht sicher) *οἶκε τὴν πόλιν ὁμοίως ὥσπερ τὸν πατρῶον οἶκον ταῖς μὲν κατασκευαῖς λαμπρῶς καὶ βασιλικῶς, ταῖς δὲ πράξεσιν ἀκριβῶς, ἢ εὐδοκιμῆς ἅμα καὶ διαρκείας*. Ps.-Isocr. ad Demonicum 35 *ὅταν ὑπὲρ σεαυτοῦ μέλλῃ τινὶ συμβούλῳ χρῆσθαι, σκόπει πρῶτον πῶς τὰ ἑαυτοῦ διώκησεν· ὁ γὰρ κακῶς διανοηθεὶς περὶ τῶν οἰκείων οὐδέποτε καλῶς βουλευσεται περὶ τῶν ἀλλοτρίων* vgl. auch Euphron Fragm. 4 III p. 320 Kock *ὁ γὰρ τὸν ἴδιον οἰκονομῶν κακῶς βίον, πῶς οὕτως ἂν σώσειε τῶν ἔξω τινά; προῖστασθαι* s. zu I Thess 5 12. Die Verse 6. 7 nennen nun spezifisch bischöfliche Eigenschaften. Das Wort *νέφυτος* ist bisher in außerchristlicher Literatur nur in der eigentlichen Bedeutung belegt: in den LXX, bei Polux I 231 p. 72 Bethe (nach diesem Zeugen bei Aristophanes s. Fragm. 828 I p. 581 Kock), in den Papyri (BGU II 563 I 9. 14. 16 II 6. 12 565 11 566 3) s. Deißmann Neue Bibelstudien 47 f. Auch wer die Past für echt hält, wird sie um dieser Forderung willen nicht allzufrüh im Leben des Paulus ansetzen, denn in den ersten Missionsjahren wäre dieses Gebot unausführbar gewesen. Was der Autor vom *νέφυτος* als Bischof befürchtet, ist deutlich: *si productus fuerit ad hoc ut alios ipse doceat, ab ipsa ordinatione elatus magna desipiet* (Theod. v. Mops. II 113 Swete). Auffällig im folgenden ist aber die doppelte Erwähnung von *διάβολος* s. zu Eph 4 27. Es kann in 6 nicht der Verleumder gemeint sein (BWeiß ‚der Verleumder, dessen Urteil . . . er verfällt‘), weil dann der folgende Vers nichts Neues brächte. Somit wird



hier (und natürlich auch in 7) die Bedeutung ‚Teufel‘ anzunehmen sein. Bei κρίμα τοῦ διαβόλου hat man dann entweder an das Urteil zu denken, das Satan, dessen Beruf das Verklagen oder Versuchen ist (s. Dibelius Geisterwelt im Glb. des Paulus 38) über den gefallenen Neophyten herauf beschwört oder an das Urteil, dem er selbst einst verfiel Theod. v. Mops. II 113 Swete *vane vero extollens se propter inpositam magisterii speciem, nihil differre videbitur diabolo, qui minister Dei creatus quae magna de se sapere est adniscus, Dei sibi adsciscens et nomen et honorem.* Die ‚Teufelsschlinge‘ aber ist nach der Erwähnung des ὀνειδισμός leicht zu verstehen: man soll dem alten Ankläger auch nicht den Schein eines Anklagegrundes (in Gestalt von Verleumdungen durch Gegner) geben. Anders Wohlenberg: die Schmähung ergehe im Falle des ὀνειδισμός auch über die Gemeinde und die von ihr vertretene Sache, so daß der Satan dem Bischof dann leicht mit Aussicht auf Erfolg eine Schlinge in den Weg werfen könne. Zu dem mythologischen Motiv von der Schlinge des Teufels s. Scheffelowitz Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (Relgesch. Vers. u. Vorarbt. XII 2) S. 11.

DIE STELLUNG DES BISCHOFS IN DEN PAST. Zur Bedeutung von ἐπίσκοπος s. Exkurs zu Phil 11. Aus dem dort angeführten, von Lietzmann Zeitschr. f. wiss. Theol, 55, S. 101 ff. noch vermehrten Material ergibt sich, daß ἐπίσκοπος in der „Welt“ zwar Amtstitel war, daß jedoch das Wort nicht nur bei einem Amt Verwendung fand. Der bloße Titel besagt also nicht ohne weiteres etwas über die ἐπίσκοποι der Past. Die historischen Probleme, vor die unser Abschnitt den Erklärer stellt, lassen sich mit zwei Fragen beschreiben: 1. Welches sind die Pflichten der ἐπίσκοποι? 2. Wie verhalten sich die Bezeichnungen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι zu einander? 1. Daß die Funktion der ἐπίσκοποι in der ältesten Zeit eine vorwiegend ökonomische, Armenpflege und etwa auch Kultus und Korrespondenz umfassende, Tätigkeit gewesen sei, läßt sich mit mehreren Gründen wahrscheinlich machen: a) die freie Betätigung der Gnadengaben vgl. I Petr 4<sup>10</sup> mußte gerade in diesem Pflichtenkreis zuerst der geordneten Wirksamkeit eingesetzter Funktionäre weichen — das ist von vornherein wahrscheinlich und in den Ansätzen auch vielleicht aus I Cor 16<sup>15</sup> bereits erkennbar (wiewohl gerade in Korinth die ἀντιλήψεις noch zu den χαρίσματα zählen I Cor 12<sup>28</sup>). Typisch für eine solche Entwicklung ist jedenfalls der Bericht Act 6. b) Die Parallelisierung der ἐπίσκοποι und der zweifellos im genannten Sinn wirkenden διάκονοι hier und Phil 11 (s. Rom 12<sup>7</sup> und zu I Cor 16<sup>15</sup>), sowie vielleicht die Nennung beider in dem Präskript von Phil (betr. Geldsendung! s. zu Phil 11), endlich die Beschreibung Hermas Sim. IX 27<sup>2</sup> (οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν) machen es glaublich, daß die ἐπίσκοποι Funktionäre der Gemeindeökonomie waren. c) In griechischen Vereinen wird der ἐπίσκοπος-Titel auch von Finanzbeamten gebraucht s. die Inschrift von Thera (IG XII 3, 329 zitiert im Exkurs zu Phil 11 und Beil. 9 zu I Cor), nach der die ἐπίσκοποι Δίων und Μελέτιος das gestiftete Geld zinstragend anlegen sollen; vgl. weiter, daß Symmachus (bei Origenes Hexapla I p. 59 Field) die τοπάρχαι (Finanzbeamten) aus LXX Gen 41<sup>34</sup> ἐπίσκοποι nennt. Diesen technischen Charakter des „bischöflichen Amts“ im Gegensatz zu den charismatischen und patriarchalischen Aemtern betont und mit Beispielen aus dem griechischen Vereinsleben illustriert zu haben, ist das Verdienst von Edwin Hatch Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum (deutsche Ausg. von Harnack 1883). — Die Frage ist nun, inwieweit das Amt des ἐπίσκοπος nach den Past bereits eine Autoritätsstellung in sich schließt. Ansätze dazu sind gewiß vorhanden s. I Cor 16<sup>15</sup> Rom 12<sup>8</sup> I Thess 5<sup>12</sup> und die κυβερνήσεις neben den ἀντιλήψεις I Cor 12<sup>28</sup>. Das Problem ist darum nicht restlos zu lösen, weil die in Frage kommenden Verba in der Bedeutung zwischen ‚Fürsorge tragen‘ und das

‚Vorsteheramt bekleiden‘ schwanken können: für προϊστασθαι ist das zu I Thess 5<sup>12</sup> belegt vgl. προστατεῖν; ἐπιμελεῖσθαι könnte heißen: ‚das Amt eines ἐπιμελητῆς (= ἐπίσκοπος im griech. Vereinswesen, Belege bei Hatch a. a. O. 30 A. 27) bekleiden.‘ — Ueber die Stellung der ἐπίσκοποι zum Lehramt kann διδασκικός im Bischofsspiegel nichts besagen s. o. zu 32. Aus 2<sup>12</sup> s. z. St. ist zu schließen, daß das Lehramt noch charismatisch verwaltet wird, aus Tit 1<sup>9</sup> (s. I Tim 5<sup>17</sup>), daß Lehrbetätigung bei den ἐπίσκοποι (bzw. den προσεστώτες πρεσβύτεροι) erwünscht ist. Vgl. Did. 15<sup>1</sup> χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου . . . ὅμιν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων, danach lehren zwar die ἐπίσκοποι, es gibt aber auch noch διδάσκαλοι; vgl. auch Eph 4<sup>11</sup>: die Einzelgemeinde hat ihre ποιμένες und — offenbar daneben — ihre διδάσκαλοι.

2. Das Verhältnis von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος in unseren Briefen scheint um so problematischer zu sein, als mit diesem Problem die Fragen nach der Einheitlichkeit und nach dem Zweck der Briefe verbunden sind. Es lassen sich am gegenwärtigen Text der Past folgende Beobachtungen machen: a) es werden zwar einerseits πρεσβύτεροι (5<sup>17</sup> Tit 1<sup>5</sup>), andererseits ἐπίσκοποι und διάκονοι (hier und Tit 1<sup>7</sup> ff.) genannt, aber wo der Autor von diesen redet, schweigt er von jenen und umgekehrt, so daß von einem Aufbau der Gemeindeverwaltung in drei übereinander rangierenden Aemtern nicht die Rede ist. b) Es scheint, als ob die πρεσβύτεροι = den ἐπίσκοποι wären, da 5<sup>17</sup> auch von jenen das προστεῖναι aussagt, wie von den ἐπίσκοποι 3<sup>5</sup>, und da mit ἐπίσκοπος Tit 1<sup>7</sup> offenbar auf die Erwähnung der πρεσβύτεροι Tit 1<sup>5</sup> zurückgegriffen wird; gegen diesen Anschein spricht als gewichtige Instanz, daß ἐπίσκοπος immer im Singular gebraucht wird. Zur Lösung dieser Widersprüche bieten sich zwei Wege dar: entweder man sieht in dem ἐπίσκοπος unserer Briefe den monarchischen Bischof einer späteren Zeit; dann wird man, da sonst vom monarchischen Episkopat nicht die Rede ist, die betr. Stellen, d. h. I Tim 3<sup>1–13</sup> Tit 1<sup>7–9</sup> als Interpolation erklären. Das prinzipielle Recht solcher Hypothesen ist bei Gemeindeordnungen wie den Past s. Exkurs zu 1<sup>1</sup>, die nach den wechselnden Zeitbedürfnissen variiert werden konnten, größer als bei wirklichen Briefen; hier ist die Annahme eines Einschubs auch deshalb nicht unbegründet, weil sich I Tim 3<sup>14</sup> f. an 2<sup>15</sup> und besonders gut Tit 1<sup>10</sup> an 1<sup>6</sup> anzuftügen scheint — doch bringt es andererseits die literarische Art der Paränese mit sich, daß man leicht Nähte wahrzunehmen glaubt, wo keine sind. — Oder man versucht die ἐπίσκοπος-Stellen im Zusammenhang unserer Briefe zu verstehen und den Singular generisch zu fassen vgl. den Sing. πρεσβύτερος 5<sup>1</sup>, wo auch Plurale folgen: man wird dann annehmen, daß die ἐπίσκοποι im Presbyterium saßen ohne Rücksicht darauf, ob sie wirklich „Alte“ waren. Analogien zu solcher Vermischung administrativer und patriarchalischer Organisation bietet auch die Umwelt: in den städtischen Ratsversammlungen der römischen Welt hatten die Verwaltungsbeamten ex officio Stimme, ja den Vorsitz, aber nur während ihres Amtsjahres (Hatch-Harnack Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen 86 f. A. 13); in Aegypten bezeichnet zuweilen ἀρχισυνάγωγος (patriarchalisch: mehr ‚Vereinsgründer‘ s. Poland Griech. Vereinswesen 357) und προστάτης dieselbe Person vgl. d. Inschrift Archiv f. Pap. II 430 Nr. 5 (?), 429 Nr. 2 Συνίστωρ συναγωγῆς καὶ προστατῆρας; die sacerdotes der Mithras werden z. T. aus dem Kreise der patres genommen (Cumont bei Roscher Lexikon der gr.-röm. Myth. 3065). Also hätten wir — falls es in Past ähnlich steht — bei den προσεστώτες πρεσβύτεροι 5<sup>17</sup> an πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες d. h. an ἐπίσκοποι zu denken. Daß eine Vertauschung der Ausdrücke zu gewissen Zeiten in gewissen Kreisen möglich war, scheint Act 20<sup>17.28</sup> zu beweisen, wo man die Gleichsetzung von πρεσβ. und ἐπίσκ. doch wohl nicht nur literarisch erklären kann s. auch Clem. Al. Quis dives salvetur 42, wo dieselbe Person nacheinander ἐπίσκοπος πρεσβύτερος πρεσβύτερης genannt wird. Der in Past immer beibehaltene Singular ἐπίσκοπος ist dann entweder historisch zu erklären — es könnte immer nur ein Für-

gesagt wird, in des Teufels Schlinge gerate. Ebenso sollen die Diakonen <sup>8</sup> ehrbar sein, nicht doppelzüngig, nicht übermäßigem Weingenuß zuge-  
tan, nicht gewinnsüchtig, (Leute,) die des Glaubens Geheimnis mit reinem <sup>9</sup>  
Gewissen hegen. Auch diese soll man erst prüfen, dann sollen sie ihren <sup>10</sup>  
Dienst ausüben, wenn kein Einwand gegen sie erhoben werden kann.  
Ebenso sollen (ihre) Frauen ehrbar sein, nicht verleumderisch, nüchtern, <sup>11</sup>  
zuverlässig in allem. Die Diakonen sollen eines Weibes Mann sein und <sup>12</sup>  
gut sorgen für ihre Kinder und ihre Häuser. Denn die ihren Dienst <sup>13</sup>

sorgebeamter auf bestimmte Zeit amtiert haben — oder literarisch — die Einführung des Bischofsspiegels in 31 legte den Singular auch in 32 nahe; Tit 17 f. könnte — wie eventuell auch I Tim 3 2 ff. — Zitat aus einer den Past voran-  
gehenden Kirchenordnung sein s. den Exkurs zu 11. Nicht zu vergessen ist bei alledem, daß die Gemeindeordnung der Past tatsächlich eine monarchische Spitze in der Stellung des betr. Adressaten hat, eine Stellung, die als ‚Amt‘ ebenso eine Fiktion ist wie diese brieflichen Amtsinstruktionen, die aber insofern doch auf Geschichtlichem beruhen kann, als möglicherweise die Apostelschüler von ihren Meistern einen gewissen Rang ererbt haben. Vgl. wie sich Theodor v. Mops. die Sache — ungeschichtlich, aber getreu nach den Past — zurecht legt II 121 Swete *οἱ δὴ τὴν τοῦ χειροτονεῖν ἐξουσίαν ἔχοντες, οἱ νῦν ὀνομαζόμενοι ἐπίσκοποι, οὐ μᾶς ἐκκλησίας γινόμενοι ἀλλ’ ἐπαρχίας ὅλης ἐφεστώτες, τῷ τῶν ἀποστόλων ἐκαλοῦντο προσηγορίᾳ.* — Vgl. zum Ganzen außer Kommentaren und Werken über das Urchristentum: Holtzmann Die Pastoralbriefe 190 ff., Hatch Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum, deutsch herausg. v. Harnack (s. in Harnacks Analecten 234 f.), Kühl Die Gemeindeordnung in den Past 1885, Löning Die Gemeindeverfassung des Urchristentums 1888, FLoofs Theol. Stud. u. Krit. 1890, 619 ff., Harnack Entstehung d. Kirchenrechts u. d. Kirchenverf. 50 f., Lietzmann Zeitschr. f. wiss. Theol. 55 (1913) 97 ff.

8—13 Ueber die Diakonen. 8 ὥσαύτως (ergänze δεῖ εἶναι) gehört zu σεμνούς oder zu allen folgenden vier Eigenschaften, da mit ihnen in ähnlicher Weise wie beim Bischof die allgemeine wohlstandige Haltung umschrieben wird; über die Frage, warum diese Forderungen weder das besondere Amt noch überhaupt die Stellung des Christen in der Welt berücksichtigen s. den Exkurs zu 3 1. 9 Wer den Gebrauch von *μυστήριον* I Cor 2 7 4 1 13 2 14 2 15 51 Col 1 26 f. 2 2 4 3 vergleicht, wird den Abstand unserer Stelle von jenen bemerken; wer aber beobachtet, daß bereits in Eph *μυστήριον* und andere ‚mysteriöse‘ Ausdrücke von Grundwahrheiten des Evangeliums und des Gemeindelebens gebraucht werden (s. Exkurs zu Eph 4 1 Nr. 3 und 4), wer weiter sieht, wie in den Past auch andere hohe und schwere Worte zu Formeln des Gemeindechristentums werden s. zu I Tim 2 4, wird auch hier des Rätsels Lösung in dem formelhaften Gebrauch solcher Termini in der Gemeindesprache sehen (Schleiermacher Sendschreiben an Gaß S. 101: ‚eine aufgegriffene Redensart‘). In der Tat ist *μυστήριον τῆς πίστεως* nahezu = *πίστις*; der Ton liegt nicht darauf, daß sie christlichen Glaubens, sondern darauf, daß sie Christen mit gutem Gewissen (s. 1 5. 19) sind vgl. *ἔχεν τὴν πίστιν* Jac 2 1. 10 wird mit Recht nicht von einer Prüfung verstanden, sondern von allgemeiner Erwägung, wie sie in dem Bischofsspiegel durch 6 7, hier durch *ἀνέγκληται* nahegelegt werden. 11 Die Frage, ob hier Diakonissen (Holtzmann, Wohlenberg) oder Diakoninnen (BWeiß, vSoden) gemeint sind, ist mit Sicherheit kaum zu lösen: Die Stellung des Satzes im Diakonenspiegel spricht für das letztere; ‚allerdings ist dann daraus zu schließen, daß die Frauen der Diakonen diesen in ihren Dienstleistungen beistanden‘ (vSoden). 12 zu 3 2—5. 13 *βαθμὸς καλὸς* kann hier nicht auf das zukünftige Leben



gut verwalten, schaffen sich eine gute Stellung, und ihr Glaube in Christus  
 14 Jesus bringt ihnen viel freudige Zuversicht. — Dies (alles) schreibe ich dir  
 15 in der Hoffnung bald zu dir zu kommen; falls aber (meine Abwesen-  
 heit) länger dauert, so sollst du (wenigstens) wissen, wie man sich zu  
 verhalten hat im Hause Gottes, und das ist die Kirche des lebendigen  
 16 Gottes, die Stütze und Feste der Wahrheit. Und fürwahr groß ist das Ge-  
 heimnis (unserer) Religion: geoffenbart im Fleisch, zum Sieg geführt im  
 Geist — erschienen Engelmächten, gepredigt unter Heiden — geglaubet  
 in der Welt, verklärt in Himmelshöhn.

4 Der Geist sagt ausdrücklich, daß in späteren Zeiten Leute vom  
 Glauben abfallen werden, die Irrgeistern und dämonischen Lehren an-

gehen — das müßte angedeutet sein —, aber auch nicht auf eine Beförderung  
 zum Bischof (so Const. ap. 6): dagegen spricht *καλός* und vor allem die Paral-  
 lele *πολλὴν παρρησίαν*. Diese legt vielmehr nahe, hier an diejenige Position der  
 Diakonen zu denken, die ihnen zur „Freudigkeit“ verhilft und die hier „Rang“  
 (*βαθμός*) genannt wird, vielleicht in bewußtem Gegensatz zu *διακονήσαντες* vgl.  
 den Spruch Mc 10 43 f. Mt 20 26 Lc 22 26, der auch in der Diakonen-Anwei-  
 sung Didascalia syr. 16 p. 86 Achelis zitiert wird. „Gerade durch Dienen ge-  
 langen sie zu Rang und Freudigkeit“. Möglicherweise liegt auch ein mystischer  
 Terminus zugrunde („Stufe“ bei der Himmelfahrt der Seele) vgl. Poimandres  
 13 9 p. 343 Reitzenstein *ὁ βαθμός οὗτος, ὃ τέκνον, δικαιοσύνης ἐστὶν ἔδρασμα*.  
 Dann würde der Ausdruck hier aber ebenso abgeblaßt verwendet werden,  
 wie *μυστήριον* 3 9 s. dort und es würde sich an der oben gegebenen Er-  
 klärung nichts ändern. 14—16 eine Zwischenbemerkung, die der Vergegen-  
 wärtigung der Situation dient, wie 1 18—20. Ueber das Künstliche dieser  
 Situation s. die Exkurse zu 1 3 und zu 1 1 Nr. 1 c u. Nr. 3 und Beilage 20. 21.  
 Zu *τάχιον* 14 s. zu Joh 13 27. 15 Für die Verwendung von *οἶκος* *θεοῦ* ist  
 der von Wilhelm Beitr. z. griech. Inschriftenkunde (Sonderheft d. öst. arch.  
 Inst. VII) S. 51 f. erbrachte Nachweis wichtig, daß *οἶκος* statt von dem Ver-  
 sammlungslokal auch von dem Verein selbst gebraucht werden kann, so von  
 einem religiösen Verein Kern Inschr. v. Magnesia 94 5 ff. *ἀρετῆς ἐνεκεν καὶ*  
*εὐνοίας* | *[τὴν ἔχ]ων διατελεῖ εἰς τε τὸν οἶκον τὸν ἱερὸν καὶ εἰς τὸ[ν δῆμον]*.  
 Weitere Belege bei Wilhelm a. a. O. In *ἐκκλησία* *θεοῦ* wird, gerade wer die  
 Adresse an Timotheus für eine literarische Fiktion hält, keinesfalls bloß die  
 ephesinische Einzelgemeinde sehen, sondern eine *ecclesia universalis* s. Holtz-  
 mann Neutest. Theol. 2 316. *στυλός* hat Sir 36 29 (26) parallel mit *βοηθός*  
 (vgl. Gal 2 9 I Clem. 5 2) eine mehr allgemeine Bedeutung, „Stütze“, „Grund-  
 lage“, die wegen der Parallele *ἐδραῖωμα* auch hier anzunehmen ist. Der Ueber-  
 gang zu einem neuen, dem altkatholischen Kirchenbegriff ist hier in den  
 Ansätzen erkennbar s. Harnack Dogmengeschichte I 4 407. 16 *μυστήριον*  
*τῆς εὐσεβείας* s. zu *μυστήριον* 3 9 ist hier der Ausdruck für das Zentrum der  
 Heilsbotschaft, wie dasselbe in dem folgenden poetischen Zitat umschrieben  
 wird. Denn für ein Zitat sind die Worte zu halten (obwohl die Lesart  
*ὁμολογοῦμεν ὡς* D\* nicht echt sein wird), und zwar für ein Fragment, dem  
 erst die Lesart *θεός* ΨKLP (statt *ὅς*) Selbständigkeit, und die Lesart *ὁ* — D\*  
 061 Gregory (α 1035 vSoden) Lateiner — Verbindung mit dem Vorhergehenden  
 gegeben hat; wer eines oder mehrere der Verben als Hauptsatz faßt, zer-  
 stört den Parallelismus. Zu *ὁμολογουμένως* vgl. hier mit ASeeberg Katech.  
 d. Urchristenst. Josephus Ant. I 10 2 II 9 6 s. Uebs. Ueber die relativische  
 Anknüpfung s. Norden Agnostos Theos 254 ff. Daß dieses Fragment einem

Lied und nicht etwa einer Bekenntnisformel entstammt, läßt sich erstens aus der unsystematischen Reihenfolge der Glieder schließen s. unten, und zweitens aus dem Stil, den man seit der Auffindung der Oden Salomos mit dem Schluß der 19. Ode 8 ff. verglichen hat (nach Greßmanns Retroversion Zeitschr. d. Dtsch. Mgl. Ges. 65, 852) ὡς ἄνθρωπον ἔτεκεν ἐκούσα καὶ ἐγέννησεν ἐν προθυμίᾳ καὶ ἐκτίσαστο ἐν δυνάμει πολλῇ καὶ ἡγάπησεν ἐν προνοίᾳ καὶ ἐφύλαξεν ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ παρέστησεν ἐν μεγαλειότητι. Aus diesem poetischen Stil mit seinem Parallelismus erklärt sich auch das sonst befremdliche Passivum ἐπιστεύθη. Von unserer Stelle oder dem hier zitierten Lied scheint Diogn. 113 beeinflusst zu sein ἵνα κόσμῳ φανῇ, ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεῖς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθεῖς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη. Der Inhalt des Stückes ist nicht als chronologische Aufzählung von „Heilstatsachen“ anzusehen; sonst müßte ἀνελήμφθη vor ἐκηρύχθη und ἐπιστεύθη stehen. Der Gegensatz σάρξ — πνεῦμα, κόσμος — δόξα (δ. hier vom himmlischen כבוד, also nahezu in lokaler Bedeutung s. Uebs.) zeigt vielmehr deutlich, daß auch die Responsion ἄγγελοι — ἔθνη denselben Gegensatz zwischen himmlischer und irdischer Welt wiedergeben sollen: Engel — Menschen (hier mit dem Missionsterminus ἔθνη bezeichnet). Nach diesen Gesichtspunkten sind die einzig problematischen Aussagen ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὥφθη ἄγγέλους zu beurteilen. Die erste von ihnen umschreibt die Erhöhung in die Sphäre des πνεῦμα, wie sie in ganz ähnlicher Weise Rom 14 angedeutet, wie sie ferner Phil 29 ff. Col 215 beschrieben ist, vgl. Klöpfer Zeitschr. f. wiss. Theol. 1902, 347 ff. Wenn dieser Vorgang mit δικαιοῦσθαι bezeichnet wird, so könnte das aus der Uebertragung eines Verbuns vom Mysten auf den Gott erklärt werden vgl. etwa Od. Sal. 825 *„als die Geretteten in dem, der gerettet ist“*. Näher aber scheint mir eine andere Bedeutung von δικαιοῦσθαι zu liegen, auf die Reitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen 100 ff. verwiesen hat: in der Stelle Poimandres 139 p. 343 Reitzenstein χωρὶς γὰρ κρίσεως ἰδὲ πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν. ἐδικαιώθημεν, ὃ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης bezieht sich δικαιοῦσθαι auf die Wesensänderung, die im Mysterium mit dem Mysten vergeht (nahezu = ἐθεώθημεν). Diese Bedeutung ist es, auf die uns an unserer Stelle der Kontext führt: Christus ward der Sphäre der ἀδικία entrückt, in die Himmelswelt emporgehoben, erhöht und vergottet. Daß diese Erhöhung vielfach als ein Triumph über die Geisterwelt dargestellt wurde, ist zu Phil 26 Col 215 gezeigt und mit Ascensio Jesaiae 11 erläutert worden. Darauf spielt die nächste Aussage an: ὥφθη ἄγγέλους — vielleicht ist, um die Verbindung dieses Gliedes mit dem vorigen zu wahren, hier das himmlische Ereignis (ὥφθη) vor dem irdischen (ἐκηρύχθη) genannt. Zu vergleichen ist Ascensio Jes. 1123 (Flemming bei Henneke Neutest. Apokr.) *und ich sah ihn* (den auffahrenden Christus) *und er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt und alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn und beteten ihn an* vgl. 1125. 26. Vgl. Klöpfer Zeitschr. f. wiss. Theol. 1902, 353 ff., MDibelius Geisterwelt im Glb. des Paulus 178 ff. Die Auffassung der ganzen Stelle ist natürlich eine andere, wenn man mit Wohlenberg, ASeeberg Katechismus d. Urchristenheit 112 ff. und Früheren in den ἄγγελοι die Apostel sieht. **IV 1—10** ist der einzige Abschnitt des Briefes, der sich planmäßig mit der Irrlehre beschäftigt. Formell bringen die Verse 41—6 allerdings nicht die Konstatierung, daß der geweissagte Irrtum nun seinen Einzug gehalten habe (anders II 31. 6), sondern nur die Aufforderung an Timotheus, die Weissagung weiter zu verbreiten. Aber schon die Tatsache, daß auf die Erwähnung der falschen Lehre gleich ihre Widerlegung folgt 43—5, zeigt, daß der Autor sie als eine Gegenwartsgefahr ansieht. Wer den Brief für unecht hält und in der Briefform nur Form sieht, wird diesen futurischen Charakter der Ketzerbestreitung von da

- 2 hängen auf Grund heuchlerischer Predigt von Lügneren; die tragen ihr  
 3 Brandmal im Gewissen; sie untersagen die Ehe und gebieten Enthaltung von Speisen, die Gott geschaffen hat, damit die, welche zum Glauben und zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen sind, sie mit  
 4 Danksagung empfangen. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts (davon) verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird;  
 5 6 denn es wird geheiligt durch Gottes Wort und Gebet. Wenn du die Brüder dahin unterweisest, wirst du ein rechter Diener Christi Jesu sein, der (völlig) lebt in den Worten des Glaubens und der guten

aus verstehen: Paulus hat den Timotheus nur darauf verwiesen, daß jene Leute auftreten würden — die Späteren, die's erleben (d. h. die eigentlichen Leser unseres Autors) mögen sich's gesagt sein lassen! Wer mit der Echtheit des Briefes rechnet, wird auf die Unterscheidung zwischen Gegenwärtigem und Zukünftigem an diesen Stellen wie zwischen Auftreten der „Irrlehre“ und Abfall zu ihr besonderen Wert legen s. BWeiß. 1 *ῥητῶς* bei Weis-sagungen s. Justin Ap. I 35 10 63 10; gemeint ist das *πνεῦμα προφητικόν* s. Justin Ap. I 63 10, das etwa in einer Apokalypse kommenden Abfall geweis-sagt hat s. zu II Thess 2 3. Ob man dem Ausdruck *ὑστεροὶ καιροί* (nicht *ἔσχαται ἡμέραι* wie II 3 1) angesichts des künstlich-futurischen Charakters der Stelle (s. o.) irgendwelche Bedeutung beizumessen hat, scheint fraglich. Der Verf. brandmarkt den Irrtum als dämonisch; auch Paulus sah ja hinter dem Tun seiner korinthischen Gegner Satans Werk s. II Cor 4 4 11 3. 13 f. und Dibelius Geisterwelt 48 ff. 63 ff. Der Autor beschuldigt in 2 seine Gegner, daß sich hinter ihrer Lehre geheime Sünde verberge s. d. Exkurs zu 4 5 Nr. 3<sup>b</sup>. 3 Zu dem Zeugma (*ἀπέχεσθαι* scil. *κελευόντων*) s. Blaß Gramm.<sup>2</sup> 298. Zur Sache s. den Exkurs zu 4 5. Die Frage warum in 3—5 nur das Speisen-, nicht aber das Eheverbot bekämpft wird (vSoden bezieht 4 allerdings auch auf die Frau), läßt sich am besten vom Kontext aus beantworten: der Autor steuert auf das Thema der *σωματικὴ γυμνασία* los; über seine positive Stellung zur Ehe kann nach 2 15 ja gar kein Zweifel aufkommen. Vielleicht ist er sich auch bewußt, in jenem Punkte (s. Col 2 21 ff.) dem historischen Paulus mehr zu gleichen als in diesem (s. I Cor 7 1. 7). In Col 2 22 f. wird die Abwehr der Nahrungsmittel-Askese rein rational begründet; hier tritt ein kultisches Motiv hinzu: die *πιστοὶ καὶ ἐπεγνωκότες τὴν ἄλ.* (Selbstbezeichnung der Christen s. 2 4 und Tit 1 1) nehmen die Speisen mit Dank (*εὐχαριστία* 3. 4 = *ἐντευξίς* 5) an und heiligen sie so. Dann wird man *λόγος θεοῦ* am besten auf Tisch-Gebete in biblischen Wendungen beziehen; die Kultsprache des Judentums scheint gerade in dem von den Past bezeugten Christentum eine große Rolle zu spielen s. zu 1 17. Andere sehen in *λόγος θεοῦ* das göttliche Schöpfungswort.

DIE „IRRLHRER“ DER PASTORALBRIEFE. 1. Als charakteristische Züge der in unsern Briefen bekämpften Lehre werden genannt: a) Eheverbot — an unserer Stelle, indirekt bezeugt auch durch die positive Betonung der Ehe in den Past I 2 15 5 14 Tit 2 4. Solche Enthaltensamkeit — an sich auf dem Boden vieler Religionen aus den verschiedensten Motiven geübt — wurde dem hellenistischen Griechen durch antimaterialistische Stimmungen besonders nahegelegt: kein Wunder also, daß uns das Eheverbot gerade in Verbindung mit gnostischen und halb-gnostischen Gedanken begegnet. Belege sind im Exkurs zu 2 15 genannt; weiteres Material bieten vor allem die apokryphen Apostelgeschichten. In den Paulusakten predigt Paulus 5 p. 238 Lipsius den *λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* und



veranlaßt I 11 die Jünglinge und Jungfrauen, nicht ehelich zu werden vgl. auch 12 (s. unten Nr. 3). Daß sich die Predigt unserer Irrlehrer auch viel mit Frauen zu schaffen macht, scheint II Tim 3 6 f. in Verbindung mit I Tim 5 13 zu beweisen. Vgl. Wendland Hell.-röm. Kultur<sup>2</sup> 237, Knopf Nachapost. Zeitalter 410 f., vDobschütz Urchristl. Gemeinden 181 ff. — b) Enthaltung von Speisen, hier direkt, I Tim 5 23 Tit 1 15 indirekt bezeugt. Zum Teil denselben Motiven entstammend wie die geschlechtliche Askese, zum Teil auf überlieferten rituellen (Judentum!) und anderen Sitten basierend, kann diese Art Enthaltsamkeit sehr verschiedene Formen annehmen: Fasten (Acta Pauli 23 p. 251 Lips. Acta Thom. 5 p. 106 Bonnet) bzw. Genuß von wenig Speise (Acta Thom. 20 p. 131 Bonnet: nur Brot, Salz, Wasser, Acta Joh. 6 p. 154 Bonnet allsonntäglich eine Dattel), Enthaltung von Wein — für unsere Asketiker wegen I Tim 5 23 anzunehmen —, Vegetarianismus (s. zu beidem Rom 14 1 ff. und den Exkurs z. St. vgl. auch die Korrektur der evangelischen Ueberlieferung im Ebionitenevangelium). Die Belege entstammen meist denselben Quellen wie die unter a) genannten. Nahrungsassese gehört übrigens auch zur Eigenart des kolossischen Synkretismus s. Exkurs zu Col 2 23. Vgl. Knopf Nachapost. Zeitalter 410 ff. und vor allem vDobschütz Urchristl. Gemeinden 274 ff. — c) Enthusiasmus verbunden mit Spiritualisierung der Auferstehungshoffnung, direkt bezeugt II Tim 2 18 s. z. St. Auch daß die Gegner *γῶτες* und ihre Lehren falsche Gnosis genannt werden II Tim 3 13 I Tim 6 20, gehört hierher, ebenso, was über die Mythen und Genealogien (etwa Schilderungen der Seelenhimmelfahrt wie Od. Sal. 38 9 ff.), sowie über die *ζητήσεις* gesagt wird I Tim 1 4 4 7 6 4 II Tim 4 4: die Pneumatiker rühmen sich der Verbindung mit der himmlischen Welt; aber ihr Selbstbewußtsein erregt Anstoß. Auch in der Betonung der ‚vernünftigen Lehre‘ sowie der Natur- und Gemeindeordnung einschließlich der Ämter und ‚Schriften‘ (II Tim 3 15) wird man Polemik gegen solchen Enthusiasmus sehen dürfen. Mit dem pneumatischen Wesen wie mit der Hochschätzung der Jungfrauschaft (s. a) können Emanzipationstendenzen in Verbindung stehen, auf die I Tim 2 11 ff. schließen läßt. Beachtenswerte Parallelen wie zur Emanzipation (s. Exkurs zu 2 15) so auch zur Spiritualisierung bieten die Paulusakten. Unser griechischer Text läßt sowohl den Paulus die Auferstehung an die Keuschheit binden als auch seine falschen Freunde Demas (s. II Tim 4 10) und Hermogenes (s. II Tim 1 15) sagen, die Auferstehung sei schon an den Kindern geschehen (Acta Pauli 12. 14 p. 244 f. Lipsius, vgl. auch zu II Tim 2 18). In dem lat. Fragment von Brescia (Gebhardt Texte u. Unt. XXII 2 S. 134 und dazu Corssen Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. IV 41) fehlt die letztere Angabe und als *magica ars* des Paulus wird lediglich angegeben: *in resurrectionem vitae non resurgemus nisi castam duxerimus vitam*. Man sieht, wie sich dort halbgnostische, hier in den Past antignostische Tendenzen des Paulusbildes bemächtigen. — 2. Eine Kombination der geschilderten drei Momente in jener Zeit, vermutlich auf dem Boden Kleasiens, wird man immer als eine Art Gnosis anzusprechen haben s. I Tim 6 20. Allein „es ist unbestreitbar, daß es diesem Bilde vielfach noch an festen und klaren Zügen fehlt, und daß sich ein sicherer Anknüpfungspunkt für eine geschichtliche Bestimmung desselben nicht darbietet“ (BWeiß S. 30). Es ist z. B. sehr zweifelhaft, ob wir aus christologischen Sätzen unserer Briefe wie I Tim 2 5 f. 3 16 darauf schließen dürfen, daß die Irrlehrer das Gegenteil behauptet haben, wie Klöpper Ztschr. f. wiss. Theol. 1902, 339 ff. meint. Ueber andere Einzelheiten der mehr Werturteile als objektive Beschreibung gebenden Polemik s. zu I Tim 1 4. 6. 19 4 7 6 20. Man könnte an den Synkretismus von Kolossä (s. Exkurs zu Col 2 23) denken, muß sich aber die Wahrscheinlichkeit vor Augen halten, daß es mancherlei Analogien zu dieser religionsgeschichtlichen Bildung in den kleinasiatischen Städten gegeben haben mag. So bleibt schließlich nur die Frage, warum der Autor in seiner Polemik nicht deutlicher eine bestimmte Gruppe gekennzeichnet, sich viel-

7 Lehre, deren Anhänger du geworden bist; gottlose Altweiberfabeln aber  
 8 weise zurück. Leiste immer mehr in der Frömmigkeit. Denn die körperlichen Leistungen bringen wenig ein, die Frömmigkeit aber bringt  
 9 alles ein, denn sie verspricht Leben jetzt und in Ewigkeit — (dies) Wort  
 10 hat Recht und verdient alle Anerkennung, denn das ist das Ziel unserer Mühen und Anstrengungen; haben wir doch unsere Hoffnung gesetzt auf den lebendigen Gott, den Erlöser aller Menschen, vorzüglich der  
 11 12 Gläubigen. — So sollst du predigen und lehren. Niemand verachte deine Jugend, vielmehr werde du ein Vorbild der Gläubigen in Wort  
 13 und Wandel, in Liebe, Glauben und Reinheit. Bis ich (wieder) komme,

mehr, wie zu den genannten Stellen gezeigt, zumeist der Wendungen der philosophischen Polemik bedient hat. Diese Frage ist entweder historisch zu beantworten: der Autor hat bereits „ein buntes Repertoire fataler Erscheinungen vor sich“ (Harnack Chronologie I 481) oder literarisch: der Autor will durch möglichst allgemeine Charakteristik ein apologetisches Vademecum für alle möglichen antignostischen Kämpfe schaffen; wer die literarische Eigenart der Briefe so beurteilt, wie es im Exkurs zu 11 geschehen ist vgl. auch Beilage 20. 21, wird sich für die letzte Annahme entscheiden. Die Frage, ob man etwa zwei bestimmte Richtungen als Gegner der Past vorauszusetzen habe, führt endlich noch auf die Erwägung von zwei Einzelproblemen. — 3. a) Die Stellung der Irrlehrer zu Judentum und Gesetz. Auf Verwandtschaft der bekämpften Richtung mit dem Judentum scheint vor allem Tit 1 10. 14 zu weisen, sowie die Erwägung, daß auch in Kolossä (s. Exkurs zu Col 2 23 Nr. 4), in Magnesia und Philadelphia (Ign. Magn. 8—11 Philad. 5—9) synkretistischer „Judaismus“ offenbar bezeugt ist. Doch die Ignatiusstellen sind kontrovers; schließlich könnte jede Nahrungsaskese, jede besondere Tagesheiligung von den Christen „Judaismus“ genannt werden. Und auch Col 2 (s. zu 2 11) ließe sich zur Not verstehen, ohne daß man an jüdischen Einfluß dächte; Paulus hätte dann nur dem Judentum entlehnte Ausdrücke gebraucht. In den Past könnte Tit 1 14 ebenso verstanden werden, die Stellen I Tim 1 7 Tit 1 10 aber könnten zu dem paulinischen Rahmen gehören s. zu I Tim 1 7. Der Zusammenhang unserer Gnostiker mit dem Judentum ist also wahrscheinlich, aber nicht sicher. — b) Sehr umstritten ist die Frage des Libertinismus; vSoden z. B. sagt: „unverkennbar liegt der Grundzug der Lehre im sittlichen Gebiet“. Wäre diese Behauptung richtig, dann hätten wir in den Gnostikern Libertinisten zu sehen — das ist geschichtlich gewiß möglich. Allein der Beweis scheint mir zu fehlen. Nicht beweisend sind natürlich die schriftstellerischer Gewöhnung entstammenden Lasterkataloge s. I Tim 1 9 f. u. z. St. 6 4 f. II Tim 3 2 ff. Tit 1 12, nicht beweisend für Antinomismus ist I Tim 1 8 s. z. St., nicht beweisend für Libertinismus ist endlich II Tim 3 6 s. z. St.; so bleiben nur noch die Beschuldigungen: Teufelei I Tim 4 1 II Tim 2 26, schlechtes Gewissen I Tim 1 19 Tit 1 15, Heuchelei I Tim 4 2 II Tim 3 5 Tit 1 16, Schlechtigkeit I Tim 6 5 II Tim 3 13, Befleckung Tit 1 15, Gewinnsucht I Tim 6 5 Tit 1 11. Allein während selbst der temperamentvolle Polemiker Paulus, wenn er seine Gegner beschuldigt, seine Vorwürfe deutlich wahrnehmbar aus der Stellung der andern zu seinem Evangelium oder aus ihrer Frömmigkeit ableitet, ist hier von einer solchen Ableitung, ja von einem Beweis für das schlechte Gewissen der Leute nicht die Rede. Eigentlich libertinistische Sünden könnte man nur aus den Lasterkatalogen ableiten s. oben. Ein Grund, diesen Asketen die bona fides abzusprechen und sie als verkappte Sünder zu brandmarken, ergibt sich also aus den Briefen nicht. Dagegen ist es ein in dem Zusammenhang von Glauben und Sittlichkeit begründetes Gesetz der Religionsgeschichte, daß Ketzerbestreitung häufig

mit unbeweisbaren sittlichen Anschuldigungen arbeitet. Man braucht also unsern Autor wegen seiner Polemik nicht gröblicher Täuschung zu bezichtigen, aber auch seinen Gegnern nicht heimliche Laster nachzusagen. — Zum Ganzen vgl. Mangold Die Irrlehrer der Past 1856, Hilgenfeld Ztschr. f. wiss. Theol. 1897, 1 ff., Lütgert Die Irrlehrer der Past (Beiträge zur Förd. christl. Theol. 1909, Heft 3), Mayer Ueber die Past S. 56 ff.

**6** Zu ἐντρέφεσθαι mit Dat. s. Epiktet IV 4 48 τούτοις τοῖς διαλογισμοῖς ἐντρέφόμενος ‚wenn du in solchen Gedanken lebst‘. καλὴ διδασκαλία heißt hier die ὑγιαίνουσα διδ. aus I 10. παρακολουθεῖν für das geistige Erfassen der Lehre ist ein wichtiger Terminus bei Epiktet s. I 7 33 μὴ παρακολουθεῖν λόγῳ μηδ' ἀποδείξει μηδὲ σοφίσματι vgl. II 24 19; und Bonhöffer Epiktet u. d. N. T. 210 2. **7** μύθους s. zu I 4 und Exkurs zu 4 5 Nr. 1 c. γραῶνδεις: das Bild ist in der philosophischen Polemik nicht selten vgl. Epikt. II 16 39 γραῶν ἀποκλαύματα, Strabo I 3 τὴν ποιητικὴν γραῶν μυθολογίαν ἀποφαίνων, Lucian Philopseudes 9 εἰ σοι γραῶν μῦθοι τὰ λεγόμενά ἐστιν. Ebenso wird γυμνάζειν von der Seele bereits in der älteren Paränese gebraucht vgl. Isocrates ad Nicoclem 10 ὥστ' οὐδενὶ τῶν ἀσκητῶν οὕτω προσήκει τὸ σῶμα γυμνάζειν, ὥς τοῖς βασιλεῦσι τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτῶν, Ps. Isocr. ad Demonicum 21 γυμναζε σῶμα τὸν πόνοις ἐκουσίοις, ὅπως ἂν δύνῃ καὶ τοὺς ἀκουσίους ὑπομένειν. Vgl. Epikt. II 18 27 III 3 14. Wie **9** zeigt s. zu I 15, werden wir in **8** ein Zitat zu sehen haben, vielleicht einen christlichen oder jüdischen Gemeindevorspruch, der hier gegen die gnostische Askese gewendet wird, der aber möglicherweise mit γυμνασία ursprünglich die körperliche ἀσκήσις vielleicht des Athleten (zur kynisch-stoischen Abneigung gegen Athleten: Norden Jahrb. f. Phil. Suppl. 18, 299 f., Wendland Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. 43 f., Geffcken Kynika 22), vielleicht des jungen Philosophen (Epiktet III 22 86 ff.) meinte. Die Philosophie gebraucht auch ἐπαγγελίαν ἔχειν mit Bezug auf das, was bei der Tugend bzw. der Philosophie herauskommt vgl. Epiktet I 4 3 IV 8 6. Zu νῦν und μέλλουσα vgl. M. Pirke Aboth VI 4, wo Ps. 127 2 ausgedeutet wird „Heil Dir“ in dieser Welt und „wohl Dir“ für die zukünftige Welt. **10** εἰς τοῦτο ist wohl am besten auf den Inhalt von 8, auf das τέλος der christlichen γυμνασία zu beziehen, denn mit κοπιῶμεν wird doch γυμνάζειν aus 7 aufgenommen. ὅτι dann = ‚weil‘. Zu σωτήρ s. Exkurs zu II 1 10; hier scheint das Wort eine besonders prägnante Bedeutung (vgl. I 2 4) zu haben, die das Gottesprädikat ζῶν kausativ faßt: ‚der lebendige Gott ist's, der die ἐπαγγελία ζωῆς wahr macht‘; man könnte also paraphrasieren: ὅς ζωογονεῖ πάντας ἀνθρώπους. Die Betonung des Universalismus kann ebenso wie die Hervorhebung der πιστοὶ antihäretisch gemeint sein. **IV 11—V 2** eine kleine Paränese an den Gemeindeleiter, also wieder eine Art Rahmenstück wie I 18 ff. I 3 14 ff., hier aber mit einer besonderen Note: das Problem ist hier die Jugend des Adressaten vgl. Ign. ad Magn. 3 1 und weiteres Material b. Wohlenberg. Diese Problemstellung ist keine Instanz gegen die Echtheit, denn der historische Timotheus brauchte nicht vor 30 n. Chr. geboren zu sein. Wer aus andern Gründen den Brief für unecht hält s. Exkurs zu I 1, wird es für wahrscheinlich halten, daß der Autor hier ein Wort an jugendliche Gemeindebeamte überhaupt richten möchte, die etwa die in **13** genannten Funktionen ausüben. s. Chrys. XI p. 617 Montf. δεῖ γὰρ ἀναταφρόνητον εἶναι τὸν διδάσκαλον. **12** Zu τύπος vgl. die Inschrift des Antiochus I. von Commagene (Dittenberger Or. inscr. I 383 212 ff.) τύπον δὲ εὐσεβείας, ἣν θεοὶς καὶ προγόνοις | εἰσφέρειν ὅσιον, ἐγὼ παισὶν || ἐχρόνους τε ἐμοῖς ἐμφανῆ | καὶ δι' ἐτέρων πολλῶν καὶ | διὰ τούτων ἐκτέθεικα, νομίζω τε αὐτοὺς καλὸν ὑπόδειγμα | μιμήσασθαι.

1. Die Stelle 4 14 gehört mit 5 22 und II 1 6 zu den Zeugnissen für die HANDAUF-



LEGUNG im Urchristentum. Hier wie anderswo dient die Hand als Mittel der Kraftübertragung, sei es an den Kranken zwecks Heilung (in diesem Fall ist wohl ursprünglich an die Hand eines Gottes gedacht s. Weinreich Antike Heilungswunder I ff.), sei es an den Jüngeren, Schwächeren, Unheiligen zwecks Segnung (Mc 10 13 ff.), sei es an Nichtpneumatiker zwecks Geistesmitteilung (ohne Taufe Act 8 17, bei der Taufe Act 19 6 Hebr 6 2, bei einer Einsetzung Act 6 6 13 3, wie später bei der Wiederaufnahme von Poenitenten und Häretikern Didasc. syr. 7 p. 28 Achelis). I Tim 4 14 II Tim 1 6 gehören sicher zu der zuletzt erwähnten Stellengruppe; Timotheus ist zu seinem mehreren Gemeinden übergeordneten Amt (über die Geschichtlichkeit desselben s. Exkurs zu 3 7 Nr. 2) durch Handauflegung geweiht worden (über die Differenzen zwischen den Briefen s. u.). Charakteristisch für die Verbindung von Pneumatischem und Amtlichem ist es, daß nach 1 18 und unserer Stelle Prophetenmund erst den künftigen Geistträger bezeichnet hatte. Gleichviel ob man *προφητείας* 4 14 als acc. plur. (infolge' oder wegen') oder als gen. sing. (*per prophetiam* Theod. v. Mops. II 149 Swete) faßt — in jedem Fall braucht man zwischen beiden Stellen nicht mit Behm Handauflegung 47 f. zu unterscheiden (vorausgegangene Weissagung dort, gleichzeitige hier), sondern kann sich den Vorgang nach Analogie von Act 13 2 3 denken. Schwierigkeiten macht die Deutung von I Tim 5 22, da der Kontext mit seiner Aneinanderreihung von Spruch an Spruch keinen deutlichen Fingerzeig gibt. Jedenfalls will der Satz eine Warnung geben, die etwa in der Linie von 3 1 ff. 10 5 11 liegt: 'nicht alle, die sich gedungen fühlen — wozu, ist eben die Frage — annehmen, sondern die Leute erst prüfen.' Dann aber liegt es nahe, an die Einsetzung zu Gemeindeführern zu denken, wenn auch die Möglichkeit einer Beziehung auf die reconciliatio nicht zu bestreiten ist. Zum Ganzen vgl. ECachelis Zeitschr. f. Pastoraltheologie 1889, S. 58 ff. 441 ff. 481 ff. 525 ff., Lehrb. d. prakt. Theol. I<sup>2</sup> 140 ff., Behm Die Handauflegung im Urchristentum (mit reichem religionsgeschichtlichem Material). — 2. Die Stellen über die Handauflegung werden neuerdings auch zur Entscheidung in der Prioritätsfrage der Timotheusbriefe benutzt. Als Instanzen kommen für diese Untersuchung in Betracht: a) die Briefsituation; doch kommt ihr nur bei Annahme der Echtheit Bedeutung zu; in diesem Fall erledigt sich das Problem durch die Entscheidung über die Situation von II Tim. — b) Die Stellung zu den Gegnern: die II 2 17 erwähnten Ketzler sollen nach II 2 24 ff. mit Sanftmut behandelt werden; nach Tit 1 13 3 10 sind die Gegner kurz zu widerlegen, nach I Tim 1 19 f. aber sind die II 2 17 4 14 bloß bedrohten bereits „dem Satan übergeben“. Aus dieser Beobachtung erschließt man gerade auf kritischer Seite heute meist die Reihenfolge II Tim Tit I Tim. Doch vgl. dazu d. — c) Die Handauflegung geht in I 4 14 von den versammelten Presbytern (*πρεσβυτέρων* s. die Ignatiusbriefe) in II 1 6 von dem Apostel aus. EdSchwartz Ueber die pseudoapost. Kirchenordnungen (Schriften der Wiss. Gesellsch. Straßburg 6) S. 1 sieht das erste als relativ historisch, das zweite als korrigiert im Sinne der 'apostolischen Tradition' an und schließt, da er auch das Hervortreten des Kirchenrechtlichen für ein Prioritätszeichen hält, auf die Reihenfolge I Tim Tit II Tim. — d) Die Differenz in der Handauflegungsfrage erklärt sich wohl am einfachsten aus dem jeweiligen Gesamtcharakter der Briefe s. Exkurs zu 1 1 Nr. 2: Gemeinderegel in I Tim Tit, persönliche Paränese mit Betonung des brieflichen Charakters (Danksagung, Nachrichten) in II Tim. Erscheint die Gemeinderegel als der eigentliche Kern von I Tim Tit, dann kann II Tim dazu bestimmt sein, für die Gemeinderegeln, die unter dem Namen Paulus gehen sollten, einen persönlich-historischen Hintergrund zu zeichnen und die kirchliche Autorität des Paulus von I Tim Tit zugleich als die sittliche hinzustellen: darum in II die vielen Personalnotizen, wie die Betonung des Leidens s. zu II 1 8, darum in II 2 17 4 14 (?) gewissermaßen die nachträgliche Vorgeschichte zu I 1 20, darum die sorgfältige Unterscheidung zwischen Gegenwart und Zukunft II 3 1 ff. (die Irr-

widme dich dem Vorlesen, Ermahnen und Lehren. Gebrauche die 14  
Gnadengabe, die in dir ist, die dir zuteil ward nach prophetischem  
Wort, während die Aeltesten dir die Hand auflegten. Dies betreibe, 15  
darin lebe, damit dein Fortschritt allen offenbar sei. Gib acht auf dich 16  
selbst und auf die Lehre, halte daran fest! Wenn du das tust, wirst du  
dich (selber) retten und deine Hörer! Einen älteren Mann sollst du 3  
nicht schroff behandeln, sondern ihn ermahnen wie einen Vater, jüngere  
wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern in aller 2  
Lauterkeit.

lehre ist noch im Werden), darum die engere Verbindung der ‚Ordination‘ des  
Timotheus mit Paulus II 16. Da hierdurch die Mitwirkung des Presbyteriums  
nicht geradezu ausgeschlossen wird, so muß aus der Differenz von I 414 und II  
16 nicht notwendig auf zwei verschiedene Verfasser geschlossen werden (doch s.  
Mayer S. 21); wohl aber würde die vorgetragene Deutung der Differenzen zwischen  
I und II für die Reihenfolge I Tim (Tit) II Tim sprechen. Doch ist dieser Ver-  
such, die Differenzen zu erklären, natürlich nur eine Hypothese.

15 ταῦτα, offenbar auf die als Ganzes betrachtete Mahnung 13. 14 zu  
beziehen: ‚tu deine Pflicht und brauche deine Gabe‘. Da ἵσθι zunächst nicht  
auf die Tätigkeit, sondern auf die Situation zu gehen scheint, so wird man  
ἐν τοῖς auf die in 12 genannten Tugenden beziehen dürfen (von Soden);  
sonst ‚laß uns vertieft sein‘ (Moulton Einleitung 290). προκοπή: in der Stoa  
von großer Bedeutung, vgl. aber auch Sir 51 17 II Macc 8 8. Die Formel  
ἵνα φανερόν πάσιν ἦ . . . steht häufig in Ehreninschriften vgl. Rouffiac Re-  
cherches sur les caractères du Grec dans le N. T. 53. 16 Daß αὐτοῖς sich  
auf ταῦτα und τοῖς in 15 bezieht, legt der erste Imperativ des Verses nahe.  
V 1. 2 wird häufig zum Folgenden gezogen unter der Ueberschrift: Ver-  
halten des Timotheus gegen einzelne Klassen der Gemeinde. Aber während  
es sich in 5 3 ff. um eine Regel parallel dem ‚Bischofsspiegel‘ 3 1 ff. handelt,  
haben wir es 5 1. 2 mit einer persönlichen Ermahnung an Timotheus zu tun,  
dem Abschluß des Vorhergehenden, und diese Ermahnung ist in ein Schema  
populärer Moralphilosophie eingekleidet. Vgl. dazu Plato rep. V p. 463 c  
παντὶ γὰρ ὃ ἐν ἐντυχάνῃ, ἢ ὡς ἀδελφῷ ἢ ὡς ἀδελφῇ ἢ ὡς πατρὶ ἢ ὡς  
μητρὶ ἢ ὡς υἱὲ ἢ θυγατρὶ ἢ τοῦτων ἐκγόνοις ἢ προγόνοις νομῇ ἐντυχάνειν.  
Den Beweis für die Verbreitung solcher Wendungen liefern wieder (s. Ex-  
kurs zu 3 1) die Inschriften: Priene 117 55 f. Hiller v. Gärtringen (I. v. Chr.)  
ἀεὶ π[ο]τε μὲν πρεσβυτέ[ρους] τιμῶν ὡς γονε[ῖ]ς, τοὺς δὲ κατήλικας ὡς ἀδελ-  
φούς, τοὺς δὲ [νεωτέρους ὡς παιδας] und Latyschev Inscr. orae septentr.  
Pont. Eux. I 22 28 ff. (vgl. Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 232) τοῖς μὲν ἡλι-  
κιώταις προσφερόμενος ὡς ἀδελφός, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ὡς υἱός, || τοῖς δὲ  
παισὶν ὡς πατήρ. Vgl. auch Jamblichus vita Pythag. 840 μελετᾶν ἐν μὲν τῇ  
πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους εὐκοσμίᾳ τὴν πρὸς πατέρας εὐνοίαν, ἐν δὲ τῇ πρὸς  
ἄλλους φιλανθρωπίᾳ τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφούς κοινωνίαν, Libanius Progymn.  
(Libanii orationes et declam. ed Reiske IV) p. 909 24 ff. τῶν μὲν ἡλικιωτῶν  
νόμιζε σαυτὸν ἀδελφόν, τῶν δὲ πρεσβυτέρων παιδα, τῶν νεωτέρων πατέρα. Aus  
diesen Parallelen ergibt sich, daß πρεσβύτερος (s. d. Exkurs zu 5 17) hier nicht vom  
Amt gesagt sein kann, sondern περὶ παντός γεγηρακός Catene VII 37 Cramer.  
3—16 Die Witwenregel, d. h. die Bestimmung über diejenigen Witwen, die als  
ὄντως χήρα zu gelten haben s. 9, der Gemeinde dienen 10 und von der Gemeinde  
erhalten werden 16; τίμα in 3 hat wohl nicht diese Spezialbedeutung. Anders  
beurteilt den Abschnitt, wer mit BWeiß Belser 5 3—8 von einer Witwen-

34 Witwen ehre — die wirklich Witwen sind. Hat aber eine Witwe  
Kinder oder Enkel — die sollen erst lernen, Pietät gegen die eigene  
Familie und Dankbarkeit gegen die Vorfahren zu üben; das ist wohl-  
5 gefällig vor Gottes Angesicht. Die wirklich Verwitwete und Verein-  
samte aber hat ihre Hoffnung auf Gott gesetzt und verweilt in Gebet  
6 und Flehen Tag und Nacht; die aber ein ausschweifendes Leben führt,  
7 die ist lebendig tot. (Auch) diese Anweisung gib, damit sie ein makel-  
8 loses Leben führen. Wenn aber jemand für die Seinen und zumal für  
die Familienglieder nicht sorgt, der ist vom Glauben abtrünnig und  
9 schlimmer als ein Ungläubiger. Als ‚Witwe‘ soll ausgesucht werden

versorgung und erst 59 ff. von den Gemeindewitwen handeln läßt. Allein das Wahrscheinliche bleibt doch, daß ὄντως χήρα 3. 5 = χήρα 9 ff. ist. Unsere Stelle ist neben Ign. ad Polyc. 41. Polyc. ad Phil. 43 das älteste Zeugnis für einen besonderen Witwenstand, dessen Entstehung wohl auch erst in die Zeit der Konsolidierung der Gemeinden in der Welt angesetzt werden kann. Unsere Stelle bezeugt uns spezielle Pflichten und Rechte, die der Witwenstand gibt, aber auch, daß nicht jede Witwe als ‚Witwe‘ im technischen Sinn zu gelten hat. Wir haben also hier eine allmähliche Technisierung eines Wortes vor uns, die zu einer Amtsbezeichnung für die ‚Gemeindewitwen‘ geführt, zugleich aber das Wort als Bezeichnung jeder Verwitweten bestehen gelassen hat — ganz ähnlich wie bei πρεσβύτερος s. Exkurs zu 5 17. Im übrigen vgl. Zscharnack Der Dienst der Frau 100 ff. 3 Unser Autor bemüht sich sichtlich, aus der Zahl der in Betracht kommenden Witwen alle überflüssigen und alle unzuverlässigen Elemente auszuschneiden vgl. auch noch 11 ff. 16, und zwar zunächst 4 die Witwen mit Familie; die Anweisung über diese ist infolge des Subjektswechsels schwierig zu deuten. Die alte Auslegung (s. auch Wohlenberg), die zu μανθανέτωσαν ergänzt αἱ χήραι, scheitert an εὐσεβεῖν, dem ‚Wechselbegriff zu τιμᾶν‘ (Belser) und an προγόνοις; also werden ‚die Angehörigen‘ als Subjekt anzusehen sein. Der Subjektswechsel erklärt sich vielleicht aus Breviloquenz; zu paraphrasieren wäre dann: ‚wenn eine Witwe Familie hat, so bedarf sie solcher Ehrung s. 3 nicht; vielmehr sollen die Angehörigen erst, ehe sie sich anderer Liebestätigkeit widmen, τὸν ἰδίον οἶκον εὐσεβεῖν κτλ.‘ Dieser Gesichtspunkt paßt auch zu dem 35 aufgestellten Kanon. ἀμοιβή ist in Inschriften häufig für den ‚Dank des Vaterlandes‘ u. ä. vgl. Hiller v. Gärtringen Inschr. v. Priene 119<sup>27</sup> 113<sup>120</sup> 112<sup>17</sup> IG XIV 744<sup>5</sup> 748<sup>14</sup> wie ἀμείβεσθαι als Verbum der Ehrung s. Gerlach Griech. Ehreninschr. 50. 5 νυκτὸς καὶ ἡμέρας s. zu I Thess 3 10. 6 An zweiter Stelle wird aus der Zahl der ‚wirklichen Witwen‘ die σπαταλῶσα ζῶσα (beabsichtigte Klangfigur? zum Wort s. zu Jac 5 5) gestrichen — nicht als ob das betont werden müßte, sondern mehr als Mahnung, wie 7 zeigt. ἀντίλημπος s. zu 3 2. 8 bringt einen Nachtrag zu 4, und legt den Familiengliedern noch einmal die Fürsorgepflicht ans Herz, ähnlich wie 16; hier wird mit besonderem Nachdruck das religiöse Motiv betont. Die Stelle zeigt, wie die Pflichten innerhalb der Kulturgemeinschaften immer mehr als speziell christliche empfunden werden. Vgl. die fortschreitende Christianisierung der ‚Haustafeln‘ s. Exkurs zu Col 4 1. 9 Ueber den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden s. zu 5 3, über οἱ ἴδιοι s. zu Joh 1 11. καταλέγειν ist das technische Wort für das Aufzeichnen z. B. der ausgehobenen Mannschaft (Beispiele s. im Thesaurus) Tertullian hat es ad uxor. 17 wohl allzu klerikal übersetzt mit *adlegere in ordinem*, in den Klerus aufnehmen. ἐνὸς ἀνδρὸς



(nur) die nicht unter sechzig Jahr alt ist, eines Mannes Weib war und 10 im Ruf guter Werke steht, sofern sie Kinder aufgezogen, Gastfreundschaft geübt, den Heiligen die Füße gewaschen, Bedrängten beigestanden hat und (überhaupt) jedem guten Werk nachgegangen ist. Jüngere 11 Witwen aber weise ab; denn wenn sie die Sinnlichkeit Christus abwendig macht, dann möchten sie heiraten und ziehen sich das Urteil 12 zu, daß sie die erste Treue gebrochen haben; zugleich aber lernen sie 13 auch Müßiggang, wenn sie von Haus zu Haus laufen, und nicht nur Müßiggang, sondern auch Geschwätzigkeit und unnütze Geschäftigkeit; dann reden sie, was sich nicht ziemt. Ich will also, daß die jüngeren 14 heiraten, Kinder gebären, ihr Haus verwalten und dem Widersacher keinen Anlaß zur Lästerei geben. Denn schon sind einige abgefallen 15 und dem Satan nachgefolgt. Wenn aber eine Gläubige Witwen hat, 16 so soll sie dieselben versorgen, die Gemeinde aber soll nicht belastet werden, damit diese für die eigentlichen Witwen sorgen (kann).

γυνή s. zu 3 2; besonders wer den Abschnitt 5 3—16 einheitlich faßt, hat keine Ursache, hier ein Verbot der zweiten Ehe zu finden; selbstverständlich muß auch in diesem Fall die Forderung 5 5 μεμονωμένη erfüllt, diese Ehe also durch den Tod gelöst sein. So wird also auch hier Theodor II p. 161 Swete (vgl. auch Theodoret III p. 664 Schulze) recht haben: *si pudice cum suo vixerit viro, sive unum tantum habuerit, sive et secundo fuerit nupta*. 10 Zu den Werken der Witwen vgl. zu 2 10 und Hermas Vis. 2, 4 Γραπτή δὲ νοουθετήσεται τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς, vor allem aber die Schilderung christlicher Liebestätigkeit Lucian de morte Peregrini 12 καὶ ἔωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὁρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ (wo der zum Christentum übergetretene Peregrinus gefangen liegt) περιμένοντα γράδια χήρας τινὰς καὶ παῖδια ὀρφανὰ, vgl. 13 von den Christen: βοηθήσοντες καὶ ξυναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. τεκνοτροφεῖν ist hier wie Epiktet I 23 3 nicht auf die Ernährung zu beschränken; wer den Abschnitt für einheitlich hält s. zu 5 3, wird wegen 5 4 hier nicht an Kinder der Witwen, sondern etwa an Waisen denken s. oben die Stellen aus Hermas und Lucian. Zum Fußwaschen s. die Belege bei Joh 13 4. Zu ἀγίων πόδας s. Blaß Gramm.<sup>2</sup> 153 1. 12 τὴν πίστιν συνθήκην λέγει Cat. VII p. 40 Cramer. 13 Die Fortsetzung des Satzes οὐ μόνον δὲ ἀργαί κατλ. zeigt, daß in der ersten Satzhälfte ἀργαί die Hauptsache ist. Durch diese Erwägung wird die Verbindung von μανθάνουσι mit περιερχόμεναι oder τὰ μὴ δέοντα ebenso ausgeschlossen wie die absolute Fassung von μανθάνουσι nach II Tim 3 6 oder die Konjekture λανθάνουσι; es ist also εἶναι zu ergänzen s. d. Uebers. und vgl. Blaß Gramm.<sup>2</sup> 252. περίεργος s. Act 19 19 und zu II Thess 3 11. 14 βούλομαι bei gesetzgeberischen Maßnahmen P. Lond. III 904 30 S. 125 Josephus Ant. XII 3 4 s. 2 s. Hier zeugt die entschiedene Formulierung von der Hochschätzung von Sitte und Ordnung in den Past s. zu 2 3, kontrastiert aber mit I Cor 7 1. 7 f. ἀντικείμενος ist wohl der, von dem die Schmähung ausgehen würde, also der Gegner s. das gleiche Motiv 3 7. 15 ἐκτρέπεσθαι s. zu I 1 6. Ob die Sünde Unzucht oder Irrlehre ist, läßt sich schwer ausmachen, ebenso, ob der Autor hier und im vorhergehenden Verse ausschließlich noch an Witwen denkt. Falls er es tun sollte und falls der eher etwas besser bezeugte Text von 16 εἰ τις πιστὴ SACGP richtig ist, dann wäre hier der Fall gesetzt, daß eine Witwe, die sonst zum Gemeindedienst geeignet wäre, selber Witwen wirtschaftlich zu versorgen hat — die soll dann dabei

- 17 Die Presbyter, die das Vorsteheramt gut verwalten, sollen zwiefachen  
 Lohnes gewürdigt werden, besonders die, welche Rede- und Lehrtätigkeit  
 18 ausüben. Denn die Schrift sagt: »Du sollst dem dreschenden Ochsen  
 »das Maul nicht verbinden« und »der Arbeiter ist seines Lohnes wert«.  
 19 Eine Klage gegen einen Presbyter nimm nicht an außer auf Grund des  
 20 Zeugnisses von zwei oder drei Personen. Wenn welche sündigen, so  
 überführe sie in Gegenwart aller, damit auch die andern Furcht haben.  
 21 Ich beschwöre dich vor Gott und Christus Jesus und den auserwählten  
 22 Engeln: halte dies ohne Vorurteil und tue nichts nach Gunst. Sei  
 nicht eilig mit der Handauflegung und werde nicht mitverantwortlich  
 23 für fremde Sünde. Bewahre dich rein. Bleibe nicht beim Wasser-  
 trinken, sondern nimm etwas Wein zu dir wegen deines Magens und

bleiben. Geht aber πιστή auf Christinnen überhaupt oder ist mit D u. a. εἴ τις πιστός ἢ πιστή zu lesen — wobei die andere Lesart auf ein Abgleiten des Blicks von πιστός auf πιστή zurückzuführen wäre — dann haben wir die ausdrückliche Betonung des in 4 und 8 schon erwähnten Prinzips vor uns. 17 ff. handelt von den Presbytern.

Das Problem des Wortes ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ liegt für unsere Briefe in dem doppeldeutigen Charakter des Wortes, das bald Altersbezeichnung, bald Titel sein kann. Während der titulare Gebrauch bei den Juden der Diaspora erst sehr spät auf Inschriften und in kaiserlichen Verordnungen nachweisbar ist (Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III<sup>4</sup> 89), kann man aus der LXX-Uebersetzung ׀ַןְּרִי = πρεσβύτερος vielleicht erschließen, daß das LXX-Judentum „Aelteste“ an der Spitze der Gemeinden kannte vgl. auch die πρεσβύτεροι als Glieder des Synedriums in den Evangelien u. s. Lietzmann Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 116 ff. Inwieweit die nicht-jüdischen Belege für den titularen Gebrauch von πρεσβύτερος überhaupt Analogien zu der jüdischen und christlichen Verwendung des Wortes, inwieweit sie mehr als Analogien sind, ist noch nicht festgestellt. Es lassen sich unterscheiden 1. Seniorenbünde, Vereine der Alten im Gegensatz zu den Vereinen der νέοι (die reichhaltige Literatur s. Schürer Gesch. des jüd. Volkes III<sup>4</sup> 91 A. 57); sie führen neben den häufigeren Bezeichnungen γεραιοί, γερουσιασται usw. auch den Namen πρεσβύτεροι; Belege, hauptsächlich aus Kleinasien und seinem Inselgebiet, bei Poland Gesch. d. griech. Vereinswesens 98 ff. Fraglich ist, ob Titel wie σύνδοξος τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρεσβυτέρων ἐγδοχέων (Dittenberger Or. Inscr. I 1407 ff.) oder die τέκτονες πρεσβύτεροι auf einer alexandrinischen Inschrift bei Ziebarth Griech. Vereinswesen 213 oder die ὁμνῶδοι πρεσβύτεροι auf einer Inschrift von Radanovo (Ziebarth a. a. O. 90) auch in diese Gruppe gehören, also etwa die Senioren des betr. Berufs vereinen (Strack Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, 232) oder das höhere Alter des betr. Vereins gegenüber einem jüngeren Konkurrenten feststellen wollen (Ziebarth Griech. Vereinswesen 30. 90. 213, Poland Gesch. d. griech. Vereinswesens 171 f. Anm.). Für die erstere Annahme scheint mir die Analogie der Inscr. von Hypäpa (Reinach Revue des études juives X S. 74 zu sprechen: Ἰουδαίων νεωτέρων bezeichnet wohl jüngere Juden und nicht den jüngeren von zwei jüdischen Vereinen. Ueber die πρεσβύτεροι der Hypsistariergemeinden in der Krim vgl. jetzt Lietzmann Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, S. 118 ff. — 2. Mindestens in Aegypten werden mit πρεσβύτεροι Ausschüsse und Kollegien verschiedener Art bezeichnet vgl. die πρεσβύτεροι τῶν ὀλυροκάπων (Innung der Müller oder Grob-  
 bäcker) Arch. f. Pap. II 544 und dazu Strack Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, 213 ff., wo man S. 230 f. eine Liste der älteren Belege findet. Vgl. auch das häufige Vorkommen von πρεσβύτεροι τῶν γεωργῶν P. Tebt. I 13 5 40 17 f. 43 s 50 20, P. Lond. II 255 7 p. 117, BGU I 64 ff. und Deißmann Bibelst. 153 ff. Neue Bibelstudien 60 ff. Besonders wichtig

für unsere Briefe ist das Vorkommen des *πρεσβύτερος*-Titels in der „Priesterschaft des großen Gottes Soknopaios“ BGU I 16 5 f. τῶν ἑπρεσβυτέρων ιερῶν 3877 und dazu Hauschild Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, 235 ff. Dort ist S. 239 auch der Nachweis erbracht, daß diese „Aeltesten“ manchmal überhaupt nicht alt sind, der Gebrauch von *πρεσβ.* also ein rein titularer ist. Die urchristliche Verwendung von *πρεσβ.* für ein — mehr oder minder patriarchalisches — Komitee hat also nichts Auffallendes. Vgl. Act 11<sup>30</sup> 14<sup>23</sup> 15 passim 20<sup>17</sup> 21<sup>18</sup> I Petr 5<sup>1</sup> Jac 5<sup>14</sup> II Joh 1 III Joh 1. Zu der geschichtlichen Frage ἐπίσκοπος — πρεσβύτερος s. den Exkurs zu 37.

17 Zu den *προεστῶτες πρεσβύτεροι* vgl. Exkurs zu 37 Nr. 2. Kontrovers ist, ob διπλῆς τιμῆς nur auf die Ehre geht, die erhöht werden soll oder nur auf ein Honorar, das im Verhältnis zu dem der andern Presbyter verdoppelt werden soll oder endlich darauf, daß sich zu der Ehre, die alle Presbyter genießen, eine Entschädigung für die *προεστῶτες* und *κοπιῶντες* gesellen soll. Der folgende Vers legt eine Beziehung auf Entschädigung, mindestens neben der Ehre, nahe. Vgl. dazu die Statuten der „cultores Dianae et Antinoi“ CIL XIV 2112 = Beil. 5 zu I Cor. Nach § 11 erhalten die Beamten *ex omnibus divisionibus partes dupl[as]*. — Das Lehren gilt als freiwillige Leistung. 18 Bemerkenswert ist *γραφή* (= heilige Schrift), da zwar der erste Spruch dem Alten Testament entstammt, Dt 25<sup>4</sup> vgl. I Cor 9<sup>8</sup>, der zweite uns aber nur als Herrnwort aus Lk 10<sup>7</sup> bekannt ist. Es könnte nun hier e n t w e d e r Lukas oder einer seiner Vorgänger als heil. Schrift zitiert sein o d e r der fragliche Spruch älteren Ursprungs sein und aus einem ‚heiligen‘ Apokryphon stammen — Lk 10<sup>7</sup> erweckt fast den Eindruck, als berufe sich Jesus auf ein Homologumenon — oder endlich mit *γραφή* lediglich der erste Spruch gemeint sein, dem der zweite in loser Verbindung angereiht wäre. 19 (nach Dt 19<sup>15</sup>) und 20 gehören zusammen; dann sind die *λοιποί* die übrigen Presbyter. Bei Vers 21. 22 ist zunächst der Zusammenhang problematisch; gehören beide Verse eng zu 20, dann geht ταῦτα auf die 19 f. gegebenen Vorschriften und 22 wahrscheinlich auf die Einsetzung zum Presbyter; *κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις* bezöge sich dann auf den Fall, daß Timotheus unwissentlich einen Sünder zum Presbyter machte. Wenn dagegen 22 nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist, dann ergibt sich für 22 die Möglichkeit einer anderen Deutung s. den Exkurs zu 4<sup>14</sup> und vgl. das Votum des Aurelius von Utica auf der Synode von Karthago vom 1. Sept. 256 (Hans von Soden, Nachr. d. Gött. Ges. d. W., ph.-hist. Kl. 1909, 266) *cum dicat apostolus non communicandum peccatis alienis, quid aliud quam peccatis alienis communicat, qui haereticis sine ecclesiae baptismo communicat?* Wegen *πρόκριμα* und *πρόσκλησις* ist jedenfalls 21 mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Mit *πρόσκλησις* ist wie I Clem 21<sup>7</sup> 47<sup>3.4</sup> die Parteinahme wohl im begünstigenden Sinn gemeint, vgl. aber den neutralen Gebrauch I Clem 50<sup>2</sup> *δίχα προσκλήσεως ἀνθρωπίνης*; das neutrale Wort *πρόκριμα* kann auf günstiges wie auf ungünstiges Vorurteil bezogen werden. Die Dreiheit Gott Christus Engel Lc 9<sup>26</sup> vgl. noch die Parallelen u. Mk 13<sup>32</sup> = Mt 24<sup>36</sup> Apc 1<sup>4</sup> f. Engel als Zeugen Test. Levi 19 vgl. auch die beiden Rachegebete von Rhe-neia 9 f. (Deißmann Licht vom Osten <sup>2</sup> 316 ff.) *κύριε ὁ πάντα ἐφορῶν καὶ οἱ ἄγγελοι θεοῦ. ‚Auserwählte Engel‘ Od. Sal. 4<sup>8</sup> denn dein Siegel ist bekannt . . . und die erwählten Erzengel tragen es.* 23 eine Einschränkung zu *ἀγνόν*, die offenbar voraussetzt, daß die Neigung zur Abstinenz bei dem fingierten oder den wirklichen Adressaten vorhanden ist. Der Autor sagt das οὐ πρὸς τρυφήν (Chrys. XI p. 643 Montf.); er will einen Gebrauch des Weines dort, wo der Verdacht der Genußsucht ausgeschlossen ist. Wer den Brief in die Zeit der beginnenden gnostischen Kämpfe setzt, wird in der Mahnung nicht einen diätetischen Ratschlag sehen, sondern wird ein antignostisches



- 24 **deines häufigen Unwohlseins.** Mancher Menschen Sünden sind offenbar, da sie ihnen ins Gericht vorangehen, anderen aber folgen sie erst  
 25 **nach.** Ebenso sind auch die guten Werke offenbar, und wenn es anders steht, so können sie (doch schließlich) nicht verborgen bleiben.  
 6 **Alle, die als Sklaven in Knechtschaft sind, sollen ihre Herrn aller Ehren wert halten, damit nicht der Name Gottes und die Lehre gelästert werde.**  
 2 **Die aber gläubige Herren haben, sollen von (diesen) nicht gering denken, weil sie Brüder sind, sondern sollen (ihnen) noch eifriger dienen, weil sie Gläubige sind und (Gott)geliebte, die sich des Wohltuns befleißigen.**  
 3 **So sollst du lehren und predigen.** Wenn einer aber Irrlehre verbreitet und nicht der rechten Predigt unseres Herrn Jesu Christi und  
 4 **der Lehre unseres frommen Glaubens anhängt, der ist (nur) ein aufgeblasener (Mensch), der nichts weiß, vielmehr an Untersuchungen und Wortgefechten krankt, aus denen Neid entsteht, Zank, Lästerung, Arg-**  
 5 **wohn, (überhaupt) Streitereien sinnverwirrter Leute, welche die Wahrheit verloren haben, und die meinen, die Frömmigkeit sei ein Erwerb.**  
 6 **(Und in der Tat:) viel erwirbt die Frömmigkeit, die mit Genügsamkeit**  
 7 **verbunden ist. Wir haben ja nichts in die Welt mitgebracht, [denn]**

Motiv vermuten: der Autor will vermeiden, daß die Seinen den 43 erwähnten Irrlehrern auch nur in etwas zu gleichen scheinen. ὁροποτεῖν gehört bei Juden wie Griechen zum frommen entsagungsreichen Leben s. Dan 1 12, M. Pirke Aboth VI 4, Epiktet III 13 21. **24. 25** Auch hier ist der Zusammenhang fraglich; manche verbinden die Verse mit 23; 'Timotheus braucht nicht durch völlige Enthaltensamkeit einen Beweis seines sittenreinen Lebens zu geben', andere mit 22: 'Timotheus soll die betr. Kandidaten prüfen, damit offenbar werde, was verborgen war', noch andere mit beiden Versen. Aber es ist auch möglich, daß die Worte hier ebenso unverbunden stehen wie das Folgende; Zusammenhangslosigkeit ist in einem paränetischen Schriftstück nichts Auffallendes. **VI 1. 2a** Sklavenregel, ein Stück urchristlicher Paränese, dessen Seitenstücke sich in den 'Haustafeln' Col 3 22 ff. Eph 6 5 ff. I Petr 2 18 ff. (Did. 4 11) finden s. auch Tit 2 9 f. Vgl. zu den Stellen, Exkurs zu Col 4 1 und zu I Tim 1 1 Nr. 2. ἰδιος in abgeschwächter Bedeutung wie Prov 27 16s. Deißmann Bibelstudien 120 f. Moulton Einleitung 140 ff., der auf die Grabinschriften verweist, in denen ὁ πατήρ, ὁ ἰδιος πατήρ und ὁ ἑαυτοῦ πατήρ abwechseln. Zu dem Motiv, das der Finalsatz ausdrückt, s. Is 52 5 Rom 2 24 Col 4 5 Tit 2 5. 10 I Petr 2 12. καταφρονεῖν s. Rom 2 4. In beiden ὅτι-Sätzen sind die δεσπόται Subjekt. Zur Sache s. I Cor 7 21 f. ἀγαπητοί muß in irgend einer Weise mit dem Christentum der Herren zusammenhängen. Da nun bei Sklaven, die zum Dienen ermahnt werden müssen, Liebe zu den Herren in eben dieser Mahnung nicht vorausgesetzt werden kann, so wird man wie Rom 11 28 Ign. ad Phil. 9 2 θεοῦ ergänzen dürfen. ἀγαπητός könnte wie ἀγαπῶντες τὸν θεόν (αὐτὸν etc.) erst Juden- und dann Christentitel gewesen sein vgl. auch Od. Sal. 8 23, *'als Geliebte in dem Geliebten'*. ἀντιλαμβάνεσθαι s. Dittenberger Or. inscr. I 51 9 f. καὶ κατ' ἰδίαν ἐκάστου καὶ κατὰ κοινὸν πάντων ἀντιλαμβάνεται und besonders 339 32 f. τῆς τε ἄλλης εὐσχημοσύνης τῆς κατὰ τὸ γυμνάσιον ἀντελάβετο καλῶς καὶ φιλοτίμως. **2b—16** eine Schlußmahnung an Timotheus, die in drei Teile zerfällt: Ketzerbestreitung 3—5, eine ad voces πορισμός-εὐσέβεια angehängte Reihe von Sprüchen 6—10, eine abschließende Paränese an Timotheus 11—16. **3—5** nimmt Gedanken und Worte von 1 3 ff.

wieder auf, vgl. ἐτεροδιδασκαλεῖν und μηδὲν ἐπιστάμενος (μὴ νοοῦντες 17). προσέρχεται s. Epiktet IV 11<sup>21</sup> φιλοσοφία; die Lesart προσέχεται stammt aus 14. Wenn der Ausdruck ὑγιαίνοντες λόγοι als Bezeichnung des Evangeliums zu verstehen ist (s. zu 110), so darf τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Xp. nicht auf ‚Herrnworte‘ in unserm Sinn gedeutet werden, sondern ist analog dem Terminus λόγος τοῦ κυρίου s. zu I Thess 18 zu verstehen vgl. die τρόποι κυρίου Did. 118. ζητήσεις und λογομαχίαι s. 14. Genau wie dort werden auch hier die Gegner mit z. T. von der Popularphilosophie geprägten Wendungen angeklagt, ohne daß wir Konkretes erfahren. Ueber den Lasterkatalog s. Exkurs zu 45 Nr. 3<sup>b</sup>. διαπατριβαί (oder wie einige Minuskeln lesen παραδιατριβαί) ist eine Wortform, die πατριβή ‚Streit‘ (bzw. διατριβή) in malam partem steigert. Eine allzu gelehrte Auslegung bei Chrys. XI p. 648 Montf.: er denkt an rüddige πρόβια πατριβόμενα νόσου καὶ τὰ ὑγιαίνοντα ἐμπύλησιν. Auch der Vorwurf des Geschäftsgeistes entstammt dem Arsenal der philosophischen Wanderlehrer s. die Belege zu I Thess 25 f. Wodurch diese Anklage von „Irrlehrern“ hervorgerufen ist, vermögen wir mit Sicherheit nicht zu sagen; wahrscheinlich, daß ihre eifrige Propaganda s. II Tim 36 ff. ihnen Zulauf und Einkommen verschafft. 6 πορισμός hier im Sinne von 48. Die αὐτάρκεια ist eine kynisch-stoische Lieblingstugend vgl. das Apophthegma Stobaeus III p. 265<sup>18</sup> Hense αὐτάρκεια γὰρ φύσεώς ἐστι πλοῦτος und den Epiktetspruch (Schenkl p. 466, 16), der sagt, daß das καλῶς ζῆν ἐκ σωφροσύνης καὶ αὐταρκείας καὶ εὐταξίας καὶ κοσμιότητος καὶ εὐτελείας παραγίνεται. S. ferner ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσιν Teles ed. Hense p. 115 38<sup>10</sup> f. 41<sup>12</sup> f. Ps. Phokylides 5 f.; Beispiele für den Gegensatz von αὐτάρκεια und φιλαργυρία bei Gerhard Phoinix von Kolophon 57 ff.; s. auch τὰ αὐτάρκη Philo Leg. alleg. III 165 p. 119 M., ἀπαρκεῦμαι P. Heidelb. 310<sup>46</sup> ed. Gerhard und zu dieser Stelle wie zum Thema Gerhard Phoinix 61. Hier wie in den folgenden Versen haben wir hellenistische Paränese vor uns; das zeigt sich 1. an der Gedankenverwandtschaft zwischen diesen Sprüchen und der Popularphilosophie 2. an dem Fehlen spezifisch christlicher Motivierung s. Exkurs zu Col 41 a. E. 3. an dem Fehlen eines strengen Zusammenhangs; „Aneinanderreihung von Gnomen war eben die übliche Form ethischer Darstellung“ (Wendland Anaximenes 82). Die Verbindung zwischen den Sätzen muß man sich ergänzen; für den Zusammenhang von 7 mit dem vorhergehenden kann das ganz von Gedanken der Popularphilosophie getragene erste Gleichnis bei Hermas herangezogen werden (zum Thema s. Wendland Philo und die kynisch-stoische Diatribe 59 f.) vgl. bes. Sim. I 6 βλέπε οὖν σύ· ὡς ἐπὶ ξένης κατοικῶν μηδὲν πλέον ἐτοίμαζε σεαυτῷ εἰ μὴ τὴν αὐτάρκειαν τὴν ἀρκετὴν σοι καὶ ἐτοιμος γίνου, ἵνα ὅταν θέλῃ ὁ δεσπότης τῆς πόλεως ταύτης ἐκβαλεῖν σε ἀντιτάξμενον τῷ νόμῳ αὐτοῦ, ἐξέλθῃς ἐκ τῆς πόλεως αὐτοῦ καὶ ἀπέλθῃς ἐν τῇ πόλει σου. Der Gedanke unseres Verses begegnet in der griechischen Literatur spät, aber wohl als Erbgut Anthol. Palatina X 58 γῆς ἐπέβην γυμνός, γυμνός θ’ ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι· καὶ τί μάτην μοχθῶ γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος, aber auch in der jüdischen: Job 121 γυμνός ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρός μου, γυμνός καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ vgl. Eccl 514 und in der hellenistisch-jüdischen: Sap 76 μία δὲ πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον ἐξοδός τε ἴση und vor allem Philo de spec. leg. I 294 f. p. 256 M. σὲ τί ποιεῖν ἀρμόττει πρὸς ἀνθρώπους . . . τὸν μηδὲν εἰς τὸν κόσμον ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; γυμνός μὲν γάρ, θαυμάσιε, ἡλθες, γυμνός δὲ πάλιν ἀπεις. Vgl. Seneca ep. 102<sup>24</sup> f. *exculit redeuntem natura sicut intrantem. non licet plus efferre quam intuleris*. Da der Gedanke so mannigfach belegt ist, so darf die Stelle Polyc. ad Phil. 41 εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσενέγκामεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ’ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν . . . nicht als schlagender Beweis für Abhängigkeit Polycarps von den Past angesehen

8 nichts können wir auch (wieder) mitnehmen; wenn wir Nahrung und  
 9 Kleidung haben, so wollen wir uns dabei bescheiden. Die aber reich  
 werden wollen, geraten in Versuchung(en) und Schlingen und viele  
 törichte und schädliche Begierden, welche die Menschen herunterbringen  
 10 (bis) zum Verderben und Untergang. Denn alles Uebels Wurzel ist die  
 Geldgier; die danach begehrt sind vom Glauben abgeirrt und haben  
 sich selber viel Wehe zugefügt.

11 Du aber, Mann Gottes, fliehe dies (alles)! Strebe nach Gerechtig-

werden s. Weiteres zu 6 10. Eigentümlich ist die Verbindung beider Sätze in unserem Vers mit  $\delta\tau\iota$ , denn diese Lesart von S\*AG wird festzuhalten sein, da sich von ihr aus die anderen  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma \delta\tau\iota$  D\* und  $\delta\eta\lambda\omicron\nu\delta\tau\iota$  KLP am besten erklären;  $\delta\tau\iota$  könnte aus Dittographie von  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$  entstanden sein (Westcott-Hort), oder aus einem Zitat stammen. 8  $\alpha\rho\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  s. o. zu 6. Daß der Hinweis auf Nahrung (DGP und It. lesen  $\delta\iota\alpha\tau\rho\omicron\phi\eta\gamma$  — der Plural könnte an  $\sigma\kappa\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  angeglichen sein) und Kleidung von stoischem Geiste beeinflußt, erkennt man am besten, wenn man bei Musonius  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\tau\rho\omicron\phi\eta\varsigma$  und  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\sigma\acute{\kappa}\epsilon\pi\eta\varsigma$  p. 94—109 Hense liest. Vgl. auch Diog. Laert. VI 105 von den Kynikern:  $\alpha\rho\epsilon\sigma\kappa\epsilon\iota$   $\delta\epsilon$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\iota\tau\omega\varsigma$   $\beta\iota\omicron\upsilon\eta$ ,  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\sigma\iota$   $\chi\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$   $\sigma\iota\tau\iota\omicron\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\rho\iota\beta\omega\sigma\iota$   $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\varsigma$ , s. auch X 131.  $\sigma\kappa\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  geht in diesem Zusammenhang natürlich zunächst auf die Kleidung; doch braucht der Gedanke an die ‚Bedachung‘ nicht ausgeschlossen zu sein s. Musonius p. 107 Hense  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota$   $\delta\epsilon$   $\sigma\acute{\kappa}\epsilon\pi\eta\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\alpha}\varsigma$   $\omicron\iota\kappa\iota\acute{\alpha}\varsigma$   $\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\theta\alpha$ ,  $\varphi\eta\mu\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha\varsigma$   $\delta\epsilon\iota\eta$   $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$   $\pi\rho\delta\varsigma$   $\tau\acute{\omicron}$   $\tau\eta\varsigma$   $\chi\rho\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ . Zu der Behandlung des Themas in der Diatribe s. Wendland Philo u. d. kyn.-stoische Diatribe 15 ff. Ob das Futurum der Konstatierung oder der Ermahnung dient, läßt sich nicht ausmachen, da in einer solchen Spruchreihe der Kontext nicht zum Beweise herangezogen werden darf. 9  $\beta\upsilon\theta\iota\acute{\iota}\omega$  im übertragenen Sinn Alkiphron I 16 1 p. 19 Schepers  $\tau\acute{\omicron}$   $\nu\eta\varphi\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$   $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\omega\varsigma$   $\upsilon\pi\acute{\omicron}$   $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\varsigma$   $\beta\upsilon\theta\iota\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$  Syll. I<sup>2</sup> 324 7  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota$   $\pi\omicron\lambda\epsilon\omicron\mu\omicron\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\upsilon\theta\iota\sigma\theta\iota$  [e]i[san]  $\tau\eta\nu$   $\pi\acute{\omicron}\lambda\iota\nu$ . 10 Der erste Teil ist eine häufig begegnende Sentenz s. Stobaeus eclog. III p. 417 Hense  $\beta\iota\omega\nu$   $\acute{\omicron}$   $\sigma\omicron\varphi\iota\sigma\tau\eta\varsigma$   $\tau\eta\nu$   $\varphi\iota\lambda\alpha\rho\gamma\gamma\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$   $\mu\eta\tau\rho\acute{\omicron}\nu\mu\omicron\lambda\iota\nu$   $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$   $\kappa\alpha\kappa\iota\acute{\alpha}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ . Diog. Laert. VI 50  $\tau\eta\nu$   $\varphi\iota\lambda\alpha\rho\gamma\gamma\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\lambda\pi\epsilon$   $\mu\eta\tau\rho\acute{\omicron}\nu\mu\omicron\lambda\iota\nu$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$   $\tau\omega\nu$   $\kappa\alpha\kappa\omega\nu$  (ähnlich Diod. Sic. Exc. XXI 1 von der  $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\acute{\xi}\iota\alpha$ ), Gnomol. Vatican. 265 Sternbach (Wiener Studien X 231  $\Delta\eta\mu\acute{\omicron}\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$   $\tau\eta\nu$   $\varphi\iota\lambda\alpha\rho\gamma\gamma\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon$   $\mu\eta\tau\rho\acute{\omicron}\nu\mu\omicron\lambda\iota\nu$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$   $\kappa\alpha\kappa\iota\acute{\alpha}\varsigma$ ). Komiker Apollodor, Philadelph. Fragm. 4, III p. 280 Kock  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\sigma\chi\epsilon\delta\acute{\omicron}\nu$   $\tau\iota$   $\tau\acute{\omicron}$   $\kappa\epsilon\varphi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\omicron\nu$   $\tau\omega\nu$   $\kappa\alpha\kappa\omega\nu$   $\acute{\epsilon}\rho\eta\kappa\alpha\varsigma$ .  $\acute{\epsilon}\nu$   $\varphi\iota\lambda\alpha\rho\gamma\gamma\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau'$   $\acute{\epsilon}\nu\iota$ . Ps. Phokylides 42  $\eta$   $\varphi\iota\lambda\omicron\chi\rho\eta\mu\omicron\sigma\upsilon\eta$   $\mu\eta\tau\eta\rho$   $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$ . Daß der Gedanke von unserem Autor übernommen ist, zeigt vielleicht auch das Mißverhältnis zwischen erster und zweiter Verschälfte: die  $\varphi\iota\lambda\alpha\rho\gamma\gamma\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$  ist selbst eine  $\acute{\omicron}\rho\epsilon\iota\varsigma$ ; so beziehen manche Ausleger  $\eta\varsigma$  auf das in  $\varphi\iota\lambda\alpha\rho\gamma\gamma$ . liegende  $\acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ . Danach wird man hier noch weniger als in 7 die Polykarp-Parallele Polyc. 41  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$   $\delta\epsilon$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$   $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\omega\nu$   $\varphi\iota\lambda\alpha\rho\gamma\gamma\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$  als einen Beweis für direkte Abhängigkeit ansprechen können, vielleicht aber vermuten dürfen, daß der Abschnitt bei Polycarp (Pflichtenlehre — Seitenstück zu den Haustafeln) auf eine ältere urchristliche Paränese (s. Exkurse zu I Thess 4 1 Col 4 1) zurückgeht, aus der auch unser Autor einiges übernommen hat. Die in 11 beginnende Schlußmahnung (bis 6 16) bezeichnet den Timotheus als einen  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ . Der Ausdruck kann aus den LXX stammen. Aber die Parallele II Tim 3 17 zeigt doch, daß es in Past mehr auf etwas anderes anzukommen scheint. In dieser Linie liegt es, wenn im Corpus Hermeticum Tat nach seiner Wiedergeburt als ‚Mensch Gottes‘ bezeichnet wird vgl. Poimandres 13 20 Parthey (S. 347 Reitzenstein



keit, Frömmigkeit, Glaube, Liebe, Geduld und Sanftmut. Kämpfe den 12 guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben! Dazu bist du berufen, dazu hast du dich bekannt vor vielen Zeugen. Ich gebiete 13 dir vor dem Angesicht Gottes, der allem Leben spendet, und Christi Jesu, der unter Pontius Pilatus das gute Bekenntnis bezeugt hat, (dies) Gebot 14 unverrückt und ungebrochen zu bewahren bis zur Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi, welche uns zur rechten Zeit sehen lassen wird der 15

σὺ εἰ ὁ θεὸς, ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου. Der auch in der Zaubertexte begegnende Ausdruck (Pariser Zauberpap. 1168, ed. Wessely Denkschr. d. Wiener Akad. 36) ist wohl sicher vom Semitischen beeinflusst s. Nägeli Wortschatz d. Ap. Pl. 49, Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel. 35, hat aber doch eine besondere mystische Nuancierung erfahren, die sich wohl auch schon Philo de gigant. 61 p. 271 M. zeigt θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται, οἵτινες οὐκ ἤξιωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῇ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολίται γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν ἀκαίῃ φῆσαν ἐγγραφεύς ἀφθάρτων (καὶ) ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία. An unserer Stelle soll das Wort offenbar darauf deuten, daß der also Angeredete allem vorher geschilderten Wesen entrückt ist. Auffallend ist, daß hier δικαιοσύνη einfach unter den anderen Tugenden erscheint vgl. Chrys. XI p. 693 Montf. (zu II 22) δικαιοσύνην τὴν καθόλου ἀρετὴν λέγει, τὴν ἐν τῇ βίῳ εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, πραότητα. Daß die Past die Gedanken des Paulus von der δικαιοσύνη nicht vergessen haben, zeigt Tit 3 5 ff. In der an unserer Stelle vorliegenden Fassung vgl. II Tim 2 22 3 16 von δικαιοσύνη = „rechtes Verhalten“ begegnen sich Past und Act (10 35 13 10 24 23 s. auch I Clem 5 7) vgl. über Act im Exkurs zu 2 2. **12** Zum Bilde vom Kampf s. Wendland Literaturformen<sup>2</sup> 357 Anm. ἐμολογία wird auf die Taufe oder die „Ordination“ s. 1 18 4 14 II 1 6 2 2 bezogen; der Hinweis auf die Berufung spricht für das erste; die Erwähnung der vielen Zeugen läßt manche an II 2 2 denken — aber diese Ähnlichkeit kann zufällig sein. Für die Frage nach der Formulierung dieses Bekenntnisses s. ASeeberg Katechism. d. Urchristenheit 143. 172. 186 und die Analyse Norden Agnostos Theos 386. **13** Entsteht das auf ἐνώπιον Folgende etwa einer Bekenntnisformel? Man könnte sich dann denken, daß der Autor sie hier in Erinnerung an des Timotheus Bekenntnis oder ad vocem καλὴ ἐμολογία herangezogen hätte. Zu μαρτυρεῖν vgl. I Clem 5 4 (Πέτρος) πλείονας ὑπὲρ πόνους . . . οὕτω μαρτυρήσας κτλ. 5 7 Παῦλος . . . μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. ἐπὶ Ποντ. Πιλ. wie im altrömischen Symbol vgl. Kl. Texte 17/8 S. 8 Pilatus kommt in kerygmatischem Zusammenhang nur hier im N. T. vor, vgl. aber Ign. Magn. 11 1, Trall. 9 1, Smyrn. 1 2. **14** ἐντολή hat man auf 11 bezogen s. BWeiß; aber diese Rückbeziehung über 12. 13 hinweg ist in keiner Weise angedeutet; so wird man nach Analogie von παραθήκη 6 20 alles dem Timotheus Anvertraute darunter zu verstehen haben (ἄσπιλον und ἀνεπίλημπτον müssen durchaus nicht persönliche Eigenschaften sein wie 3 2 s. Dt. u. ἄσπιλος Jac 1 27 I Petr 1 19 II Petr 3 14 (so BWeiß vSoden). Vielmehr vgl. zu ἄσπιλος Anth. Pal. VI 252 3 vom Apfel, IG II t. 4, 1054 c 4 von Steinen ὕμεις λευκοὺς ἀσπίλους; an unserer Stelle also etwa = unbeschädigt. Zu ἀνεπίλημπτος vgl. die jüd. Freilassungsurkunde aus Pantikapäum Latyschev Inscr. orae sept. Pont. Eux. II 52 8 ff. κατὰ εὐχ[ήν] | μου ἀνεπίλημπτον καὶ ἀπα[ρ]ενόχλητον ἀπὸ παντὸς κληρονόμου. Also können ἄσπιλον und ἀνεπίλημπτον gut auf ἐντολήν bezogen werden. ἐπιφάνεια s. Exkurs zu II Tim 1 10. **15** καιροὶς ἰδίους s. 2 6.

selige, einige Herrscher, der König der Könige und Herr der Herren,  
 16 der allein Unsterbliche, der da wohnt in unzugänglichem Lichte, den  
 kein Mensch gesehen hat noch zu sehen vermag: ihm sei Ehre und  
 ewige Macht! Amen.

17 Den Reichen dieser Welt gebiete, nicht stolz zu sein noch ihre  
 Hoffnung zu setzen auf des Reichtums Unsicherheit, sondern auf Gott,  
 18 der uns alles reichlich gewährt zum Genuß; sie sollen Gutes tun, reich

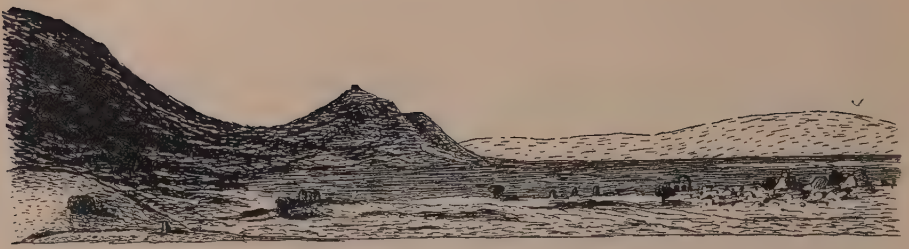
μακάριος von Gott s. 1 11, δυνάστης s. II Macc 12 15 Sir 46 5. μόνος ist in solchen Formeln häufig s. 16 1 17 Apc 15 4 Philo de Abr. 202 zit. zu 1 11. βασιλεὺς τῶν βασιλ. καὶ κύριος τῶν κυρ. sind Titel Gottes, die schon das Judentum kennt — wir haben also wieder den zu 1 17 und 2 10 vermuteten Zusammenhang vor uns. Und zwar scheint sich diese Bezeichnung gebildet zu haben im Gegensatz zu den Titulaturen der babylonischen und persischen Könige, wie aus II Macc 13 4 III Macc 5 35 sowie aus der synagogalen Benennung מלך מלכי המלכים M. Sanh. IV 5 (vgl. מלך מלכים im Gesang des Vorbeters Mose ben Samuel bei Zunz Synagogale Poesie 247, worauf mich Strack aufmerksam macht) hervorgeht. S. den Gottestitel auch Philo de spec. leg. I 18 p. 214 M. Zu den Titulaturen der babylonischen Götter und Könige vgl. Langdon Neubab. Königsinschriften (Vorderas. Bibl. IV) Nabonid 2 II 30, Nebukadnezar 45 I 4 und Ez 26 7 Dan 2 37, zu denen der Perser II Esra 7 12. Der fortdauernde Gegensatz zu Königs- und Kaiser-Verherrlichung hat dem jüdisch-christlichen Gottestitel immer wieder neues Pathos verliehen, vgl. Apc 17 14 19 16 mit den Titulaturen bosporanischer, armenischer und palmyrenischer Fürsten Latyschev Inscr. orae sept. Pont. Eux. IV 200. 202 II 27. 358, Wochenschr. f. klass. Philol. 20, 218, Lidzbarski Ephemeris f. semit. Epigraphik I 85 und zu dem Problem Deißmann Licht v. Osten 2 275. 268. Vgl. ferner wie deutlich der antithetische Charakter des Titels bei den scilitanischen Märtyrern (Knopf Ausgew. Märtyrerakten 34 f.) empfunden wird: im Gegensatz zu *iura per gentium domni nostri imperatoris* heißt es *cognosco domnum meum regem regum et imperatorem omnium gentium*; s. endlich P. Leid. W (Dieterich Abraxas S. 177, Zl. 11) βασιλεὺ βασιλέων, τύραννε τυράννων. Zu μόνος ἔχων ἀθανάσιαν κτλ. vgl. Schermann Griech. Zauberpapyri u. d. Gemeindegebet im I. Klemensbrief 18, A. zu Zl. 4, zur Sache s. zu 1 17. Diese und die folgende Titulatur hat eine Parallele in der Gotteslehre des Kerygma Petri bei Clemens Al. Strom. VI 5 39 ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπίδεξις, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἔστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναιος, ἀφθαρτος, ἀποίητος vgl. damit Herm. Mand. I 1 πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν. Daß diese Gedanken eine Vereinigung von hellenistischem und jüdischem Monotheismus darstellen, ergibt sich aus Philo de spec. leg. I 13 ff. p. 213 f. M. φῶς als Bereich des Göttlichen s. Col 1 12. 17—19 eine Ermahnung an die Reichen, die ihren Anknüpfungspunkt in 6 9 haben kann. Ohne Zweifel ist dieser Nachtrag auffällig; daß er aber eine Interpolation sei (Harnack Chronologie I 482, läßt sich nicht zwingend beweisen. Denn gerade in der paränetischen Literatur, deren Kennzeichen das Kapitel aufweist, darf man sich über Zusammenhanglosigkeit nicht wundern. Und was den Inhalt angeht, so übersehe man nicht, daß die Beurteilung der Reichen hier bei weitem nicht so scharf ist, wie Jac 1 10. 11 5 1 ff. und sich von jeglichem „Pauperismus“ fern hält; man könnte Lc 12 21 vergleichen. 17 Die Betonung der ἀδηλότης als des Gegenstandes der Hoffnung geschieht mit bewußter Paradoxie. Man bemerke auch das Wortspiel mit πλοῦτος πλουτεῖν πλουσίως in verschiedenen Bedeutungen.

sein an guten Werken, freigebig, mitteilksam und sollen sich einen guten 19 Grundstock für die Zukunft sammeln, auf daß sie das ewige Leben ergreifen.

O Timotheus, bewahre das anvertraute Gut, fliehe die gottlosen 20 Redensarten und die Sätze der falschen »Erkenntnis«; die sich zu ihr 21 bekannten, sind vom Glauben abgefallen. Gnade sei mit euch.

εἰς oder πρὸς ἀπόλαυσιν hellenistische Wendung s. Nägeli Wortschatz 30 u. vgl. IG XII, vol. III 326<sup>12</sup> I Clem. 20<sup>10</sup> Did. 10<sup>3</sup> (im Gebet). 19 Zur übertragenen Bedeutung von θεμέλιον (-ος) s. Philo de sacr. Ab. et Caini 81 p. 179 θεμέλιος γὰρ τῷ φαύλῳ κακία καὶ πάθος, somit scheint θεμ. eine Bedeutung angenommen zu haben, die sich dem deutschen doppeldeutigen „Fond“ nähert s. Uebs. 20 παραθήκη hier wie II 1<sup>12.14</sup> Bezeichnung für das, was der einzelne Christ als Christ empfangen hat; gegen die völlige Gleichsetzung mit παράδοσις (ASeeberg Katechism. d. Urchristenheit 108 ff.) spricht II 1<sup>12</sup>; unsere Mahnung ist wohl am besten mit Apc 3<sup>11</sup> κράτει ὁ ἔχεις zu umschreiben. Das Wort = att. παρακαταθήκη (vgl. dazu Nägeli Wortschatz 27) bezeichnet das Depositum s. d. Papyri (κατὰ τὸν τῶν παρ[α]θήκῳ[ν νόμον] P. Oxy. VII 1039<sup>12</sup> f., u. a. m.), ist aber auch schon in älterer Literatur in übertragenem Sinne gebraucht, von ἔπεα Herod. IX 45, vgl. bes. Ps. Isokrates ad Demon. 22 μᾶλλον τήρει τὰς τῶν λόγων ἢ τὰς τῶν χρημάτων παρακαταθήκας Philo Quod deterius pot. ins. sol. 65 p. 204 M. ἐπιστήμης καλὴν παρακαταθήκην. κενοφωνία vgl. Epiktet II 17<sup>8</sup> κενῶς τὰς φωνὰς ταύτας ἀπηχοῦμεν; ἀντιθέσεις gehören mit der ἀπεραντολογία (s. 14) zu den Dingen, mit denen bepackt der Rhetor bei Lucian Dial. mort. 10<sup>10</sup> in den Todesnachen steigen will; man sieht hier wieder — selbst wenn ἀντιθέσεις nicht im rhetorisch-technischen Sinn steht —, was zu 1<sup>6</sup> bemerkt ist: die Gegner werden in Past oft mit den Waffen bekämpft, die man in der „Welt“ gegen falsche Rhetoren und Philosophen verwendete. Dann aber ist es keineswegs nötig, die ἀντιθέσεις auf das gleichnamige Werk Marcions zu beziehen (gegen Baur Past 26 f. Harnack Chronologie I 482 vgl. aber Zahn Einl. I § 37 A. 18). γνῶσις hier technisch als Selbstbezeichnung der Irrlehrer; die Frage, welche Art Gnosis diese Leute vertreten haben, wird durch diese Benennung nicht beantwortet. 21 ἐπαγγέλλεσθαι wie 2<sup>10</sup>; im Plural ὁμῶν liegt die richtige Erkenntnis, daß ein Schriftstück dieses Inhalts trotz der Adresse einen weiteren Kreis angeht; die Lesart μετὰ σοῦ DKL ist begreifliche Korrektur.





## AN TIMOTHEUS II

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1. 2.

Danksagung in Erinnerung an den Glauben des Timotheus 1 3—5 und Aufforderung zu erneuter Betätigung dieses Glaubens unter Hinweis auf die Leiden des Apostels 1 6—14; Nachricht von diesen Leiden und anderen persönlichen Erlebnissen 1 15—18. Am Leiden soll auch Timotheus teilnehmen 2 1—8, wie Paulus es um der Auserwählten willen tut 2 9—13.

Durch seine Bewährung in der Lehre soll Timotheus zur Abwehr der Ketzer beitragen 2 14—19; vor allem aber soll er sie durch seine Lebensführung und die Milde seiner Zurechtweisung überzeugen 2 20—26. Schwere Tage sind ja vorausgesagt 3 1—5, aber trotz ihrer Verführungskünste werden die Ketzer nicht vorwärts kommen 3 6—9.

Sachlicher Schluß: Die Verfolgungen, die Paulus erlitten hat, zeigen, daß es allen Frommen so gehen muß 3 10—12; so soll Timotheus im Bewußtsein dessen, was er gelernt hat, seinen Mann stehen 3 13—4 2 und auch in kommender noch schwererer Zeit im Leiden ausharren 4 3—5.

Persönlicher Schluß: Schilderung der Lage des Paulus 4 6—11, Bitten 4 12—15, Nachrichten 4 16—18, Grüße 4 19—21. Schlußgruß 4 22.

LITERATUR. BWEISS, HERMVSODEN, WOHLBERG, BELSER, KÖHLER, MAYER wie zu I Tim. Vgl. auch RAMSAY in den letzten der zu I Tim genannten Aufsätze. Kopfleiste: Das Ruinenfeld von Ephesus vom Theater aus gesehen.

**1** Paulus, Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen, (betraut) mit der Verheißung des Lebens in Christo Jesu, an Timotheus, sein geliebtes Kind: Gnade, Erbarmen und Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus unserm Herrn.

**3** Ich habe Gott, dem ich wie meine Vorfahren mit reinem Gewissen

**I 1** Zu ἐπαγγελίαν ζωῆς vgl. I Tim 4 8. Wie die ἐπ. ζ. dort das Kennzeichen der Frömmigkeit ist, so scheint sie hier für den Apostolat des Paulus charakteristisch zu sein (s. Uebs.); vgl. die Erklärung Theodoret's III p. 676 Schultze ὥστε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις κηρύττει. **2** s. zu I Tim 1 2. **3** Wie das ganze Schriftstück viel brieflicher

diene, (immer) zu danken, wenn ich deiner in meinen Gebeten beständig, Tag und Nacht, gedenke. Ich sehne mich ja dich zu sehen und denke an deine Tränen, um dabei voller Freude zu werden, denn mir steht der ungeheuchelte Glaube vor Augen, der in dir (lebt), wie er erst lebte in deiner Großmutter Loïs und in deiner Mutter Eunike (und) — des bin ich gewiß — (nun) auch in dir. Deswegen ermahne ich dich: fache die Gnadengabe Gottes an, die in dir ist kraft meiner Handauflegung. Denn nicht einen Geist der Furcht gab uns Gott, vielmehr der Kraft, der Liebe und der Zucht. So schäme dich denn nicht des Zeugnisses von unserm Herrn noch meiner, seines Gefangenen, sondern

gehalten ist als I Tim Tit (s. Exkurs zu I 1 1 Nr. 2 d), so auch der Anfang: einzig hier in den Past begegnet die briefstilistische Danksagung und Fürbittenversicherung (zur Erklärung s. Exkurs zu I Thess 1 2 und Wendland Literaturformen<sup>2</sup> 414), allerdings mit  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon\epsilon\iota\upsilon$  statt  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\upsilon$  — also keine sklavische Imitation der uns bekannten Paulusbrieфе s. zu I 1 2 und I 1 12.  $\acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon$   $\pi\rho\omicron\gamma\acute{\omicron}\nu\omega\upsilon$ : der Hinweis auf die Tugend der Vorfahren ist in den Inschriften häufig z. B. Dittenberger Or. inscr. II 485 3 504 14 529 1 771 8, Kern Inscr. v. Magn. 163 2, Hiller v. Gärtringen Inscr. v. Priene 102 5 107 10 108 19. Vgl. übrigens unten zu 5. **4** Die paradoxe Zusammenstellung von Trauer und Freude ist dem Paulus nachempfunden s. Phil 2 17 und vor allem II Cor 7 8 f., erscheint übrigens hier abrupter als dort. **5** Die Erwähnung von Mutter und Großmutter (zu  $\mu\acute{\alpha}\mu\mu\eta$  s. Dittenberger Syll.<sup>2</sup> 381 5) könnte auffallen, wenn wir nicht das Gegenstück auf seiten des Paulus in  $\acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon$   $\pi\rho\omicron\gamma\acute{\omicron}\nu\omega\upsilon$  1 3 vor uns hätten. Pseudo-Paulus will dort ausdrücken, daß ihm Christentum die legitime Fortsetzung des Judentums ist s. Paulus Phil 3 8; so erhält das Christentum eine große und wertvolle Ahnenreihe, und die in den Past auch sonst (I 5 4) betonte Tugend der Pietät kann auch auf religiösem Gebiet zur Geltung kommen, wenigstens bei denen, die wie Paulus beiderseits oder wie Timotheus mütterlicherseits von Juden abstammen. Daß Loïs Christin gewesen sei, wird also hier nicht behauptet vgl. im übrigen Act 16 1. Der ganze Gedankengang entspricht dem, was Act 23 1 24 14 f. 26 6. 22 f. über den Zusammenhang des Paulus mit dem Judentum gesagt wird s. Wendland Literaturf.<sup>2</sup> 322 f. Auch die Betonung des guten Gewissens in diesem Zusammenhang findet sich in Act (23 1 24 16) und Past (II Tim 1 3 s. zu I 1 5). Ueber Berührungspunkte zwischen Act und Past s. Exkurs zu 2 1.  $\acute{\alpha}\nu\sigma\omicron\phi\omicron\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$   $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  wie I 1 5. Mit **6** setzt eine Mahnung ein, die bis 1 14 reicht, aber von einem Exkurs 9—12 unterbrochen wird. Zu bemerken ist, daß in dieser Mahnung schon das Thema von 2 1—13 anklingt s.  $\sigma\upsilon\nu\kappa\lambda\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\omicron\nu$  1 8 2 3,  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$  1 12 =  $\kappa\lambda\lambda\omicron\pi\alpha\theta\omega$  und  $\upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$  2 9 f. Zur Handauflegung s. Exkurs zu I 4 14. **7** erinnert an Rom 8 15, ohne daß literarische Abhängigkeit sicher nachzuweisen wäre. Wegen der Erinnerung in 6 will Belser  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$  hier auf die Berufsgnade deuten s. auch Chrys. XI p. 661 Montf., aber der Zusammenhang zwischen beiden Versen läßt sich anders erklären (s. BWeiß): weil der Christusgeist nicht ein Geist der Furcht ist, darum soll der Christ sein  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  tapfer anwenden vgl. die Mahnung I 4 14. Zur pneumatischen Kraft und zur geistgewirkten Liebe gesellt sich als dritte Tugend der  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  (vgl. den Gebrauch des Wortstamms in Past I Tim 2 9. 15 3 2 Tit 1 8 2 2. 4—6. 12) vgl. Catene VII p. 57 Cramer  $\eta\tau\omicron\iota$   $\tau\eta\nu$   $\upsilon\gamma\iota\epsilon\iota\alpha\nu$   $\tau\eta\varsigma$   $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$   $\eta\tau\eta\varsigma$   $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$  (vgl. Exkurs zu 1 10)  $\eta\omega\sigma\tau\epsilon$   $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\epsilon\rho\iota\tau\acute{\alpha}$   $\pi\rho\omicron\kappa\omicron\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\nu$ . **8** Zur Situation s. Exkurs zu 4 21.  $\sigma\upsilon\nu\kappa\lambda\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\omicron\nu$

nimm die Leiden des Evangeliums mit auf dich in der Kraft Gottes,  
 9 der uns gerettet hat und berufen mit heiliger Berufung, nicht nach  
 unsern Werken, sondern nach seinem Vorsatz und seiner Gnade, die  
 10 uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten verliehen ward, die aber jetzt  
 geoffenbart ward durch die Erscheinung unseres Heilandes Christi Jesu,  
 der den Tod entthront und unvergängliches Leben geoffenbart hat durch

πάθῃσον: Chrys. XI p. 666 Montf. οὐχ ὡς τοῦ εὐαγγελίου κακοπαθοῦντος, ἀλλὰ τὸν μαθητὴν διεγείρων ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου πάσχειν. Die wiederholte Betonung des Leidens s. 1<sup>12</sup> 2<sup>3.9</sup> 3<sup>10</sup> ff. 4<sup>5</sup> hebt unseren Brief von I Tim Tit ab und gibt ihm ein besonderes Gepräge, zu dem auch die Todesahnung atmenden Briefangaben gut passen. Vgl. Exkurs zu I 11 Nr. 2 d und im zweiten Exkurs zu 4<sup>21</sup> Nr. 5. Die Verse 9. 10 sind offenbar kerygmatisch formuliert, denn sie enthalten Elemente, die dem Kontext nach hier nicht notwendig sind; und weisen die Kennzeichen der formelhaften partizipialen Prädikation auf s. Norden Agnostos Theos 166 ff. 201 ff. 381; über den Grad der Festigkeit, über die Frage, ob die Worte nur stilisiert oder ob sie zitiert sind, läßt sich streiten. σώζειν und καλεῖν werden wohl darum in dieser Reihenfolge genannt, weil objektive und subjektive Erlösung gemeint ist. κλησὶς ἀγία: wer beobachtet, wie Paulus καλεῖν ἐν = καλεῖν εἰς verwendet s. zu I Cor 7<sup>15</sup>, der wird auch die „heilige Berufung“ nach dieser Analogie deuten entsprechend καλεῖν ἐν ἀγιασμῷ I Thess 4<sup>7</sup>: „Berufung dazu, daß wir heilig seien“ s. Catene VII 59 Cramer τούτέστιν, ἀγίους εἰργάσατο, ἁμαρτωλοὺς ὄντας καὶ ἐχθροὺς. Zu dem Verhältnis von Gnade und Werken s. Eph 2<sup>6</sup> ff. und Weinl. Bibl. Theol. 441. Die Verwendung von σωτήρ und ἐπιφάνεια in 10 ist für den Sprachgebrauch der Past in besonderem Maße charakteristisch.

ΣΩΤΗΡ weist im urchristlichen Schrifttum mannigfache Bedeutungsnuancen auf. Da das Wort in gewissen Wendungen zweifellos technisch gebraucht ist, so muß nicht einfach nach der Bedeutung des Wortes gefragt werden, sondern auch nach den Gedankenverbindungen, welche die Nennung des Wortes hervorruft (gegen Wagner Zeitschr. f. neut. Wiss. 1905, 205 ff.). Man hat also zu unterscheiden zwischen den Stellen, an denen der Sinn des Satzes das Wort ‚Retter‘ verlangt (s. Nr. 1, 2 a b) und anderen, an denen die als technisch vorausgesetzte Bezeichnung σωτήρ einen bestimmten, der Etymologie nach nicht im Worte liegenden Gedanken andeutet (s. Nr. 4 und 5). 1. Der erste Zeuge für σωτήρ im Urchristentum, den wir kennen, ist Paulus Phil 3<sup>20</sup>. Dort weist der Kontext deutlich auf eine eschatologische Beziehung; im Gegensatz zu den τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες sind die Christen die Himmelsbürger. Zur Begründung wird ein Satz angeführt, der je nach der Betonung verschieden gedeutet werden kann; entweder: sie erwarten ihren σωτήρ (im Gegensatz zu anderen) vom Himmel (dann wäre der hellenistische Terminus σωτήρ für Götter und Fürsten vorausgesetzt s. u.) — oder: vom Himmel her erwarten sie ja auch den σωτήρ für das Ende (dann stände σωτήρ für das Partizipium). Da im Kontext von den σωτῆρες der anderen nichts angedeutet ist (s. zu πολιτευμα Phil 3<sup>20</sup>), so ist mir die letzte Erklärung die wahrscheinlichere: dann hätte σωτήρ hier keinen hellenistisch-technischen Sinn (anders Harnack Reden u. Aufs. I 310. Lietzmann Der Weltheiland 56) und wäre etwa mit ῥυόμενος I Thess 1<sup>10</sup> zu umschreiben. — 2. Damit vergleiche man die Haltung der LXX. Dort wird a) σωτήρ von Menschen gebraucht, von den Richtern Jdc 3<sup>9.15</sup> II Esra 19<sup>27</sup>, allgemeiner vom Beistand in Kämpfen Jdc 12<sup>3</sup> (A liest σώζων). Diese Verwendung entstammt nicht der religiösen Terminologie und ist durch das Original veranlaßt. Ob sie durch den griechischen Sprachgebrauch (σωτήρ als Ehrentitel verdienter



Männer s. Xenophon Agesilaos 11, 13 Gerlach Griech. Ehreninschriften 60) beeinflusst ist, vermag man schwer zu sagen. b) An mehreren Stellen wird σωτήρ = σώζων oder ρυόμενος gebraucht, wie sich aus dem Kontext ergibt, vgl. die Parallelisierung mit ποιήσας Dt 32<sup>15</sup> oder mit βοηθός u. ähnl. Judith 9<sup>11</sup>, die Verbindung mit ἔσωσεν I Paral 16<sup>35</sup> S\*, die Antithese zu ἐξουθενήκατε I Reg 10<sup>19</sup>, die Verbindung mit σώζειν und ρυόμενος Sap. 16<sup>7 f.</sup> c) Aus der Anzahl der übrigen Stellen heben sich die heraus, die den formelhaften Gebrauch von θεός (καί oder ὁ) σωτήρ aufweisen (Propheten und Psalmen). Allein da die Wendung durch das hebräische Original veranlaßt ist und durch Gedanken, wie sie die Stellen unter b) betonen, nahegelegt wird, so ist hier keinerlei hellenistischer Einfluß anzunehmen. Das gilt wohl auch von den übrigen LXX-Stellen mit zwei Ausnahmen: d) Esth (15 s) D<sub>2</sub> ἐπικαλεσαμένη τὸν πάντων ἐπόπτην θεὸν καὶ σωτήρα darf wegen ἐπόπτης (II Macc 3<sup>39</sup> 7<sup>35</sup> III Macc 2<sup>21</sup> s. Ps.-Aristeas 16, Epiktet III 11 s) als hellenistisch bezeichnet werden; das gleiche gilt von Bar 4<sup>22</sup> ἐλεημοσύνη ἔχει . . . παρὰ τοῦ αἰωνίου σωτήρος ὑμῶν, wo wenigstens αἰώνιος zur Bezeichnung der göttlichen Sphäre = ἀθάνατος (s. Inscr. Brit. Mus. 894<sup>1</sup> = Wendland Kultur<sup>2</sup> 410, Nr. 9) auf hellenistischen Einfluß weist. — 3. Eine Verbindung hellenistischer und jüdischer Terminologie liegt wohl bei Philo vor. Hellenistisch klingt de spec. leg. I 209 p. 242 M., wo σωτήρ τε καὶ εὐεργέτης neben ποιητής καὶ γεννητής τῶν ἔλων steht. Vgl. auch de sobrietate 55 p. 400 f. τοῦ μὲν γὰρ αἰσθητοῦ κόσμου δεσπότης καὶ εὐεργέτης ἀνείρηται διὰ τοῦ κύριος καὶ θεός, τοῦ δὲ νοητοῦ ἀγαθοῦ σωτήρ καὶ εὐεργέτης αὐτὸ μόνον, οὐχὶ δεσπότης ἡ κύριος· φίλον γὰρ τὸ σοφὸν θεῷ μᾶλλον ἢ δοῦλον. In de migr. Abr. 124 p. 455 M. heißt Gott σωτήρ prägnant als Spender des πανακέστατον φάρμακον, während ὁ πατήρ καὶ σωτήρ ἡλέησε de praem. et poen. 39 p. 414 mehr eine allgemeinere Bedeutung von σωτήρ an die Hand gibt s. oben c. Da der Sprachgebrauch der Past wie der des Gebets I Clem. 59 ff. von hellenistisch-jüdischen Formeln beeinflusst ist, s. zu I 1<sup>17</sup>, so dürfen wir die formelhafte Bezeichnung Gottes als das σωτήρ I Tim 1<sup>1</sup> Tit 1<sup>3</sup> 2<sup>10</sup> 3<sup>4</sup> (s. aber 5) Jud 25 (und I Clem. 59 s. wörtlich wie Judith 9<sup>11</sup>) auf den formelhaften Sprachgebrauch des hellenistischen Judentums zurückführen. Etwas akzentuierter ist I Tim 2<sup>3</sup>, denn hier korrespondiert σωθῆναι s. oben Nr. 2 b. Dagegen gehört Lc 1<sup>47</sup> zu Gruppe 2 c. — Für die Bezeichnung Christi als das σωτήρ kommen zwei hellenistische Gedankenreihen in Betracht: 4. σωτήρ bezeichnet nicht nur „rettende“ Götter überhaupt, sondern in den Mysterienreligionen den Gott, der dem Mysten das neue Leben verleiht, der seine Wiedergeburt bewirkt s. Reitzenstein Hell. Myst. 25 f. 213. Wobbermin (Religionsgesch. Studien 105 ff.) hat den urchristlichen Gebrauch von σωτήρ unter Heranziehung dieser Gedanken erklären wollen, sicherlich nicht in allen Fällen mit Recht s. unter 5. Doch läßt sich die Bedeutung σωτήρ = „Lebensspender“ von Philo bis Origenes verfolgen. Vgl. bei Philo folgende von den unter 3. besprochenen erheblich abweichende Stellen: Leg. alleg. III 27 p. 93 M τινὶ οὖν ψυχῇ ἀποκρύπτειν καὶ ἀφανίζειν κακίαν ἐγένετο, εἰ μὴ ἢ ὁ θεὸς ἐνεφανίσθη, ἣν καὶ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων ἡξίωσε; dann folgt nach Zitierung von Gen 18<sup>17</sup> εἰδ., ὥστε, ὅτι τὰ σεαυτοῦ ἔργα ἐπιδείκνυσαι τῇ ποθοῦσῃ τὰ καλὰ ψυχῇ καὶ οὐδὲν αὐτὴν τῶν σῶν ἔργων ἐπικέκρυψαι (vgl. dazu OHoltzmann Zeitschr. f. neut. Wissensch. 1912, 270 f.); de conf. ling. 93 p. 418 f. M. τίς δ' οὐκ ἂν τῶν εὖ φρονούντων τὰ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἰδὼν ἔργα . . . σφόδρα κατηφήσαι καὶ πρὸς τὸν μόνον σωτήρα θεὸν ἐκβοήσαι, ἵνα τὰ μὲν ἐπικουφίσῃ, λύτρα δὲ καὶ σῶστρα καταθεῖς τῆς ψυχῆς εἰς ἐλευθερίαν αὐτὴν ἐξέλῃται; hierher gehört auch I Tim 4<sup>10</sup>, wenn die z. St. ausgesprochene Vermutung, σωτήρ bezeichne Gott als den, der die ἐπαγγελία ζωῆς erfüllt, richtig ist; ebenso kann Act 5<sup>31</sup> das parallele ἀρχηγός s. 3<sup>15</sup> auf die Bedeutung ‚Begründer eines neuen Lebens‘ weisen vgl. II Clem. 20<sup>5</sup> τὸν σωτήρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας und vielleicht auch Eph 5<sup>23</sup>. Ganz deutlich ist der fragliche Gedanke ausgesprochen Diogn. 9<sup>6</sup> ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτήρα δείξας δυνατόν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα. End-

lich erklärt diese Bedeutung von σωτήρ auch die Vorliebe gnostischer (s. Iren. I 26 über die Valentinianer) und antignostischer (s. Wobbermin Relgesch. Studien 105 ff.) Autoren für die Bezeichnung Jesu als des σωτήρ. — 5. θεός σωτήρ ist nicht nur auf dem Boden der Mysterien technisch geworden, sondern auch im Herrscherkult. Wie die Heroisierung von Menschen in der Religion des Hellenismus sich durchgesetzt und in der Apotheose des lebenden Herrschers eine Steigerung erfahren hat, ist von Wendland (Zeitschr. f. neut. Wiss. 1904, 335 ff. Hell.-röm. Kultur<sup>2</sup> 123 ff. dort auch weitere Literatur) gezeigt worden; dieser Herrscherkult erhält um die Wende unserer Zeitrechnung neues Leben und neue Kraft durch die Stimmung des nach langen Wirren unter der Herrschaft des Augustus beruhigten Reiches, das in dem Kaiser seinen σωτήρ in besonderem Sinne feiert s. Wendland Hell.-röm. Kultur<sup>2</sup> 142 ff. Lietzmann Der Weltheiland. Material für σωτήρ bei Wendland Zeitschr. f. neut. Wiss. 1904, 335 ff. Magie De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis WWeber Untersuchungen z. Gesch. d. Kaisers Hadrianus 225 ff. Als Probe lese man die Inschriften bei Wendland Hell.-röm. Kultur<sup>2</sup> 406 ff. und als altes Beispiel Inscr. Brit. Mus. IV 1, 906 2 f. zu Ehren Πτολεμαίου τοῦ σωτήρος καὶ θεοῦ (3. Jhdt. v. Chr.). Der religiöse Sinn dieses Terminus σωτήρ ist etwa dieser: man sieht in dem also Bezeichneten eine Offenbarung der Gottheit, in seinen Werken göttliche Segnungen, in seiner Regierung eine Heilszeit. So wird das Historische ins Metaphysische erhoben, so wird die Herrschergeschichte zur Heilsgeschichte. Natürlich ist bisweilen diese Bedeutung von σωτήρ nicht reinlich von der anderen, unter 4 geschilderten zu scheiden vgl. den formelhaften Gebrauch in Tit 14 II Petr 11 220 32. 18 und am Eingang ignatianischer Briefe (Eph. 11 Magn. init.); man wird aber überall dort im N.T. auf den Herrscherkult verweisen dürfen, wo der Kontext von dem Anbruch einer neuen Weltzeit redet — womöglich in Ausdrücken, die sich mit der Terminologie des Kaiserkults berühren. Das ist vor allem der Fall II Tim 1 10 Tit 2 10 (ἐπιφάνεια s. u.) Tit 3 6 (s. die Termini 34, wo σωτήρ von Gott gebraucht wird), II Petr 1 11 (αἰώνιος βασιλεία), wohl auch Ign. Philad. 92 (παρουσία). Schon ihres Universalismus wegen ist die Formel σωτήρ τοῦ κόσμου Joh 4 42 I Joh 4 14 hierher zu stellen. An der erstgenannten Stelle ist σωτήρ, wie der Vergleich mit 4 25. 29 zeigt, für Messias eingetreten. In ähnlicher Weise wird Lc 2 11 σωτήρ mit Χριστός identifiziert (vgl. die Namensdeutung Mt 1 21), und auch Act 13 23 ist σωτήρ das Ersatzwort für Messias. Fraglich ist bei dieser urchristlichen Verwendung des Terminus, ob es sich auf seiten der Christen um Herübernahme des „heidnischen“ Wortes oder um Antithese gegen den Herrscherkult handelt. Bei den Dokumenten, die bereits in der Zeit ausgeprägten Gegensatzes gegen Rom entstanden sind, ist die letztere Annahme wahrscheinlich vgl. zu I Tim 6 15. Doch gilt das nicht für alle Stellen; denn es handelt sich doch auch im Herrscherkult um eine alte, auf den Kaiser erst übertragene Gottesbezeichnung; ihre Verwendung im Christentum kann demnach ebenso gut wie auf eine antithetische Absicht auch auf naive Herübernahme zurückgeführt werden s. Philos Sprachgebrauch unter Nr. 3. Vgl. zu diesem Problem Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 260, Wendland Hell.-röm. Kultur<sup>2</sup> 221 a.

ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ steht an unserer Stelle im engsten Zusammenhang mit σωτήρ. Eigentlich bedeutet der religiöse Terminus ἐπιφάνεια das Sichtbarwerden der sonst verborgenen Gottheit, mag sie sich nun in einer Erscheinung, einer heilenden oder sonst helfenden Tat oder in irgend einem Machtzeichen als praesens deus kund tun s. die Manifestationen des Zeus Tropaïos und des Sabazios in Pergamon (Fränkel Inscr. v. Perg. I 247 II 4, 248 52), der Artemis in Ephesus (Dittenberger Syll.<sup>2</sup> II 656 35), Magnesia (Kern Inscr. v. Magn. 16—87 passim s. Index) und Knidos (Herzog Jahrb. d. deutschen arch. Inst. 20, 1905, Beibl. 11) und τὰς ἐπιφανείας τὰς Παρθένου Latyschev Inscr. or. septentr. Pont. Eux. I 184 vgl. Wilhelm Arch.-epigr. Mitteilg. aus Oesterreich 1897, 87. Hierher gehören die LXX-Stellen II Reg

das Evangelium, für das ich zum Herold, Apostel und Lehrer bestellt <sup>11</sup> bin. Um deswillen (muß) ich auch dies leiden, aber ich schäme mich <sup>12</sup> nicht, denn ich weiß, auf wen ich meine Zuversicht gesetzt habe und bin überzeugt, daß er Macht hat, das mir anvertraute Gut bis auf jenen Tag zu bewahren! Als ein Beispiel rechter Predigt nimm das, was du <sup>13</sup> von mir gehört hast (und bleibe so) in Glauben und Liebe, wie sie in

7 <sup>23</sup> II Macc 3 <sup>24</sup> 5 <sup>5</sup> 12 <sup>22</sup> 14 <sup>15</sup> (15 <sup>27</sup> Cod. Venetus) III Macc 2 <sup>9</sup> 5 <sup>8</sup> 5 <sup>51</sup>. Die Stellen aus II Macc sind besonders lehrreich, denn sie zeigen, daß es für den Gebrauch von ἐπιφάνεια ganz gleichgültig ist, in welcher Weise man des praesens deus gewiß wird (vgl. den ähnlich laxen und doch ebenso technischen Gebrauch von ὥφθη bei den LXX); so bezeichnet ἐπιφ. II Macc 3 <sup>24</sup> die wunderbare Erscheinung des Reiters vor Heliodor, dagegen heißt μετ' ἐπιφανείας ἀντιλαμβάνεσθαι II Macc 14 <sup>15</sup> einfach ‚sich sichtbarlich (= irgendwie spürbar) annehmen‘. — Da ἐπιφ. dem sakralen Terminus παρουσία s. Exkurs zu I Thess 2 <sup>19</sup> b nahesteht, so ist die Anwendung des Wortes auf die eschatologische Offenbarung Christi nicht befremdlich s. II Thess 2 <sup>8</sup> I Tim 6 <sup>14</sup> II Tim 4 <sup>1.8</sup> II. Clem. 12 <sup>1</sup> 17 <sup>4</sup> (vgl. Act 2 <sup>20</sup>). Wenn aber ἐπιφ. wie später παρουσία (s. Exkurs zu I Thess 2 <sup>19</sup>) auch auf die irdische „Erscheinung“ Jesu angewendet wird s. II Tim 1 <sup>10</sup> Justin Ap. I 14 <sup>3</sup> 40 <sup>1</sup> (vgl. ἐπεφάνη Tit 2 <sup>11</sup> 3 <sup>4</sup>), so wird schon das Leben Jesu als Anbruch der Heilszeit und Kundmachung Gottes auf Erden begriffen: es wird also derselbe Gedanke mit Jesu irdischem Wirken verbunden, den der hellenistische Herrscherkult auf die Regierung der Gottkönige anwendet. Und in der Tat begegnet auch in diesem Zusammenhang das Wort ἐπιφάνεια samt Verwandten vgl. Cäsars Titel τὸν ἀπὸ Ἀρεως καὶ Ἀφροδε[ι]της θεὸν ἐπιφανή καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρα (Dittenberger Syll. <sup>2</sup> I 347 <sup>6</sup> ff.). Vgl. weiter Kern Inscr. v. Magnesia 157 c <sup>6</sup> 256 <sup>14</sup> Paton and Hicks Inscr. of Cos 391 <sup>4</sup>, Weber Unters. z. Gesch. d. Kaisers Hadrian 196, und dazu Ramsay Expository Times 10, 208, Thieme Inscr. v. Magnesia u. d. N. T. 34 ff., Deißmann Licht v. Osten <sup>2</sup> 283 f.

Wie der ganze Gedankengang mit seiner im Exkurs untersuchten Terminologie darauf abzielt, die von der glanzvollen ‚Epiphanie‘ am Ende der Zeiten erwarteten Wirkungen auch schon von der ersten Epiphanie Christi auszusagen, so weisen auch die Worte über den Tod in dieser Richtung vgl. I Cor 15 <sup>26</sup>; diese Umstimmung findet sich auch schon bei Paulus s. MDibelius Geisterwelt 199 ff. 206. φωτίζειν: weniger prägnant als I Cor 4 <sup>5</sup>, wo σκότος im Kontext steht; auch nicht im Sinne der mystischen Terminologie (s. Reitzenstein Hell. Myst. Index s. v. φωτίζειν), weil diese ein persönliches Objekt erfordern würde, sondern einfach von einer Kundmachung wie Epiktet I 4 <sup>31</sup> τῷ δὲ τὴν ἀλήθειαν εὐρόντι καὶ φωτίζουντι. Die Erwähnung des Evangeliums leitet <sup>11</sup> zu dem persönlichen Abschluß der kerygmatischen Ausführung über s. I 1 <sup>11</sup>, zu κήρυξ s. I 2 <sup>7</sup>. <sup>12</sup> πάσχω s. zu 1 <sup>8</sup>. Der I 1 <sup>16</sup> betonte Gedanke ‚Paulus als Vorbild‘ wird hier — in Anlehnung an Rom 1 <sup>16</sup>? — auf das ethische Gebiet übertragen und im folgenden von den Personalnotizen wirksam unterstützt. Vgl. I Clem. 5 <sup>5</sup> ff., wo Paulus nicht nur wie I Tim 2 <sup>7</sup> II Tim 1 <sup>11</sup> als κήρυξ, sondern auch als ὑπομονῆς μέγιστος ὑπογραμμὸς gefeiert wird. τὴν παραθήκην μου: zum Wort s. zu I 6 <sup>20</sup>. Der Sprachgebrauch der Past (s. auch 1 <sup>4</sup>), der eschatologische Termin (εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν), der Zusammenhang mit <sup>13</sup> (an παραθήκη wird mit ὑγιαίνοντες λόγῳ angeknüpft) verlangen auch hier die Beziehung auf die innere Ausrüstung des Missionars s. auch des Chrysostomus freilich zweifelnd vorgetragene Umschreibung XI p. 667 Montf. ἡ πίστις, τὸ κήρυγμα. Belser denkt an eine himmlische παραθήκη analag θεμέλιον I 6 <sup>19</sup>. <sup>13</sup> ὑγιαίνοντες λόγοι s. Exkurs zu I 1 <sup>10</sup>.



- 14 Christo Jesu (zu haben) sind. Bewahre das herrliche (dir) anvertraute Gut  
 15 kraft des heiligen Geistes, der in uns wohnt. Das weißt du, daß sich alle  
 in Asien von mir abgewendet haben, darunter Phygelus und Hermogenes.  
 16 Der Familie des Onesiphorus aber schenke der Herr (sein) Erbarmen, denn  
 17 er hat mich oft erquickt und sich meiner Ketten nicht geschämt, sondern  
 hat mich, als er nach Rom gekommen war, mit Eifer gesucht und gefun-  
 18 den: der Herr verleihe ihm (nun auch), Erbarmen beim Herrn zu finden  
 an jenem Tage. Und alles, was er in Ephesus geleistet hat, das weißt du  
 2 am besten. Du nun, mein Kind, sei stark in der Gnade (wie sie) in  
 2 Christo Jesu (ist) und vertraue das, was du von mir vor vielen Zeugen  
 vernommen hast, zuverlässigen Leuten an, die geeignet sein mögen,

ὑποτύπωσιν s. zu I Tim 1 16 ist wohl als Objektsprädikat zu nehmen (s. Uebs.); dann wäre als Objekt zu ergänzen τὴν ὑποτύπωσιν τῶν λόγων (οὓς παρ' ἐμοῦ ἤκουσας) ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ s. zu I 1 14; solche formelähnlichen Worte stehen oft am Satzende; darum sind sie hier nicht mit 14 zu verbinden (Hofm. BWeiß), sondern mit 13 und zwar, weil sie den Christenstand bezeichnen, mit dem Hauptverbum. 14 παραθήκη s. 12. 15—17 Die Personalnotizen stehen mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhang, denn ἐπαισχύνθη erinnert an 8. Timotheus soll sich an Onesiphorus ein gutes, an Phygelos und Hermogenes ein warnendes Beispiel nehmen, und soll zu Paulus kommen s. 4 9. Dieser Zusammenhang ist für das Problem der Personalnotizen in II Tim sehr bemerkenswert s. den zweiten Exkurs zu 4 21. 15 ἀπεστράφησάν με πάντες kann wegen des verhältnismäßig milden Ausdrucks und wegen πάντες nicht auf Abfall vom Evangelium bezogen werden; es ist wohl der 4 10 f. geschilderte Vorgang gemeint. Der dort genannte Demas wird mit dem hier erwähnten Hermogenes in den Paulusakten p. 244 Lipsius zusammen gestellt. 16. 17 Ueber Onesiphorus s. Acta Pauli p. 236 ff. Lipsius. Aus 1 18 und aus der Erwähnung seiner Familie mit Ausschluß des Hausherrn hier und 4 19 schließt man gewöhnlich, daß Onesiphorus zur (angeblichen) Zeit unseres Briefes bereits verstorben war. γενόμενος ἐν Ῥώμῃ kann der unbefangene Leser zunächst nur so verstehen: ‚O. kam nach Rom, suchte und fand mich dort‘. Man kann dieser Auslegung entgehen, wenn man γεν. ἐν Ῥώμῃ ‚zu Kräften gekommen‘ übersetzt; aber da vorher von einer Krankheit nichts gesagt wird, so ist diese Anspielung unwahrscheinlich, vollends in einem pseudonymen Brief. Es scheint hier also Paulus in Rom vorgestellt zu sein — eine Situation, die aus den Notizen 4 9 ff. keineswegs mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen ist. Weiteres s. im ersten Exkurs zu 4 21. Zum transitiven ἀναψύχειν s. Nägeli Wortschatz d. Ap. Pl. 16. 19 Steht εὔπειν mit Anspielung auf εὔρεν in 18? βέλτιον ist als Elativ zu fassen s. Uebersetzung, oder mit der Ergänzung ‚als ich es weiß‘ zu versehen. Nachdem „Paulus“ sich im ersten Teil als Vorbild hingestellt hat, folgt nun III 1 ff. die eigentliche Paränese (bis 4 5), eine zusammenfassende Gestaltung dessen, was in I Tim verstreut zwischen den einzelnen statutenähnlichen Hauptabschnitten steht. 1 Was I 1 12 von Paulus ausgesagt war, wird hier von Timotheus gefordert; und wie ‚Paulus‘ sich I 1 12 Vertrauensmann (πιστός) des Herrn genannt hatte, so wird in 2 Timotheus aufgefordert, die Lehre seinerseits an vertrauenswürdige Leute weiterzugeben. Die Stelle ist mit I Clem. 42 1—4 bedeutsam für den Gedanken der apostolischen Tradition im Urchristentum, und man sieht hier wie bei den Regulativen in I deutlich, daß der Autor viel mehr Interesse als an dem (fingierten) Adressaten an den von diesem wieder zu

wieder andere zu lehren. Nimm als rechter Soldat Christi Jesu am 3 Leiden teil. Niemand, der zu Felde zieht, gibt sich mit Erwerbsge- 4 schäften ab; er (wünscht ja) dem Befehlshaber zu gefallen. Auch wenn 5 sich einer im Ringkampfe mißt, so wird er nicht bekränzt, wenn er nicht nach der Regel gekämpft hat. Der Landmann, der die Arbeit 6 getan hat, der darf auch zuerst von den Früchten genießen. Ueberlege 7 dir, was ich sage — der Herr wird dir ja schon in allen Dingen Einsicht verleihen. Gedenke an Jesus Christus, auferweckt von den Toten, aus 8

belehrenden oder belehrten Gemeindegliedern, besonders den führenden, hat; diese sind eben des Autors Zeitgenossen, die wirklichen Lehrer seiner Briefe; vgl. Exkurs zu I 11 Nr. 2. 3. *διὰ πολλῶν μαρτύρων*: die Feierlichkeit der Berufung auf viele Zeugen macht es unwahrscheinlich, daß mit *ἡκουσας* lediglich die Missionspredigt und der Unterricht, dessen Inhalt ‚durch‘ viele bekräftigt wurde, gemeint sind; man wird wie I 6 12 f. s. dort an Taufe oder „Ordination“ zu denken haben als die Gelegenheiten, bei denen dem Timotheus eine *παραθήκη* überliefert worden ist; *διὰ* steht dann zur Bezeichnung der Umstände (Blaß<sup>2</sup> S. 134). Da Tim die *παραθήκη* nach unserer Stelle zukünftigen Gemeindelehrern — und nicht allen Christen — überliefern soll, handelt es sich sozusagen nicht um den Kleinen Katechismus, sondern um den Großen; also ist der Akt, an den hier erinnert wird, die Bestellung des Timotheus zu seinem Amt. Bei *ἡκουσας* ist dann an eine formulierte Zusammenfassung der Lehre zu denken vgl. I Cor 15 3 ff. Rom 6 17 s. ASeeberg Katechism. d. Urchristenheit 143. 172. 186 Norden Agnostos Theos 269 ff. Ob diese *παράδοσις* kerygmatischen oder paränetischen Inhalt hatte, ist mit unsern Mitteln kaum zu entscheiden. 3 Die Hauptforderung dieses Abschnitts, im vorhergehenden bereits angedeutet s. zu 1 s. 12, geht auf das Leiden. Zu *στρατιώτης* I. Xp. s. die Exkurse zu Eph 6 10 und I Tim 1 18. 4 *ad vocem στρατιώτης* folgt nun ein Beispielssatz vom *στρατευόμενος*, der vom wirklichen Soldaten, nicht vom Soldaten Christi, handelt, und darauf werden in 5. 6 noch zwei weitere Beispiele genannt; alle drei wollen dem Timotheus im Sinn von 3 eine Mahnung geben, die freilich nicht ausgesprochen wird, sondern laut 7 zu erraten ist. Alle drei Bilder sind auch in der Diatribe geläufig; zum *στρατιώτης* s. die oben genannten Exkurse, zum *ἀθλητής* s. Wendland Literaturformen<sup>2</sup> 357 Anm., zum *γεωργός* s. den Epiktetindex von Schenkl. Daß dem *κοπιῶν* Anteil am Ertrag zusteht, sagen auch Dt 20 6 Prov. 27 18. Zum Beweise dieses Gedankens führt Paulus I Cor 9 7 drei ganz ähnliche Bilder an. Hier handelt es sich aber nicht um die Behauptung dieses Gedankens, der lediglich vorausgesetzt ist; hier muß vielmehr aller Ton auf *κοπιῶντα* gelegt sein, das dem *νομίμως ἀθλεῖν* und dem Verzicht auf die „Geschäfte“ in den vorhergehenden Versen entspricht. Nur so wird der gemeinsame Sinn der drei Beispiele gewonnen: Ohne Fleiß kein Preis. Wenn unser Autor also I Cor 9 7 nachgebildet hat, so hat er dem Gedanken doch einen völlig anderen Akzent gegeben. Wenn dieser Akzent mehr aus dem Zusammenhang der drei Beispiele als aus dem Wortlaut der Sätze zu erschließen ist, so hängt das vielleicht damit zusammen, daß der Autor bekannte Gleichnisse übernimmt, ohne sie ad hoc umzuformen s. zu 2 20. Zu den Tempora in 5 s. Radermacher Gramm. 123. 8 Offenbar kerygmatische Formulierung s. 1 9 f. I 6 13 u. vgl. ASeeberg Katechismus d. Urchristenheit 173 Norden Agnostos Theos 381. Das größere Ganze, dem die beiden unverbundenen Glieder *ἐγγεγερμένον* ἐ. τ. ν. und *ἐκ σπέρματος* Δ. möglicherweise entstammen, würde, soweit man aus *κατὰ τὸ εὐαγγ. μου* schließen

- 9 Davids Samen; (so wird er gepredigt) in meinem Evangelium. Bei dessen (Verkündigung) erdulde ich Leiden, ja Fesseln wie ein Verbrecher, aber das Wort Gottes ist nicht gebunden. Darum ertrage ich alles um der Auserwählten willen, damit sie auch zum Heil in Christo  
 10 Jesu gelangen und zu ewiger Herrlichkeit. Recht hat das Wort: »Denn  
 12 »wenn wir mit starben, werden wir auch mit leben; wenn wir dulden,  
 »werden wir auch mit herrschen; wenn wir verleugnen, wird er uns  
 13 »auch verleugnen; wenn wir untreu sind, er bleibt getreu, denn er kann  
 »sich nicht verleugnen.«
- 14 Daran sollst du (die Leute) mahnen und sie im Angesicht Gottes beschwören, nicht durch Wortgefechte — (die) zu nichts nütze (sind) —

darf, dann eine Quintessenz des Evangeliums enthalten haben wie etwa I Cor 15 3 ff. 9 s. zu 1 s. ἐν ᾧ geht auf εὐαγγέλιον, für das im folgenden ὁ λόγος τοῦ θεοῦ eintritt. μέχρι δεσμῶν vgl. Phil 2 s. Eine Art Personifikation des „Wortes“ findet sich auch II Thess 3 1. 10 Man bemerke, welche Bedeutung für unsern Verfasser das Leben des Apostels hat s. zu I 1 16. Hier ist des Paulus Leiden nicht bloß Vorbild, sondern geradezu Heilmittel, und man hat dabei wohl nicht nur an die den Gegner überzeugende Kraft des Martyriums zu denken, sondern auch an die Col 1 24 von Paulus selbst ausgesprochene mystische Anschauung: mein Leiden kommt dem „Christusleib“, der Gemeinde, zugut. 11—13 ad vocem ὑπομένω ist nun ein λόγος vom ὑπομένειν angehängt; auf denselben λόγος, nicht aber auf unsere Stelle, bezieht sich wohl Polyc. 5 2 καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγείραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν. Daß πιστὸς ὁ λόγος sich auf das Zitat bezieht und nicht auf das Vorhergehende, wird wegen γάρ bestritten; allein γάρ könnte mitzitiert sein oder über die Einführungsformel hinweg auf 2 10 zurückgehen s. δέ in Jac 1 19. Die ersten beiden Paare sind formal und inhaltlich ganz übereinstimmend gebaut (mit Ausnahme des Tempuswechsels im Vordersatz), das dritte ist anderen Inhalts, enthält aber, wie die ersten, zwei einander parallele Glieder (Anlehnung an Mt 10 33 ?), das vierte, das mit seinem dritten Gliede das Ganze sehr eindrucksvoll abrundet, steht mit seiner Paradoxie zu allen drei vorhergehenden Paaren im Gegensatz. Der Gedanke von 13 gehört nicht in unseren Zusammenhang; auch das beweist, daß hier zitiert ist, und zwar wohl aus einem Liede — darauf läßt der Inhalt schließen. Es kommen hier Gedanken zum Ausdruck, die im Grunde auf der Christumystik beruhen: „in Christus“ erlebt der Christ beides: Sterben und Leben, Leiden und Herrschen. III 14—III 9 steht der Ketzerabschnitt des Briefes. Er wird hier mit persönlicher Mahnung begonnen und mit konkreten Hinweisen ausgestattet; das unterscheidet ihn von dem parallelen Abschnitt I 4 1 ff.; Reichtum an konkreten und persönlichen Bemerkungen ist ja überhaupt ein Charakteristikum von II Tim. 14 ist schwierig wegen des Fehlens jeder verbindenden oder entgegengesetzenden Partikel bei den Ausdrücken mit ἐπί. Will man ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον nicht als Glosse streichen, so muß man es als Apposition zum vorhergehenden Infinitiv betrachten (ἐπ' οὐδὲν abhängig von χρήσιμον); wer allerdings mit AC\* lat. μὴ λογομάχει liest, wird ein ziemlich hartes Asyndeton annehmen müssen, da man nur ein ἐπί direkt mit λογομ. verbinden kann. Wer λογομαχεῖν liest, wird den Infinitiv mit ἐπὶ καταστροφῇ fortsetzen und ἐπὶ dabei wie Rom 8 20 auf die begleitende Bedingung beziehen. Dann paßt auch die Bedeutung ‚Verderben‘ (anders Wohlenberg: ‚Unterjochung‘) vgl. wie Herm.



ihre Hörer zu verderben. Sei bestrebt, dich selber vor Gott als bewährt<sup>15</sup> zu erweisen, als einen unverdrossenen Arbeiter, der das Wort der Wahrheit im rechten (Geist) darbietet. Die gottlosen Redensarten aber fliehe;<sup>16</sup> denn sie werden (damit) immer tiefer in die Gottlosigkeit hineinkommen, und ihre Lehre wird um sich greifen wie ein Krebsgeschwür. Zu ihnen<sup>17</sup> gehören auch Hymenäus und Philetus, die von der Wahrheit abge-<sup>18</sup>kommen sind; sie sagen nämlich, die Auferstehung sei schon geschehen,

Mand. V 21 VI 24 καταστρέφειν von der Wirkung des Jähzorns gebraucht. **15. 16 a** unterbricht eine persönliche Bemerkung den polemischen Teil, ebenso 2 22—26. ἀνεπαίσχυντος (das Wort Josephus Ant. XVIII 71, Adverb Agapetus de officio boni principis 57 p. 174 Groebel Hippolyt Philos. I p. 6 64 Duncker) im Sinne von 1 s. Das bisher nicht genügend geklärte ὀρθοτομεῖν setzt eine Bedeutung von τέμνειν voraus, die wir nicht feststellen können; zu erwägen wäre: Furchen ziehen (scil. τὴν γῆν) — das ergäbe für unsere Stelle etwa die Bedeutung ‚bearbeiten‘ ‚umgehen mit‘ — oder ‚abschneiden‘ ‚vorlegen‘ — dann würde unsere Mahnung mit 2 2 inhaltlich übereinstimmen. Zur Bildung vgl. ὀρθοποδοῦσιν Gal 2 14. λόγος τῆς ἀληθείας ist hier wie Eph 1 13 das Evangelium s. zu Col 1 6. κενοφωνῶναι s. zu I 6 20. **16 b. 17. 18** eine von den wenigen Stellen, an denen die ‚Irrlehrer‘ etwas genauer gekennzeichnet werden. Subjekt zu προκόψουσιν sind, wie die Fortsetzung zeigt, die κενοφωνοῦντες; ihr Gerede führt sie immer tiefer in die Gottlosigkeit hinein. Das Bild von der γάγγραινα kommt auch bei Plutarch de amic. et adul. discr. 24 Moralia p. 65 d vor; dort heißt es von Alexander, dessen Schmeichlerschar Verleumdungen wider seine besten Freunde austreut, ταύταις μέντοι ταῖς οὐλαῖς, μᾶλλον δὲ γαγγραιναῖς καὶ καρκινώμασι διαβρωθεὶς Ἀλέξανδρος ἀπώλεσε καὶ Καλλισθένη κτλ. Das Bild mag also geläufig sein und braucht darum nicht auf einen medizinischen Ratgeber des Autors (Belser: Lukas nach 4 11) zurückgeführt zu werden. Belege aus medizinischen Schriften s. bei Wettstein. νομὴν ἔχει bleibt in Bilde vgl. Galen de simpl. medicam. temp. et fac. 9, XII p. 179 Kühn τὰς δυσεντερικὰς ἐλκώσεις πρὸ τοῦ σηπεδονώδη γενέσθαι τὰ ἔλκη, καλεῖν δ' ἔθος ἐστὶν τοῖς ἰατροῖς τὰς τοιαύτας διαθέσεις νομὰς ἀπὸ τοῦ νέμεσθαι τὴν σηπεδόνα πρὸς τὰ πλησιάζοντα μόρια συνδιαφθεῖρουσαν αὐτὰ τῷ πρώτῳ κακωθέντι, Plut. Mor. p. 165 e φλεγμοναὶ περὶ τραύματα καὶ νομαὶ σαρκὸς θηριώδεις. νομὴν ἔχειν geht also auf die Ausbreitung der Krankheit, d. h. hier der gottlosen Lehre — vielleicht unter den Gemeinden s. aber 3 9, darum besser wohl: die Ausbreitung der Gottlosigkeit in den Menschenseelen, also im Sinne von 3 13. **17** Hymenäus ist wohl identisch mit dem I 1 20 genannten; hier ist er offenbar noch nicht „dem Satan übergeben“. Für die Entscheidung der Prioritätsfrage kann dieser Tatbestand in verschiedener Weise gedeutet werden s. Exkurs zu I 4 14 Nr. 2. **18** Die angeführte These von der Auferstehung wird man am besten als spiritualistische Lehre der bekämpften Gnostiker erklären, nicht als „einzelne Verirrung“ (BWeiß), deren Erwähnung in Schriftstücken von der literarischen Art der Past befremden müßte. Vgl. Justin Ap. I 26 4 von Menander ὁ καὶ τοὺς αὐτῷ ἐπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνῄσκειν ἐπίεισε, ebenso Irenaeus I 23 5 von demselben *resurrectionem enim per id, quod est in eum baptismum, accipere eius discipulos, et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales*. Inwieweit die Stelle Acta Pauli (Theclae) 14 p. 245 Lipsius ὅτι ἤδη γέγονεν (scil. ἡ ἀνάστασις) ἐφ' οἷς ἔχουμεν τέχνους etwas zur Erklärung unserer Stelle beiträgt, ist zweifelhaft, da die Worte dort im Gegensatz zu der Lehre des halbgnostischen Paulus der Akten gesprochen

- 19 und zerstören (so) den Glauben mancher Leute. Doch bestehen bleibt Gottes festes Fundament, das dieses Siegel trägt: »Der Herr kennt »die Seinen« und »Jeder, der des Herrn Namen nennt, lasse ab  
20 »vom Unrecht!« In einem großen Hause sind nicht nur Gefäße aus Gold und Silber, sondern auch solche aus Holz und Ton, manche zu ehrenvollem (Gebrauch), andere zu schimpflichen Dingen (bestimmt).  
21 Wenn einer sein Inneres von diesen reinigt, dann wird er ein Gefäß sein, was zur Ehre bestimmt ist, geheiligt, dem Herrn nützlich, zu

werden, also vielleicht von der Situation beeinflusst sind, überdies im lat. Fragment von Brescia fehlen s. Exkurs zu I 45 Nr. 1. Weiteres Material bei Zahn Einl. I § 37 A. 17. 19 Man darf θεμέλιος wohl auf den Grundstein, σφραγίς auf die Inschrift dieses Steines, die ihn beglaubigt, beziehen s. zu Eph 220. Ob θεμέλιος noch weiter, auf Christus oder die erste Generation oder auf beide auszudeuten ist (s. die zu Eph 220 genannten Stellen), ist nicht sicher: der Bilderkreis vom Hausbau ist im Urchristentum so häufig gebraucht worden, daß man das Bildhafte in unserem Fall vielleicht gar nicht mehr empfand. Anderenfalls wäre zu verweisen auf Hermas Sim. IX 42, wo die zehn Steine auf dem Felsen über dem Tor das Fundament des Turmes (der ἐκκλησία) bilden; in Sim. IX 154 werden sie auf die πρώτη γενεά gedeutet. Von den beiden „Inschriften“ des „Fundaments“ ist die erste sicher von den LXX abhängig (Num 165), die zweite wahrscheinlich (Is 5211 ἀπόσπῃτε ἀπόσπῃτε . . . οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου, Is 2613 τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν); doch hat der Autor hier wohl nicht LXX zitiert, sondern wahrscheinlicher urchristliche Poesie, deren Sprache vom griechischen A.T. beeinflusst war. Darauf deutet die Form des zweiten Wortes, darauf deutet vielleicht auch das ἔγω im ersten, das der Autor wohl mystisch verstand s. I Cor 83 1312 Gal 49 und zu Phil 38 und 312. Vgl. Poimandres 1015 οὐ γὰρ ἄγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. Auf die Herkunft des ersten Wortes aus urchristlicher Poesie weist auch Od. Sal. 815 f. *denn ich wende mein Angesicht nicht von den Meinigen, weil ich sie kenne und, ehe sie wurden, von ihnen wußte und weil ich ihr Antlitz siegelte*. Unser Autor will also nicht etwa eine Prädestinationslehre vortragen, sondern feststellen, daß das Fundament der Gemeinde unerschüttert bleibt trotz aller Irrlehre; die wahren Christen, die sich von allem Unrecht absondern, sind dem Herrn bekannt. Auf die Frage, warum es denn überhaupt Abtrünnige innerhalb der Gemeinde gebe, antwortet 20 mit dem Bild von den Geräten. Dieses könnte an sich wohl das relative Recht der σκεύη εἰς ἀτιμίαν illustrieren, dann wären diese minderwertigen Geräte analog I Cor 1222 f. auf die schwächeren Gemeindeglieder zu beziehen (so Wohlenberg) — aber gegen diese Deutung spricht der Kontext: es handelt sich nicht um Minderbegabte, sondern um Verführer und Verführte. Daß diese dem Zusammenhang nach notwendige Deutung in 20 nicht zum Ausdruck gebracht wird, ist charakteristisch für die Art, wie man solche Bilder übernahm s. zu 26; bestätigt wird die Deutung aber durch 21, wo das Bild ein nicht zu verkennendes paränetisches Akumen erhält: „wenn auch diese σκεύη εἰς ἀτιμίαν im Hause vorhanden sind, so Sorge du doch dafür, daß du ein σκεῦος εἰς τιμὴν bleibst, indem du dich reinigst ἀπὸ τούτων“. τούτων kann man nur schwer auf die minderwertigen Geräte beziehen, besser denkt man wohl an die Handlungen, die mit ἀτιμία charakterisiert werden; nach Sap 157 τὰ τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη könnte man τούτων vielleicht mit ἀκάθαρτα ἔργα interpretieren. Das Bild ist in dieser Ausprägung

jedem guten Werk brauchbar. Fliehe die Begierden der Jugend, trachte<sup>22</sup> aber nach Gerechtigkeit, Glaube, Liebe, Frieden, mit (allen), die den Herrn aus reinem Herzen anrufen. Die törichten und unverständigen<sup>23</sup> Untersuchungen aber lehne ab; du weißt ja, daß sie (nur) Streit hervorbringen; ein Knecht des Herrn aber soll nicht kämpfen, sondern er<sup>24</sup> soll freundlich sein gegen alle, verständig im Lehren, gelassen, und soll<sup>25</sup> die Gegner mit Milde zurechtweisen, ob ihnen Gott Umkehr zur Erkenntnis der Wahrheit zuteil werden lasse und sie sich aufraffen möchten<sup>26</sup> aus der Schlinge des Teufels — sie, die von ihm gefangen gehalten wurden im Bann seines Willens. Das sollst du wissen, daß in den 3

sonst nicht belegt. Vgl. aber Rom 9<sup>21</sup> Sap 15<sup>7</sup>, Musonius *περὶ σκευῶν* p. 111 Hense τὰ κεραμεῖα (zu ὀστράκινος s. Bonhöffer Epiktet u. d. N.T. 123) καὶ τὰ σιδηρὰ καὶ ὅσα τοιαῦτα, πολλῷ κρείττω τῶν ἀργυρῶν τε καὶ χρυσῶν, Epiktet III 9<sup>18</sup> (Gegenüberstellung von goldenen Geräten und tönernem λόγος). **22** Auf die paränetische Zuspitzung des Vergleichs folgt eine persönliche Ermahnung. Zur Jugend des Timotheus s. I 4<sup>12</sup>, zur Mahnung I 6<sup>11</sup>. Nach dem von den Past vorausgesetzten Bilde des Timotheus kann man bei den ἐπιθυμῖαι nicht gut an geschlechtliche Begierden denken, sondern wird eher an das erinnert, wovor I 5<sup>21</sup> warnt. Zu dem Christennamen οἱ ἐπικαλούμενοι τὸν κύριον s. Rom 10<sup>12</sup> I Cor 1<sup>2</sup> Act 9<sup>14</sup> 22<sup>16</sup>, zu δικαιοσύνη s. z. I 6<sup>11</sup>. **23** ἀπαίδευτος, bei Epiktet = ‚der nicht denken gelernt hat‘, wird I. Clem. 39<sup>1</sup> wie hier in allgemeinerer Bedeutung, parallel mit ἄφρων ἀσύνετος μωρός, gebraucht. Man beachte wieder die I 1<sup>5</sup> und I 6<sup>20</sup> nachgewiesene Richtung der Polemik gegen die Form der ‚Irrlehre‘, nicht gegen ihren materiellen Gehalt. **24** Zu διδασκτικοί s. zu I Tim 3<sup>2</sup>. ἀνεξίκακος s. Sap 2<sup>19</sup> Lucian iudic. voc. 9. **25** Da es sich bei μάχα: und μάχεσθαι in den vorhergehenden Versen um Auseinandersetzung mit den ‚Irrlehrern‘ handelt, so ist bei den ‚Gegnern‘ an dieser Stelle — mindestens zunächst — an dieselben Leute zu denken. Wenn δῶν wirklich Optativ ist (nach μή ποτε auch Lc 3<sup>15</sup>), so wirkt der folgende Konjunktiv ἀνανήψωσιν sehr hart; analoge Härten II Macc 9<sup>24</sup> (ἀποβαίη καὶ προσπέλθῃ) Pap. Reinach 17<sup>15</sup> (109 v. Chr. ἀποκατασ[τα]θῆι — τύχῳσι). Vielleicht aber ist der Konjunktiv δῶν zu lesen vgl. Moulton Einltg. 82. 305 f. μετάνοια ist die Umkehr zur ‚Wahrheit‘ im Sinne der Past; die von dem Begriff vorausgesetzte ‚Sünde‘ ist in 23 genannt; auch aus dieser Stelle läßt sich also der angebliche Libertinismus der bekämpften Gnostiker nicht beweisen s. Exkurs zu I 4<sup>5</sup> Nr. 3 b. Vgl. übrigens Polyc. 11<sup>4</sup> *quibus dei dominus poenitentiam veram*. **26** In ἀνανήψειν ist, wie die Fortsetzung zeigt, das Bild ganz zurückgetreten; zur Verbindung mit μετάνοια vgl. Ign. ad Smyrn. 9<sup>1</sup> εὐλογόν ἐστιν λοιπὸν ἀνανήψαι καὶ . . . εἰς θεὸν μετανοεῖν. Zur Teufelsschlinge vgl. zu I 3<sup>7</sup>. ἐξωγρημένοι ist, weil es unmittelbar nach παγίς steht, sicher Erklärung zu dem Bild; dann geht ὅτ’ αὐτοῦ weder auf Gott, noch auf den δοῦλος κυρίου, sondern auf den Teufel. εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα kann die Fortsetzung von ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς . . . παγίδος bilden; da aber ἐξωγρημένοι dann allein stehen und das Bild von der Schlinge nicht vollständig erklären würde, so gehört es doch wohl zum Partizipialsatz; ἐκείνος ist dann abgeschwächt fast = αὐτός, und steht hier, um eine Wiederholung von αὐτός zu vermeiden. Vgl. zu ἐκείνος: Blaß Gramm.<sup>2</sup> § 49 3. **IIII** 1 ff. wird die Verderbnis der „letzten Zeiten“ in einer langen Lasterreihe (s. Exkurs zu Rom 1<sup>31</sup> I Tim 1<sup>9</sup>) ausgemalt. Der Abschnitt zeigt in seiner Einleitung so große Verwandtschaft mit I 4<sup>1</sup> ff.,



2 letzten Zeiten schwere Tage hereinbrechen werden. Denn die Menschen werden selbstsüchtig und habsüchtig sein, prahlerisch, übermütig, 3 Lästere, den Eltern ungehorsam, undankbar, gottlos, unverträglich, unversöhnlich, Verleumder, ohne Maß und Zucht, dem Guten fremd, 4 5 verräterisch, verwegen, betört, mehr vergnügungsselig als gottselig, die wohl den Schein der Frömmigkeit an sich haben, ihre Kraft aber verleugnen — und solche Leute sollst du fliehen. Denn zu denen gehören die Leute, die sich in die Häuser schleichen und (mit ihren Reden) Frauenzimmer fesseln, die von Sünden gedrückt und von allerlei Begierden getrieben werden, immerzu lernen und doch nie zur Erkenntnis 6 der Wahrheit gelangen können. So wie Jannes und Jambres dem Mose Widerpart leisteten, so widerstreben auch diese der Wahrheit, Leute

daß man schon um ihretwillen und vollends wegen der Charakterisierung der Gegner in s. 9 beide Perikopen als Varianten desselben Themas betrachten wird. Anders urteilt natürlich, wer in unsern Briefen prinzipiell zwischen Ketzerbestreitung und Bekämpfung von groben Sündern scheidet s. BWeiß. Zu der Frage, ob wirklich derartige Verderbnis bei den Ketzern herrschte, oder ob hier in der Weise eines Lasterkatalogs — noch dazu in apokalyptischem Rahmen — stark aufgetragen ist s. Exkurs zu I Tim 4 s. Nr. 3 b. Beim Vergleich zwischen I 4 1 ff. und unserem Abschnitt fällt auf, daß hier zwischen gewissagter Zukunft 1—5 und bekämpfter Gegenwart scheinbar scharf geschieden wird. Aber der Verf. deutet mit καὶ τούτους ἀποτρέπου s an, daß die Zukunft Gegenwart wird oder schon geworden ist; zukünftig waren diese Erscheinungen eben nur für den historischen Paulus, nicht für den hier schreibenden Pseudopaulus. Die Polemik in I Tim trägt den Charakter einer allgemeinen Verordnung, die „Paulus“ durch Tim den Brüdern gibt s. I 4 6, während sie hier im Rahmen einer persönlichen Ermahnung steht (s. o. zu 2 15 und vgl. II 3 10 mit I 4 6) — es ist der ständig beim Vergleich beider Briefe zu beachtende Unterschied s. Exkurs zu 1 1 Nr. 2 d. 2 ff. Man beachte die nicht regelmäßig, aber mehrfach durchgeführte Paarung der Adjektiva mittels Gleichklang im Anfang oder in der Endung (s. Uebers.) vgl. dazu Philo de sacrific. Abelis et Caini 32 p. 268 f. M. (Beilage 2 zu Rom). Die Lasterreihe erinnert mehrfach an Rom 1 30 f. Vgl. zu ἄσπονδος Nägeli Wortschatz des Ap. Pl. 35, zu ἀφιλάγαθος ebda. 52 und zu Tit 1 8, zu φιλαυτος vgl. Aristoteles Index, Berliner Ausgabe IV 818, zu ἀνήμερος Epikt. I 3 7 οἱ δὲ λέουσιν (scil. ὅμοιοι γινόμεθα) ἄγριοι καὶ θηριώδεις καὶ ἀνήμεροι, zu προπετής I. Clem. 1 1 (auch mehrfach bei Epiktet), zu φιλήδονος die Epiktetsprüche Stobaeus III 170. (169) Hense. 5 Vgl. zu μόρφωσις außer Rom 2 20 Philo de plantat. 70 p. 340 M. ἐπεὶ καὶ νῦν εἰσὶ τινες πῶν ἐπιμορφαζόντων εὐσεβείαν, οἱ τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου παρασκευαντοῦσι φάσκοντες οὐθ' ὅσιον οὐτ' ἀσφαλὲς εἶναι λέγειν ἀνθρώπου θεὸν κλῆρον. 6. 7 wird mit Ironie die gegenwärtige Propaganda von Leuten geschildert, die jenen gewissagten Ketzern mindestens nicht unähnlich sind. Diese Propaganda erstreckt sich vor allem auf Frauen (γυναικάρια spöttische Verkleinerungsform vgl. Epiktet), die eine schlechte Vergangenheit haben (zu σωρεύω s. Barn 4 6 ἐπισωρεύοντας ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν). Wenn tadelnd bemerkt wird, daß sie immer bloß lernen, so kann man an die stoische Mahnung erinnern, nicht beim Lernen stehen zu bleiben Musonius p. 22 f. Hense, Epiktet II 9 13 διὰ τοῦτο παραγγέλλουσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῃ τῇ μαθεῖν ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν εἰτα ἄσκησιν, besonders an

den Spott Epiktets I 29<sup>35</sup> über den Jüngling, der καλέσαντος τοῦ καιροῦ weint und sagt: ἦθελον ἔτι μανθάνειν. Wer bei den bekämpften Gnostikern Libertinismus annimmt s. aber Exkurs zu I 4 s Nr. 3b, kann sich auf die hier erwähnten „Begierden“ berufen. Daß sich auf seiten der Gegner Emanzipationstendenzen unter den Frauen geltend machen, kann aus der Behandlung der „Frauenfrage“ I 2<sup>11</sup> ff. erschlossen werden und paßt zu dem gnostischen Spiritualismus, den wir auf jener Seite voraussetzen müssen. Gerade die mit übernatürlicher Autorität auftretende philosophisch-religiöse Propaganda des Synkretismus scheint bei Frauen Gehör gefunden zu haben s. Lucian Alexander 6 Iren. I 13<sup>3</sup> vom Gnostiker Markos μάλιστα γὰρ περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται καὶ τούτων τὰς εὐπαρύφους καὶ περιπορφύρους καὶ πλουσιωτάτας; schlechter Ruf hat in solchem Falle offenbar wenig ausgemacht s. Justin Ap. I 26<sup>3</sup> von Simon Magus καὶ Ἐλένην τινά, τὴν περινοστήσασαν αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέλους σταθεῖσαν, τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἐννοῖαν πρώτην γενομένην λέγουσι s. auch Iren. I 23<sup>2</sup>. Wenn aber der Verfasser seine Gegner hier der Unzucht zeihen wollte, so hätte er es doch wahrscheinlich deutlicher gesagt vgl. Irenaeus I 13<sup>3</sup>. Darf man nach den Frauenbekehrungen der apokryphen Apostelgeschichten schließen, so hätten die Gnostiker jene Sünderinnen eher zu streng asketischem Lebenswandel gebracht. Vgl. im übrigen den Exkurs zu I 4 s. 8 Subjekt sind natürlich die ἐνδύοντες, nicht die γυναικάριαι. Jannes und Jambres heißen nach der jüdischen Tradition (Theodoret III p. 689 Schultze ἐκ τῆς ἀγράφου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας) die Zauberer, die dem Mose vor Pharao Widerpart halten Ex 7 s ff.; die Namen fehlen bei Philo vita Mos. I 91 ff. p. 95 M. Ein neues und zwar vorläufig ältestes Zeugnis (I. Jhdt. a. oder p. Chr.) dieser Tradition findet sich in der Apokalypse aus einer jüdischen Sektengemeinschaft zu Damaskus, die SSchechter (Documents of Jewish Sectaries Vol. I Fragments of a Zadokite Work) 1910 herausgegeben hat p. 5<sup>17</sup>—19 (Übers. von Böhl Theol. Tijdschrift 46, S. 10 f.) *schon in der Vorzeit standen ja Moses und Aharon auf Seiten des Fürsten des Lichts. Aber Belial stellte den Jachne und seinen Bruder gegen sie auf in verderblicher Absicht.* Vgl. ferner Plinius Hist. nat. XXX sect. 2, 11 *est et alia magices factio a Mose et Janne et Lotape ac Judaeis pendens. sed multis milibus annorum post Zoroastren, Apuleius Apologie* 90 p. 100 Helm *ego ille sim Carmendas uel Damigeron uel his Moses uel [Joh]annes uel Apollobex uel ipse Dardanus uel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est*, Numenius b. Euseb. praep. ev. 9, 8 p. 411 d τὰ δ' ἐξ ἧς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἥττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου (vgl. Origenes c. Celsum IV 51 (I p. 324 Koetschau) über Numenius). Der Midrasch Tanchuma ed. Verona 1595 col. 40 a unten, zu Ex 32<sup>1</sup> erzählt: *und die beiden Zauberer Aegyptens mit ihnen, und ihre Namen waren Jonos und Jombros, welche getan hatten vor dem Pharao alle diese Zaubereien, wie geschrieben steht Ex 7<sup>11</sup>* (das Zitat verdanke ich HLStrack). Nach dem Targum Ps. Jonathan treten die genannten Zauberer Ex 1<sup>15</sup> 7<sup>11</sup> und Num 22<sup>22</sup> (als Diener Bileams) auf. Vgl. noch Menachoth 85 a, Schemoth Rabba zu Ex 7<sup>12</sup> (Übers. von Wünsche S. 79), Evangelium Nicodemi (Acta Pilati A) 5 p. 239 Tischendorf καὶ ἦσαν ἐκεῖ ἄνδρες θεράποντες Φαραὼ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς, καὶ ἐποίησαν καὶ αὐτοὶ σημεῖα οὐκ ὀλίγα ἃ ἐποίει Μωυσῆς, καὶ εἶχον αὐτοὺς οἱ Αἰγύπτιοι ὡς θεοὺς, τὸν Ἰαννῆν καὶ τὸν Ἰαμβρῆν καὶ ἐπειδὴ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησαν οὐκ ἦσαν ἐκ θεοῦ, ἀπώλοντο καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ πιστεύοντες αὐτοῖς. Weitere rabbinische Zitate bei Wettstein, christliche Literatur und die Belege für das Buch von Jannes und Jambres bei Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III<sup>4</sup> 404. 9 προκόψουσιν s. zu 2<sup>16</sup>.

9 mit verirrtem Verstand und unsicher im Glauben. Aber sie werden nicht weiter vorwärts kommen; denn ihr Unverstand wird allen offenbar werden, wie es ja auch bei jenen geschah.

10 Du aber hast meiner Lehre Gefolgschaft geleistet, meiner Lebensführung und Bestrebung, dem Glauben, der Geduld, der Liebe, der  
11 Standhaftigkeit, den Verfolgungen und Leiden, die mir widerfahren sind in Antiochien, Iconium und Lystra; Verfolgungen, die ich erduldet habe  
12 und aus denen allen mich der Herr errettet hat. (Aber) es werden (ebenso) auch alle verfolgt werden, die ein frommes Leben in Christo Jesu führen  
13 wollen. Doch schlechte Menschen und Gaukler werden immer tiefer  
14 sinken — »betrogene Betrüger!« Aber du verharre bei dem, was du gelernt hast und wessen du gewiß geworden bist, und bleibe dir be-  
15 wußt, von wem du es gelernt hast und daß du von Kind auf die heiligen Schriften kennst, die dir Weisheit verleihen können zur Rettung

**III 10—IV 5** Die Schlußmahnung an Timotheus betont noch einmal den Hauptgedanken des Briefes: Paulus, das Vorbild im Leiden s. 1 12, 15 29 f. **10** vgl. I 46 u. s. zu II 31 f. ἀγωγή ‚Lebensführung‘ s. Dittenberger Or. inscr. I 223 15 φαίνεσθε γὰρ καθόλου ἀγωγῇ ταύτῃ χρῆσθαι, 474 9 485 3 P. Tebt. I 24 57 P. Par. 61 12 63 col. 9 38 Marc Aurel I 6 I Cl 476. **11** vgl. Act 13 50 14 2. 19; es werden die Verfolgungen in der Heimat des Timotheus aufgezählt; in einem echten Paulusbrief würde es befremden — ohne daß damit die Echtheit zu widerlegen wäre —, daß hier die gemeinsamen trüben Erfahrungen des Paulus und Timotheus (Act 16. 17) fehlen. Daß „Paulus“ seine Leiden hier nennt, weil sein Leben ein τύπος der Gläubigen sein soll, zeigt **12**; vgl. zu diesem Gesichtspunkt I 1 16; von diesem Gedanken aus finden auch die Personalia des Briefes z. T. ihre Erklärung s. den zweiten Exkurs zu 4 21. **13** s. zu 2 16. „Betrogene Betrüger“ hat Wendland Rhein. Museum 49, 309 f. als geflügeltes Wort nachgewiesen vgl. vor allem Dio Chrys. 4 33 I p. 61 f. v. Arnim ἐὰν δὲ ἀγνοοῦντι καὶ ἀλαζόνι <σοφιστῇ> (scil. περιπέσει) κατατρίψει περιάγων αὐτόν . . ., οὐδὲν αὐτὸς εἰδὼς ἀλλὰ εἰκάζων, καὶ πολὺ πρότερον αὐτὸς ὑπὸ τοιούτων ἀλαζόνων πεπλανημένος; 48 10 II p. 91 v. Arnim καὶ νῦν ἀπατῶμενοι μᾶλλον ἢ τότε ἐξαπατῶντες; Philo de migr. Abr. 83 p. 449 M. ἀπατᾶν δοκοῦντες ἀπατῶνται (von den ἐπαιδοὶ καὶ φαρμακευταὶ ἀντισοφιστεύοντες τῷ θεῷ λόγῳ!); Porphyrius vita Plot. 16 ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἡπατημένοι; Augustin Confess. 7 2 *deceptos illos et deceptores* (braucht nicht von unserer Stelle abhängig zu sein). Handelt es sich aber um einen geläufigen doppelgliedrigen Terminus, dann bezeichnen die beiden Glieder nicht je eine Menschenklasse; das geflügelte Wort bezieht sich vielmehr auf die „Goeten“, die eben selbst (vom Teufel s. 2 26 oder anderen „Goeten“) verführt sind. **14** παρὰ τίνων: hier ist außer vielleicht an die Mutter und Großmutter des Timotheus s. 15 an seine Lehrer, vor allem also an Paulus, zu denken vgl. die Selbstbeurteilung Marc Aurels I 1 ff., in der er seine Eigenschaften auf Vorfahren und Lehrer zurückführt. **15** ὅτι οἶδας wird meist in kausaler Bedeutung parallel dem Partizipium, abhängig vom Hauptsatz, gefaßt. Mir scheint die Abhängigkeit von εἰδὼς glaublicher; die doppelte Verwendung desselben Verbums stört nicht, weil es verschiedene Bedeutung hat; eine Selbstverständlichkeit kommt auch nicht heraus, weil in dem ὅτι-Satz das Partizipium δυνάμενα κτλ. die Hauptsache ist: „Du weißt, daß es die heilsnotwendige ‚Schrift‘ ist, die du kennst“; der Inhalt des Partizipiums allein



durch den Glauben in Christus Jesus. Jede von Gott eingegebene Schrift <sup>16</sup> ist auch heilsam zur Belehrung, zur Bestrafung, zur Bekehrung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mann Gottes vollkommen <sup>17</sup> sei, bereit zu jedem guten Werk. Ich beschwöre dich vor Gott und <sup>4</sup> Christus Jesus, der da richten wird (die) Lebendigen und (die) Toten, und bei seiner Wiederkunft und seinem Reich: predige das Wort, sei <sup>2</sup> zur Stelle, gerufen und ungerufen, bekehre, bedrohe, ermahne mit viel Geduld und aller Art Belehrung. Denn es wird die Zeit kommen, wo <sup>3</sup> sie die rechte Lehre nicht ertragen und sich nach ihrem eigenen Ge-

wird ja in <sup>16</sup> begründet. Die häufige Wendung εἰδώς (εἰδότες) ὅτι begegnet dann, nach der vorgeschlagenen Deutung, auch hier, und durch das Partizipium εἰδώς werden die zwei Jugenderinnerungen des Timotheus verbunden: die Lehrer und der Gegenstand des Unterrichts. ἱερὰ γράμματα ist der Name für die Heilige Schrift des Alten Testaments im griechisch redenden Judentum s. Philo vita Mos. II 292 p. 179 M. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ τελευταῖα τοῦ βασιλέως καὶ νομοθέτου καὶ ἀρχιερέως καὶ προφήτου Μωυσέως διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μνημονεύεται, Jos. Ant. X 10<sup>4</sup> σπουδασάτω τὸ βιβλίον ἀναγνῶναι τὸ Δανιήλου· εὐρήσει δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν. Vgl. ferner Dittenberger Or. inscr. I 56<sup>38</sup> τῇ ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἰαῖος, ἢ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι. Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 285 hat auf die Parallelität mit dem Ausdruck ἱερὰ γρ. = Kaiserbriefe und -erlasse verwiesen. Mit dem technischen Charakter des Ausdrucks ist wohl das Fehlen des Artikels zu erklären, das in AC\*KLP korrigiert ist. **16** πᾶσα γραφή entweder ‚jede Schriftstelle‘ — dann ist γραφή wie Act 8<sup>35</sup> gebraucht — oder ‚jede Schrift‘ — dann vertritt γραφή den Sing. von γράμματα. Ein determinierendes Attribut braucht das solenne Wort γραφή nicht unbedingt; allein da das Acumen der Stelle zweifellos nicht in der Inspiration, sondern im Nutzen der inspirierten Schrift liegt, da die Frage beantwortet werden soll, inwiefern ‚heilige Schriften‘ ‚weise machen‘ können, so ist θεόπνευστος wohl als Attribut zu fassen. Zu θεόπνευστος vgl. Ps. Phok. 121 τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἀριστος, Plutarch Moralia p. 904 F (Var. θεοπέμπτους) Orac. Sib. V 308. 406 Geffcken. Zur Inspirationslehre im Judentum vgl. Josephus c. Apion. I 8 und vor allem die Schilderung des προφήτης θεοφόρητος Philo de spec. leg. I 65 p. 222 M. IV 49 p. 343 M. Quis rer. div. heres 263 ff. p. 511 M.; dort wird der Gedanke von der Ausschaltung der menschlichen Geistestätigkeit zugunsten der Alleinherrschaft des göttlichen Geistes im Propheten im Anschluß an Plato (Ion 534<sup>b</sup>) verkündet. Im Christentum vgl. II Petr 1<sup>21</sup>, Justin ap. I 36, Athenagoras supplicatio 9, Theophilus ad Autol. II 9. Zum folgenden vgl. Epiktet III 21<sup>15</sup> von den eleusinischen Mysterien οὕτως ὠφέλιμα γίνεται τὰ μυστήρια, οὕτως εἰς φαντασίαν ἐρχόμεθα, ὅτι ἐπὶ παιδείᾳ καὶ ἐπανορθώσει τοῦ βίου κατεστάθη πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν παλαιῶν. **17** ἄνθρωπος θεοῦ s. zu I 6<sup>11</sup>; ἔργον ἀγαθόν s. zu I 2<sup>10</sup>. **IV 1** Mahnung, die wie I 5<sup>21</sup> mit einer formelhaften, in unserem Fall eschatologisch nüancierten „Beschwörung“ anhebt. ἐπιφάνεια s. Exkurs zu I 10. Vgl. Petrusakten (Actus Vercellenses) p. 46<sup>1</sup> ff. Lipsius lucebant (lies urgebant?) autem fratres Paulum per adventum domini nostri Jesu Christi etc. Zu dem formelhaften Charakter der Worte s. ASeeberg Katechismus d. Urchristenheit 96 f. **2** ἐπίστηθι kann, da es erst durch das Wortspiel εὐκαίρως ἀκαίρως seinen Ton erhält, in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen werden. **3** ὑγιαίνουσα διδασκαλία s. Exkurs zu I 1<sup>10</sup>.

fallen Lehrer zusammensuchen werden, (nach deren Weisheit) sie die  
 4 Ohren jucken, und wo sie ihr Ohr von der Wahrheit ab- und zu den  
 5 Fabeln hinwenden werden. Du aber sei in allem besonnen, halte aus  
 im Leiden, treibe das Evangelistenwerk, erfülle deinen Dienst!

6 Ich (freilich) bin ja schon dabei, geopfert zu werden, und die Zeit  
 7 meines Abscheidens ist herangekommen. Ich habe den guten Kampf  
 8 gekämpft, ich habe den Lauf vollendet: ich habe Treue gehalten. Nun  
 wartet meiner der Kranz der Gerechtigkeit, den der Herr, der gerechte  
 Richter, mir an jenem Tage verleihen wird, und nicht nur mir, sondern  
 9 allen, die seine Offenbarung lieb haben. — Beeile dich, daß du bald  
 10 zu mir kommst. Denn Demas hat mich aus Liebe zu dieser Welt ver-  
 lassen und ist nach Thessalonich gegangen, Crescens nach Galatien,

ἀκοή, 'Ohr' s. Act 17 20, zu Hebr 5 11 und in Passow-Crönerts Lexikon s. v. ἀκοή; vgl. auch die charakteristische gnostische Umwandlung des synoptischen Spruches (Mt 11 15 u. öfter) P. Oxy. VIII 1081 ff. ὁ ἔχων ὠ[τ]α τ[ὰ] ὄντα πέραν τῶν [ἀ]κο[ῶ]ν ἀκουέτω. Vgl. ferner Clem. Al. Strom. I, c. III 22 5 p. 15 Stählin κνήθοντες καὶ γαργαλίζοντες οὐκ ἀνδρικῶς, ἐμοὶ δοκεῖν, τὰς ἀκοὰς τῶν κνήσασθαι γλιχομένων. Ueber das Verhältniß von Zukunft und Gegenwart s. zu 3 1 ff. 4 μῦθοι s. Exkurs zu 4 5 Nr. 1 c. ἐκτρέπεσθαι s. zu I 1 6. 5 νήφειν s. zu I Thess 5 6 u. vgl. noch Hermes Trismegist. Poimandres 7 1 Parthey σῆπτε νήψαντες (s. das Zitat bei Eph 1 18). 5 κακοπάθησον s. 1 8 2 3. Ueber die vorausgesetzte Stellung des Timotheus s. Exkurs zu I 3 7 a. E. 6—8 bildet den feierlichen Auftakt zu dem persönlichen Teil, der den Rest des Briefes ausmacht. Wie durch den ganzen Brief die Mahnung erklingt: 'wie ich leide, so leide auch du', so bildet sie auch in diesem Abschnitt wenigstens bis 4 18 das Acumen — eine Ausnahme machen nur 12. 13. 6 erinnert mit σπένδομαι und ἀνάλυσις stark an Phil 2 17 1 23 s. z. St.; wenn unser Autor von diesen Stellen abhängig ist — was wahrscheinlich, aber doch nicht sicher zu beweisen ist — so will er einen Termin bezeichnen, der später fällt als die Abfassungszeit des Phil. ἀνάλυσις zur Bezeichnung des Lebensendes I Clem 44 5. Philo in Flaccum p. 544 M. τὴν ἐκ τοῦ βίου τελευταίαν ἀνάλυσιν. Auf den erschütternden Klang aus der Tiefe einer dem Tode nahen Seele, den unser Verfasser wundervoll echt getroffen hat (vgl. dazu den Exkurs zu 4 21), folgt in 7 ein triumphierender Ruf: ein Rückblick auf das Leben des Apostels; drei parallele Sätze, von denen zwei die aus I Cor 9 24 ff. bekannten vom Stadion hergenommenen Bilder verwenden s. auch 2 5 I 6 11 und vgl. Inscr. Brit. Mus. III 604 7 f. ἡγωνίσαστο ἀγῶνας τρεῖς, ἐστέφθη δὴ πάλιν· πίστιν τηρεῖν ist 'feste' Wendung für 'Treue halten' s. Polybius 6, 56 13 10, 37 9; Josephus bell. jud. VI 6 3 in der Rede des Titus δεξιὰς αὐτομόλοις ἔδωκα, καταφυγοῦσι πίστει ἐτήρησα, Inscr. Brit. Mus. III 587 5 f. τὴν πίστιν ἐτήρησα, Dittenberger Or. inser. I 339 46 f. τοὺς τὴν πίστιν εὐσεβῶς τε καὶ δικαίως τηρήσαντας. 8 zu ἀπόκειται vgl. aus der Inschrift des Antiochus I von Commagene Or. inser. I 383 189 ff. οἷς ἀποκείσεται παρὰ θεῶν καὶ ἡρώων χάρις εὐσεβείας vgl. Syll. I<sup>2</sup> 215 ff. [δ]ιὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐμ βασιλέως οἴκῳ, Demophilus Similitud. Nr. 22 p. 6 Orelli τοῖς μὲν σταδιοδρομοῦσιν ἐπὶ τῷ τέρματι τὸ βραβεῖον τῆς νίκης, τοῖς δὲ φιλοπονήσασιν ἐπὶ τῷ γήρῳ τὸ πρωτεῖον τῆς φρονήσεως ἀπόκειται, P. Par. 63 col. 9 47 ἀπόκειται γὰρ παρὰ θε[οῦ] μῆνις τοῖς μὴ κατὰ τὸ βέλτιστον [προαι]ρουμένοις ζῆν. ἐπιφάνεια wird nach dem Tenor der Stelle s. auch 4 1 am besten auf die Parusie bezogen. 10. 11 Die Schilderung des fast von allen verlassen

Titus nach Dalmatien, nur Lukas ist bei mir (geblieben). Hole den <sup>11</sup> Markus und bring ihn mit; denn ich kann ihn gut zum Dienste brauchen. Den Tychicus habe ich nach Ephesus geschickt. Wenn du kommst, <sup>12 13</sup> bring den Mantel mit, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, auch die Bücher und besonders die Pergamente. Alexander der Schmied hat <sup>14</sup>

Paulus gibt eine Ergänzung zu 1 15. Von den folgenden Namen erinnern Demas, Lukas, Markus an die Grußlisten in Col und Phm; nur daß Demas dort — noch? — anwesend gedacht ist, Markus hier — schon wieder? — anwesend. In den Paulusakten p. 244 Lipsius gehört Demas mit Hermogenes zu den Feinden des Paulus (Abhängigkeit von unserer Stelle?). Ueber die Personalnotizen im allgemeinen s. die Exkurse zu 4 21. Des Crescens Sendung hat man jedenfalls später — als nach Gallien gerichtet aufgefaßt s. die Lesart SC Epiph. Γαλλίαν und wohl auch Paulusakten p. 104 Lipsius, wo neben dem aus Dalmatien kommenden Titus (s. dazu Exkurs zu Tit 3 14 Nr. 3) auch der aus Gallien (Lat. aber Galilaea) kommende Lukas (statt Crescens s. Zahn Gesch. d. Neutest. Kanons II 888) erwähnt wird. Auch die besser bezeugte Lesart Γαλατίαν kann man so verstehen, wenn der Kontext es nahe legt, so im Monumentum Ancyranum (Kl. Texte 29/30) VI 20 ἐξ Ἰσπανίας καὶ Γαλατίας XIII 20 XIV 4 f. XVI 1 f. ἐξ Ἰσπανίας καὶ Γαλατίας καὶ παρὰ Δαλματῶν. Weitere Beispiele bei Zahn Einl. § 33 A. 8. An unserer Stelle ist also die Uebersetzung von der Beurteilung der Situation abhängig s. Exkurs zu 4 21. Wenn Cäsarea der fingierte Abfassungsort ist, so wird man an Galatien denken, wenn Rom, an Gallien (s. Theodoret III p. 694 Schulze). Δαλματία ist das südliche Illyricum s. Mommsen Röm. Gesch. V 19 f. 183 ff. CIL III 1, p. 271. 279 ff. Es ist für die Entstehung unserer Notiz vielleicht wesentlich, daß hier dasselbe Gebiet gemeint sein kann, welches Paulus Rom 15 19 erwähnt s. den zweiten Exkurs zu 4 21 Nr. 2. Aus der Nennung von Ephesus in 12 ist ebensowenig wie 1 18 mit Sicherheit zu schließen, daß Timotheus zur Zeit nicht in Ephesus sein soll: Paulus nennt in dem von Ephesus aus geschriebenen I Cor die Stadt auch mit Namen 15 32 16 8. Vgl. aber zu II Tim 4 19. 13 φελόνης ist durch Umstellung aus φαινόλης (*paemula*) entstanden s. Lobeck Pathologiae graeci sermonis elementa I 514 Winer-Schmiedel Gramm. § 5 18. φαινόλης u. φαινόλιον ‚Mantel‘ s. P. Oxy. III 531 14 IV 736 4 u. ö. VI 936 18 f. P. Giessen I 10 21, 79 col. IV 2 f. Aber wir kennen das Wort und sein Diminutivum jetzt auch in der an unserer Stelle bezeugten Form aus den Papyri BGU III 816 23 f. καὶ τὴν τιμὴν τῶν φαί[λο]νίων οὐκ ἔδωκε, P. Oxy. VI 933 29 f. ἐάν σοι ἀβαρὲς ἡ [πεύθου] παρὰ Ἀντινίου εἰ ἡγόρασεν τῷ παιδίῳ σου τὸ φαίλονιον, εἰ δὲ μὴ ἀγόρασον, P. Giessen I 12 2 ff. ἐπεμψάς μοι ὑγιῶς τὸν στήμονα καὶ τὴν κρίκην (Kette und Einschlag) τῶν φαίλωνίων; die Geläufigkeit des Wortes in dieser Form bezeugt auch deren Vorkommen auf Rechnungen und Listen P. Fay. 347 φελονῶν. P. Genev. 80 14 φ[ε]λόνιον. Angesichts dieser Belege wird man von der Deutung des Wortes auf die διφθέρα, das Lederfutteral für Papyrusrollen (Chrys. XI p. 721 Montf. τινὲς δέ φασι τὸ γλωσσόκομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο) absehen dürfen. Hängt die Notiz von dem in Troas zurückgelassenen Mantel etwa mit dem Act 20 13 erwähnten Fußmarsch des Paulus von Troas nach Assos zusammen? Bei den μεμβράναι (lat. Lehnwort) haben wir vielleicht an Rollen zu denken vgl. Theodoret III p. 695 Schulze μεμβράνας τὰ εἰλητὰ κέκληκεν· οὕτω γὰρ Ῥωμαῖοι καλοῦσι τὰ δέρματα. ἐν εἰλητοῖς δὲ εἶχον πάλαι τὰς θείας γραφάς. οὕτω δὲ καὶ μέχρι τοῦ παρόντος ἔχουσιν οἱ Ἰουδαῖοι. 14 Ἀλέξανδρος wird gewöhnlich mit dem I 1 20 genannten identifiziert; dann



mir viel Böses angetan — der Herr wird ihm vergelten nach seinen  
 15 Taten! —, nimm auch du dich vor ihm in Acht, denn er hat sich zu  
 16 unsern Worten sehr feindlich verhalten. Bei meiner ersten Verant-  
 wortung hat mir niemand zur Seite gestanden, sondern alle hatten sie  
 17 mich verlassen — mag's ihnen nicht angerechnet werden! —, aber der  
 Herr stand mir bei und gab mir Kraft — damit durch mich die Pre-  
 digt weit und breit verkündet würde und alle Heiden sie hören könnten  
 18 — und so ward ich aus dem Rachen des Löwen gerettet. So wird  
 mich der Herr (auch fernerhin) vor allem bösen Tun erretten und  
 mich sicher geleiten in sein himmlisches Reich. Ihm sei Ehre von  
 19 Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen. Grüße Prisca, Aquila und die Familie  
 20 des Onesiphorus. Erastus ist in Korinth geblieben, Trophimus habe  
 21 ich in Milet krank zurücklassen (müssen). Spute dich und komme  
 (noch) vor dem Winter. Eubulus, Pudens, Linus, Claudia und die  
 Brüder alle lassen dich grüßen.

22 Der Herr sei mit deinem Geiste. Gnade sei mit euch.

wäre der Betreffende hier offenbar noch nicht „dem Satan übergeben“. Ueber das Verhältnis der beiden Briefe überhaupt s. Exkurs zu I 4 14 Nr. 2. Ob der Verf. von einem abgefallenen Christen dieses Namens Kunde gehabt oder die Figur nach Act 19 33 f. erfunden hat, ist nicht sicher auszumachen vgl. aber die Exkurse zu 4 21. Ist ἀποδώσει κτλ. etwa jüdische Verwünschungsformel, gebildet nach Ps 61 13 Prov 24 12? Vgl. den Wunsch 4 16.  
 16—18 Die Auffassung dieser Stelle ist kontrovers; je nach der Situation, in der man die Worte versetzt, wird man (Abfassung in Rom:) die πρώτη ἀπολογία auf die erste Vernehmung bei der — zweiten? — Gefangenschaft in Rom und λέων auf die kaiserliche Macht deuten (Jos. Ant. XVIII 6 10 τέθνηκεν ὁ λέων vom Tod des Tiberius) oder man wird (Abfassung in Caesarea:) auf Act 23 1 ff. und zumal auf die Erscheinung des κύριος Act 23 11 verweisen und dann den Finalsatz 17 in dem dort angedeuteten Sinn erklären: der günstige Verlauf der ersten Vernehmung scheint dem Paulus fernere Wirksamkeit bzw. die Reise nach Rom zu verbürgen. Mindestens die Auffassung der römischen Reise scheint dieselbe zu sein. Ueber Act u. Past vgl. Exkurs zu I 21. λέων ist wohl bildlich zu nehmen — man braucht dabei nicht erst an das A.T. (Ps. 21 22 σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος) zu erinnern s. den Vergleich der Soldaten mit den Leoparden Ign. Rom. 51. Nicht glaubhaft ist die von Theodoret III p. 695f. Schulze vertretene Auffassung ἥνίκα τῇ ἐφέσει χρησάμενος εἰς τὴν Ῥώμην ὑπὸ τοῦ Φήστου παρεπέμφθη, ἀπολογισάμενος ὡς ἀθῶος ἀφείθη, καὶ τὰς Σπανίας κατέλαβε, καὶ εἰς ἕτερα ἔθνη δραμὼν, τὴν τῆς διδασκαλίας λαμπράδα προσήνεγκε. πρώτην τοίνυν ἀπολογίαν τὴν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἐκδημίᾳ γεγεννημένην ἐκάλεσε . . . Τὸν Νέρωνα λέοντα προσηγόρευσε, καὶ ὡς βασιλέα, καὶ ὡς ὀμνύοντα γεγεννημένον. Denn es ist doch anscheinend vorausgesetzt, daß Paulus noch in derselben Gefangenschaft liegt, in der die „erste Verantwortung“ stattfand; er erzählt ja sein Schicksal, um den Timotheus aufzufordern, nun baldigst — wohl noch vor einer zu erwartenden zweiten Vernehmung — zu ihm zu kommen. Wer den Brief als Denkmal für den duldenden Paulus wertet s. Exkurs zu 4 21, wird auch hier besonderen Nachdruck auf die Betonung der Verlassenheit, der Hilfe des Herrn und endlich auf den sieghaften Ausblick in 18 legen; ἐπουράνιος steht hier im Sinne von Col 1 5. 19—21 folgen Grüße. Die

Familie des Onesiphorus wird von manchen nach 1<sup>18</sup> in Ephesus gedacht; nach den Paulusakten p. 236 Lipsius ist Onesiphorus in Ikonium zu Haus. Aquila und seine Gattin wären nach Rom 16<sup>3</sup> — wenn das Kapitel zu Rom gehört — in Rom anwesend; der Verf. könnte aber von einer erneuten Reise nach Kleinasien gewußt oder — was wahrscheinlicher — sich geirrt haben. Erastus ist nach Act 19<sup>22</sup> mit Timotheus von Paulus nach Mazedonien vorausgeschickt worden; es ist fraglich, ob er mit dem Stadttendanten von Korinth Rom 16<sup>23</sup> identisch ist. Trophimus gehört mit Tychicus laut Act 20<sup>4</sup> zu der Kollektengesandtschaft; Act 21<sup>29</sup> soll er mit Paulus in Jerusalem sein; den Widerspruch zwischen dieser Angabe und unserer Stelle hat Erbes Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1909, 207 ff. zu Ungunsten von Act zu entscheiden versucht. Andere Erklärungen des Widerspruchs: man solle ἀπέλιπον als 3. Person fassen — aber das ist nach dem Kontext unmöglich — oder man solle Μιλήτω in Μελίτῃ ändern, den Vorgang sich also während der Romreise abspielen lassen — aber dann würde Trophimus Act 27<sup>2</sup> fehlen. Weiteres in den beiden folgenden Exkursen. Ueber alte und moderne Legenden, die an die 4<sup>21</sup> genannten Namen anknüpfen s. Zahn Einl. § 33 A. 2. Daß Martial IV 13 eine Claudia und einen Pudens nennt, kann bei der Häufigkeit der Namen außer Betracht bleiben; daß Irenaeus III 33 unsern Linus mit dem „Bischof“ von Rom identifiziert, wäre nur wahrscheinlich, wenn dieser aus der griechischen Mythologie bekannte Name als Personennamen wirklich so selten vorkäme wie man gewöhnlich glaubt. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß Martial eine seiner fingierten Privatpersonen (s. dazu die Ausg. v. Friedländer II 373 ff.) Linus nennt Martial I 75<sup>1</sup>. II 38<sup>1</sup>. 54<sup>1</sup>. IV 66<sup>1</sup>. VII 10<sup>1</sup>. 95<sup>4</sup>. XI 25<sup>2</sup>. XII 49<sup>1</sup>; dagegen spricht auch das doch mehr oder minder zufällige und darum in seiner Beweiskraft stark einzuschätzende Zeugnis der Inschriften: CIG IV 8518 p. 261<sup>53</sup> IG XIV 2276<sup>8</sup> ff. CIL V 2119. 2528. 3699 (über eine sehr zweifelhafte Linus-Inschrift s. Erbes Zeitschr. f. Kirchengesch. VII 20). Daß die Namen z. T. lateinisch sind, beweist nichts für römische Abfassung; man vgl. die Indices der betr. Inschriftensammlungen oder auch nur Rom 16<sup>21</sup> ff. und denke an das römische Militär (s. dazu Wessely Wiener Studien 24, 99 ff.): es gibt wirklich sehr viele Möglichkeiten, Träger römischer Namen im Orient zu denken!

DIE SITUATION DES II TIM. Gestützt auf 1<sup>17</sup>, mit weniger Sicherheit auf 4<sup>16</sup> f. s. z. St. und mit noch weniger Gewißheit auf 4<sup>6</sup> ff. (todesbereite Stimmung) hat man in alter und neuer Zeit Rom als Abfassungsort des II Tim genannt. Meist denkt man dabei — zumal wer Echtheit des Briefes annimmt — an eine zweite römische Gefangenschaft, in die Paulus nach abermaligem Aufenthalt im Osten und nach erneutem Besuch griechischer und kleinasiatischer Missionsstationen s. II Tim 4<sup>9</sup> ff. geraten sei. Allein die Hypothese von der zweiten Gefangenschaft und der vorhergehenden spanischen Reise ist doch nur dann auf Grund von I Clem 57 (und Kanon Muratori 38 f.) haltbar, wenn man den Apostel mit der Act 27 f. berichteten Romreise den Augen des Orients entschwinden läßt: Act 20<sup>25</sup> und die spärliche Bezeugung der spanischen Reise beweisen doch wohl, daß der Apostel nicht wieder nach dem Orient zurückgekehrt ist. Wenn also die eine Hypothese, II Tim sei in Rom geschrieben, auf die andere von der zweiten Gefangenschaft aufgebaut wird, gerät diese in Gefahr von jener erdrückt zu werden. — Daß der Brief in die erste römische Gefangenschaft gehöre, wird durch 4<sup>13.17</sup> zwar nicht ausgeschlossen, aber doch unwahrscheinlich gemacht: bei πάντα τὰ ἔθνη, deren Missionierung der günstige Ausgang der ersten Vernehmung ermöglichen soll, müßte an den spanischen Reiseplan gedacht werden; daß πολὺν und βιβλία solange Zeit — etwa drei Jahre — bei

Karpus gelagert haben sollten, befremdet schon eher; geradezu unmöglich gemacht wird die fragliche Hypothese aber durch 4 20: Trophimus sollte zu der Zeit, von der Act 20 berichtet, von Paulus in Milet abgesetzt sein, sollte Jahre nachher noch krank dort liegen, der in Ephesus oder sonstwo in der Nähe befindliche Timotheus sollte noch nichts davon wissen und es erst jetzt durch den in Rom befindlichen Paulus (!) erfahren? — Dagegen scheinen alle Personalalia in 4 10 ff. für Cäsarea als Abfassungsort zu sprechen. Man vergleiche die Ortsnamen: die Apostelgehilfen sind nach Dalmatien, Thessalonich, Ephesus und Galatien (wie 4 10 dann natürlich zu erklären ist) gereist, der Adressat ist in Kleinasien, Paulus hat in Korinth, Troas und Milet Station gemacht — das stimmt zu der Act 20. 21 bezeugten Reiseroute; nach dem Bericht der Act liegt dann der Aufenthalt in Milet nicht lange zurück. Die Notiz über den Mantel II Tim 4 13 läßt sich mit der Nachricht von dem Fußmarsch nach Assos Act 20 13 in Verbindung bringen; ferner ergibt sich eine gute Beziehung zwischen Act 23 1—10. 11 und II Tim 4 10 f. Gegen Cäsarea spricht nicht die Namensaufzählung 4 21 s. dort, wohl aber 1 17. Will man nicht zu unwahrscheinlichen Vermutungen seine Zuflucht nehmen, s. z. St., so bleibt für den Vertreter der Echtheit noch die Flucht ins unbekannte Land übrig: der Hinweis, daß es ungeklärte Perioden im Leben des Paulus gibt (z. B. die Hypothese von einer Orientreise nach der ersten römischen Gefangenschaft s. oben, oder die Andeutungen von Deißmann Licht v. Osten<sup>2</sup> 172). — Wer die Pastoralbriefe für Fälschungen hält, wird am besten annehmen, daß der Autor sich einfach geirrt hat. Er hat ja vielleicht auch Aquila und Prisca zu Unrecht in Ephesus vorausgesetzt s. zu 4 19; es wäre wohl möglich, daß ihm in 1 17 ein Anachronismus passiert ist. Man muß dabei bedenken, daß der Autor die von uns aus Act und dem paulinischen Briefcorpus konstruierten Daten der Missionsgeschichte keineswegs so im Kopf zu haben brauchte wie der Theologe von heute — obwohl er wahrscheinlich Act und natürlich einige Paulusbriefe kannte. Daß er mit einer historisch-kritischen Prüfung seines Werkes nicht gerechnet hat, zeigt wohl auch der Umstand, daß die Grußformel in I II Tim den Grüßen wenigstens der uns bekannten Paulusbriefe nicht nachgebildet ist s. zu I 12. Denkbar bleibt auch in unserem Fall die absichtliche Variation einer bekannten Situation s. Exkurs z. I 13: dann hätte der Verfasser in das Bild der Gefangenschaft zu Cäsarea mit II Tim 1 17 absichtlich einen fremden Zug hineingebracht. — Wer endlich die Fragmentenhypothese vertritt, kann den letzten Teil von II Tim 4 als Fragment eines echten Paulusbriefes aus Cäsarea ansehen s. Erbes Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, 128 ff., 195 ff. Doch vgl. gegen diese Hypothese den Exkurs zu I 11 Nr. 3. Vgl. ferner Spittas Behandlung des Abschnitts, der ihm als echt gilt, Theol. Stud. u. Krit. 1878, 582 ff.

DIE PERSONALANGABEN IN II TIM bilden die stärkste Stütze aller Ansichten, die die Echtheit des gegenwärtigen Textes der Past oder einiger Briefteile behaupten. Wer also die Past aus den im Exkurs zu I 11 genannten Gründen für unpaulinisch hält, muß den Versuch machen, das Vorhandensein dieser Personalalia zu erklären. Im allgemeinen ist zunächst zu bemerken, daß wer Briefe fingierte, wohl auch Grüße und Personalangaben fingieren konnte, ohne daß dazu — zumal in einem Zeitalter, das reich an pseudonymen Schriften war — besonderes Raffinement oder gar ein sittlich bedenklicher Charakter notwendig gewesen wäre. Die Fülle der Personalangaben in II Tim aber erklärt sich wohl daraus, daß hier mancherlei Motive zur Einschlebung solcher Notizen zusammentrafen vgl. besonders Nr. 3, 4 und 5 der folgenden Erwägungen. — 1. Zunächst ist zu sagen, daß sehr wohl einige Angaben, auch wenn sie nicht von des Paulus Hand stammen, glaubwürdig sein können. So ist, was 4 19 ein Gegensatz zu Act 21 29 berichtet, vielleicht historisch richtig s. z. St. Möglicherweise hat unser Autor, wenn er dem Onesiphorus ein Ehrenmal 1 16 ff. und gewissen Ketzern 2 17, s. auch I 1 20, Schandsäulen errichtet, dabei wirkliche Fakta der Geschichte des Paulus im Sinn, die uns



unbekannt sind. — 2. Zur Zeit von Past hat man offenbar bereits ein Interesse am Lebensbild des Apostels s. zu I 1<sup>16</sup> II 1<sup>3.5</sup>. Das läßt es glaubhaft erscheinen, daß bereits die Bildung von Pauluslegenden begonnen hatte, wie sie uns in den Paulusakten bezeugt ist. In II Tim 1<sup>15</sup> 4<sup>10</sup> sind Namen genannt, die auch in den Paulusakten vorkommen; vielleicht ist auch die Aufzählung 4<sup>21</sup> auf den Einfluß der Legendenbildung zurückzuführen, ebenso wie die Notiz betr. die Mission des Titus in Dalmatien 4<sup>10</sup> s. z. St., die eine legendäre Erweiterung der Angabe Rom 15<sup>19</sup> (Illyricum!) sein mag. Ein solcher Einfluß der Legendenbildung wird um so glaublicher, wenn man erwägt, daß unser Autor das Paulusbild paränetisch verwertet s. Nr. 5. — 3. Endlich mögen manche Nachrichten durch Kombination entstanden sein. Möglicherweise wußte der Autor von dem korinthischen Erastus und identifizierte ihn mit dem Apostelgehilfen s. 4<sup>20</sup>; er machte vielleicht den ephesinischen Juden Alexander aus Act 19<sup>33</sup> zu einem Zunftverwandten des ἀργυροκόπος Demetrius Act 19<sup>24</sup> (s. dieselbe Angabe ὁ χαλκεύς auch bei Hermogenes in den Paulusakten p. 235 Lipsius); er wußte wohl auch vom ephesinischen Aufenthalt des Aquila und seiner Frau und von einem römischen Besuch des Onesiphorus bei Paulus und benutzte beide Daten ohne Rücksicht auf die Chronologie s. II Tim 1<sup>17</sup> 4<sup>19</sup>. — 4. Die Personalangaben in pseudonymen Briefen bilden bisweilen eine Signatur der (fingierten) Autorschaft s. z. B. I Petr 5<sup>12.13</sup>; bisweilen sollen sie die Situation, in der der Brief geschrieben sein will, andeuten s. z. B. Eph 6<sup>21 f.</sup> Beide Motive wirken in II Tim ein: das erste, wenn der Autor die Personalien von Col und Phm teilweise und frei verwendet, das zweite, wenn er Stationen der letzten Reise des Paulus anbringt. Das Vorkommen solcher Andeutungen in anderen Pseudonyma beweist, daß es sich hier nicht um raffinierte Kunst eines einzelnen, sondern um gewohnheitsmäßige geübte Technik pseudonymer Schriftsteller überhaupt handelt. — 5. Was aber der Briefsituation in II Tim ihre besondere Wichtigkeit verleiht und die breite Ausführung der Personalalia rechtfertigt, das ist der besondere Charakter dieses „Briefes“; Paulus soll als Vorbild geduldigen Ausharrens im Leiden geschildert werden (s. o. Nr. 2, außerdem Exkurs zu I 1<sup>1</sup> Nr. 2d, Exkurs zu I 4<sup>14</sup> Nr. 2d und s. II Tim 1<sup>12</sup> (vgl. mit 1s) 2<sup>9 ff.</sup> (vgl. mit 2<sup>3 ff.</sup>) 3<sup>10 ff.</sup> 4<sup>6 ff.</sup> Darum wird der Apostel in einer Situation gezeigt, in der ihn alle verlassen haben 1<sup>15</sup> 4<sup>10 ff.</sup>, in der er zu sterben bereit ist 4<sup>6 ff.</sup>, darum wird die Erinnerung an erlittene Unbill heraufbeschworen 3<sup>11</sup> (4<sup>14?</sup>), darum ist der ganze Brief eines schönen Ethos voll, das manchen veranlaßt hat, diesen Brief oder mindestens seinen letzten Teil vor dem Verdacht der Unechtheit zu schützen. Allein da das Prädikat ‚unerfindlich‘ hier nichts besagen kann — wie viele Todesnähe atmende Szenen alter und neuer Dichtwerke sind doch „erfunden“! —, so ist jenes Bedenken kein Beweis. Wer aber diese persönliche Eigenart von II Tim, zumal in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung (s. oben Nr. 2), recht würdigt, wird die Schwierigkeit nicht mehr stark empfinden, den „Brief“ trotz seiner Personalangaben für unpaulinisch zu halten.

**22** Der Schlußgruß ähnelt den Grüßen in Gal Phil Phm.



## AN TITUS

### INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1—4.

Titus soll auf Kreta „Presbyter“ einsetzen 1 5. 6, denn der „Bischof“ muß in jeder Beziehung untadlig sein und muß auch Gegner überzeugen können 1 7—9. Solcher Gegner gibt es gerade in Kreta viele 1 10—16.

Anweisungen 2 1 für die alten Männer 2 2, die alten und jungen Frauen 2 3—5, die jungen Männer, deren Vorbild Timotheus sein soll 2 6—8, und die Sklaven 2 9. 10. Begründung dieser Anweisungen in der Heilsgeschichte 2 11—15.

Allgemeine Ermahnungen 3 1. 2, die in der Heilsgeschichte begründet werden 3 3—7. Erneute Mahnung und Warnung vor den Ketzern 3 8—11. Aufträge, Grüße, Schlußgruß 3 12—15.

LITERATUR. BWEISS, HERMVSODEN, WOHLBERG, BELSER, KÖHLER, MAYER wie zu I Tim.

Kopfleiste: Der sog. „Schöne Hafen“ auf Kreta.

1 Der Herr sei mit deinem Geiste. Gnade sei mit euch.

Paulus, Knecht Gottes und Apostel Jesu Christi — nach dem Glauben, wie ihn die Auserwählten Gottes (haben), und nach der Erkenntnis der Wahrheit, wie sie unserem frommen Glauben entspricht, 2 auf Grund der Hoffnung ewigen Lebens; das hat uns Gott, der nicht

1—4 Ein langes Präscript, dessen Aufbau sich nach Analogie der anderen Past gut beurteilen läßt: Vers 2 entspricht zweifellos dem Gliede κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς in II Tim 1 1; dann muß ἐπ' ἐλπίδι κτλ. s. zu 3 7 parallel den beiden Ausdrücken mit κατὰ als dritte Bestimmung zu ἀπόστολος genommen werden. Somit ist das Christentum, für das der „Apostel“ wirken will, mit drei Ausdrücken beschrieben: als Glaube der Auserwählten (christliche Selbstbezeichnung Rom 8 33 Mc 13 20 ff. par. II Tim 2 10 I Clem 1 1 u. ö. Hermas passim), als ἐπίγνωσις ἀληθείας (s. zu I Tim 2 4 und für εὐσέβεια zu I Tim 2 2) — hier ebenso wie διδασκαλία I Tim 6 3 durch εὐσέβεια näher bestimmt —, endlich als ἐλπίς analog II Tim 1 1. Die in der urchristlichen Predigt offenbar beliebte Gegenüberstellung des einst gefaßten Heilsratschlusses und seiner jetzt erlebten Erfüllung (vgl. das Proömium von Eph)

lügen kann, verheißen vor ewigen Zeiten, zur rechten Zeit aber hat er<sup>8</sup> sein Wort geoffenbart in der Predigt, mit der ich betraut bin, nach dem Auftrag Gottes, unseres Retters, — an Titus, sein teures Kind im<sup>4</sup> gemeinsamen Glauben: Gnade und Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus unserem Heiland.

Dazu habe ich dich in Kreta gelassen, damit du in Ordnung<sup>5</sup> brächtest, was noch nicht erledigt war, und in jeder Stadt Presbyter einsetzttest, wie ich es dir aufgetragen habe: (es muß einer dazu) unbeschol-<sup>6</sup> ten sein, eines Weibes Mann, (und) gläubige Kinder haben, denen man nicht liederlichen Lebenswandel vorwerfen (kann) und die nicht zuchtlos sind. Denn der Bischof soll unbescholten sein als Gottes Haushalter, nicht<sup>7</sup> anmaßend, nicht zornig, nicht dem Wein noch der Rauflust ergeben, nicht gewinnsüchtig, sondern der Gastfreundschaft und dem Guten zu-<sup>8</sup>

findet sich ganz ähnlich II Tim 1 9 f. Das Motiv der ἐπιταγή, das in I Tim 1 1 den Aposteltitel erklärt, erscheint hier am Ende in einem Relativsatz, der an I Tim 1 11 erinnert. ἄψευδής wird auch von den Griechen in Beziehung auf Götter und göttliche Dinge gebraucht s. Plato rep. II 382 e πάντα ἄρα ἄψευδές τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον s. auch 383 b (Aeschylus) τὸ Φοῖβου θεῖον ἄψευδές στόμα; vgl. damit Ign. Rom 8 2 von Christus τὸ ἄψευδές στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατήρ ἐλάλησεν ἀληθῶς s. aber auch Sap 7 16 τῶν ὄντων γινώσιν ἄψευδῃ Philo Quod omn. prob. lib. p. 452 M. Qu. deus immut. 61 p. 282 M. Zu καιροῖς ἰδίαις vgl. I Tim 2 6 6 15, zu γνήσιον τέκνον I Tim 1 2, zu σωτήρ den Exkurs zu II Tim 1 10. **4** Der Gruß ist hier — im Gegensatz zu I II Tim — nur zweigliedrig wie in den echten Paulusbriefen; in AKL wird wie in den andern Past ἔλεος gelesen. Mit **5** beginnt ein brieflich gehaltener, die Situation andeutender und die Ketzerfrage auflösender Teil, in den ein Bischofsspiegel eingefügt ist. Zur Situation s. den Exkurs zu 3 14, zum Ausdruck vgl. Philo in Flacc. II p. 535 περὶ τῆς τῶν λειτουργῶν ἐπιδιορθώσεως. **6** μίας γυναίκος ἀνὴρ s. zu I Tim 3 2. Zu beachten ist, daß der Apostelgehilfe nach unserer Stelle die Presbyter einsetzen soll, während in I Tim die Existenz der Gemeinde und ihrer Ämter vorausgesetzt ist. πιστός heißt ‚gläubig‘ wie I Tim 6 2; wer ‚treu‘ übersetzt, versucht Sinngleichheit mit I Tim 3 4 zu erreichen, die doch nicht herauskommt. Wenn ausdrücklich gefordert wird, daß die Kinder der πρεσβύτεροι gläubig sein sollen, so zeigt sich, daß hier weniger entwickelte Verhältnisse vorausgesetzt werden als in I Tim. Dazu stimmt nun wieder, daß auch 1 10—12 okkasionell gehalten sind s. unten; der ganze Briefteil zeigt also im wesentlichen nicht statutarische, sondern briefliche Art. Daß der „Brief“ trotzdem als Regel benützt werden will, beweisen nicht nur die folgenden Kapitel, sondern auch die bisher übergangenen Verse **7—9**, welche — ohne jede Rücksicht auf eine bestimmte Situation — das uns aus I Tim 3 2 ff. bekannte Schema s. Exkurs zu I Tim 3 1 variiert wiedergeben, aber ohne daß die Variationen eine Tendenz verraten. Das abrupte Einsetzen des Statuts und das plötzliche Auftauchen des ἐπίσκοπος-Titels, noch dazu im Sing., geben der Interpolationshypothese eine starke Stütze s. Exkurs zu I Tim 3 7 Nr. 2; beides erklärt sich aber auch, wenn man annimmt, daß hier eine Regel zitiert wird, von der sowohl I Tim wie Tit abhängig sind vgl. Exkurs zu I Tim 1 1 Nr. 2 a b. Wer dagegen hier eine Interpolation wahrzunehmen glaubt, die den monarchischen Episkopat hineinbringen soll, wird zwischen 6 und 7 ergänzen, denn aus den Presbytern geht der ἐπίσκοπος hervor und der soll sein‘ usw. Die Variationen des Schemas in I Tim 3 1 ff.



9 getan, besonnen, gerecht, fromm, mäßig, der sich gläubige Predigt, wie sie der (rechten) Lehre entspricht, angelegen sein läßt, damit er imstande sei, Anweisungen in der rechten Lehre zu geben und die Gegner zu  
10 überführen. Denn viele sind der Zuchtlosigkeit verfallen, eingebildete

Tit 17 ff. veranschauliche folgende Uebersicht — der Stern verweist auf die Parallelen bei Onosander (Beilage 22 s. dazu Exkurs zu I Tim 31). Dort wie in I Tim handelt es sich oft nur um Eigenschaften, die den hier genannten entsprechen, nicht um die gleichen Prädikate.

Tit	I Tim	Tit	I Tim
ἀνέγκλητος	— ἀνεπίλημπτος	μὴ αὐθάδης	— ἐπεικὴς
(μιάς γυναικὸς ἀνὴρ 16)	— μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ	μὴ ὀργίλος	— ἄμαχος
φιλόξενος	— φιλόξενος	μὴ πάροις	— μὴ πάροις
φιλάγαθος	? κόσμιος	μὴ πλήκτης	— μὴ πλήκτης
ἐγκρατής	? νηφάλιος*	μὴ αἰσχροκεδής	— ἀφιλάργυρος
(τέκνα ἔχων πιστά 16)	— τέκνα ἔχων ἐν ὑποταγῇ*	(τέκνα ἔχων πιστά 16)?	τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενος
σώφρων	— σώφρων*	<kann in Tit noch nicht gefordert werden s. zu 16>	μὴ νεόφυτος [νος]
ἀντεχόμενος τοῦ πιστοῦ λόγου?	— διδασκαλικός		
δίκαιος			
ἅγιος			

οἰκονόμος θεοῦ nennt sich Paulus I Cor 41. αὐθάδης Gen 493. 7 Prov 2124 steht im N. T. nur noch II Petr 210. Im übrigen vgl. zu I Tim 32 ff. Die Zusammenstellung von φιλόξενος und φιλάγαθος 8 entstammt denselben rhetorischen Motiven, die sich bei Lasterkatalogen beobachten lassen s. Philo de sacrif. Ab. et Caini 20 ff. p. 265 ff. M. (Beilage 2 zu Rom). Die φιλαγαθία erscheint auf Ehreninschriften häufig, sie wird auch allein als Motiv der Ehrung genannt s. Dittenberger Or. inscr. I 1461 ff. Τὸ κοινὸν τῶν ἐν τῇ νήσῳ | τασσομένων Λυκίων Διασθένη, | τὸν συγγενῇ τοῦ βασιλέως, | φιλαγαθίας ἔνεκεν. S. auch 1483 1634 Syll. II<sup>2</sup> 7299, Hiller v. Gärtringen Inschr. v. Priene 10710. 16 und φιλαγαθῶς Syll. I<sup>2</sup> 34213 Or. inscr. 33927. 68. Uebrigens ist φιλάγαθος in Kleinasien auch zum Amtstitel in Vereinen geworden s. Inscr. orae sept. Pont. Eux. ed. Latyschev II 60—64. 438—43. 9 ἀντέχεσθαι ‚festhalten‘ (s. die Formel τῶν ὑπόντων ἡμῖν δικαίων πάντων ἀντεχόμεθα καὶ ἀνθεξόμεθα P. Oxy. IX 120329 ff., ähnlich P. Straßb. 7417 ff.) wäre sehr matt, besser ist darum wohl ‚sich angelegen sein lassen‘ zu übersetzen; λόγος hat dann dieselbe Bedeutung wie I Tim 517. Zu ἀντέχεσθαι vgl. dann Jer 28 οἱ ἀντεχόμενοι τοῦ νόμου P. Par. 1422 οὐθενὸς δικαίου ἀντεχόμενοι. Ueber das Verhältniß des „Bischofs“ amtes zum Lehramt s. Exkurs zu I Tim 37. Hier handelt es sich offenbar weniger um das Lehren selbst, als um die Autorität des ἐπίσκοπος, wie sie sich im παρακαλεῖν der Gemeindeglieder und im ἐλέγχειν der Gegner ausspricht. Wie sehr man diese und die folgenden Sätze als Statut aufgefaßt hat, zeigen die hier und nach 11 sich findenden — bei Nestle im Apparat abgedruckten — Zusätze der Minuskel 460 Gregory (= α397 von Soden, früher paul. 109), die offenbar dem Bedürfnis nach der Behandlung bestimmter Fälle durch den Apostel genügen wollen. 10—16 Das Folgende zeigt, ebenso wie 39, Anklänge an die Ketzerbekämpfung in den anderen Past: ματαιολόγος s. I Tim 16, αἰσχροῦ κέρδους χάριν s. I Tim 65, ἀποστρεφόμεν. τὴν ἀλήθ. s. II Tim 218, πάντα καθαρὰ κτλ. s. I Tim 44, μεμύανται κτλ. s. I Tim 42; man könnte vielleicht bei οἴκους ἀνατρέπειν auch an das denken, was II Tim 36 von den Irrlehrern erzählt wird und dann für α μὴ δεῖ auf den verwandten Ausdruck in der Schilderung der χῆραι περίεργοι I Tim 513 verweisen. Aber in zwei Punkten unterscheidet sich dieser Abschnitt von der Ketzerpolemik der anderen Past: es werden kretische

törichte Schwätzer, zumal die Leute aus der Beschneidung; denen muß<sup>11</sup> man den Mund stopfen, da sie ja ganze Familien ruinieren, indem sie um schnöden Gewinns willen lehren, was sich nicht ziemt. Es hat ja<sup>12</sup> einer von den Ihren als ihr eigener Prophet gesagt: »Kreter sind Lügner

Besonderheiten erwähnt 1<sup>12</sup> und es wird die jüdische Provenienz der Gegner betont 1<sup>10</sup>. 14. Beides gehört vielleicht zusammen, denn auch die Erwähnung der Juden könnte dem Schriftstück Lokalfarbe geben sollen: die Juden von Kreta werden Jos. Ant. XVII 12<sup>1</sup> bell. jud. II 7<sup>1</sup> genannt als Opfer des falschen Alexander, eine Jüdin aus Kreta ist des Josephus letzte Frau s. Jos. Vita 76; weitere Zeugnisse I Macc 15<sup>23</sup> (Gortyn), und der Brief Agrippas bei Philo Leg. ad Caium II 587 M. Vgl. auch Tacitus hist. V 2. In welchem Interesse unser Autor diesem Briefteil mehr Lokalfarbe gegeben hat, als sonst in den Past zu finden ist, läßt sich schwer ausmachen, s. den Exkurs zu 3<sup>14</sup> Nr. 3. Ueber die Frage, ob die „Irrlehre“ jüdischer Herkunft sei, s. Exkurs zu I Tim 4<sup>5</sup> Nr. 3 a. 10 φρεναπάτης ist P. Grenf. I 1<sup>10</sup> (II. Jhdt. v. Chr.) belegt ὁ φρ. ὁ πρὸ τοῦ μέγα φρονῶν καὶ ὁ τὴν κύπριν οὐ φάμενος εἶναι τοῦ ἑρᾶν μοι αἰτίαν οὐκ ἦνεγκε λίαν τὴν τυχοῦσαν ἀδικίαν vgl. auch Gal 6<sup>3</sup> φρεναπατᾶν. 11 αἰσχροῦ κέρδους χάριν hat in I Tim 6<sup>5</sup> seine Parallele, könnte aber auch zur lokalen Färbung der Stelle beitragen sollen; vgl. dann Polybius VI 46 καθόλου θ' ὁ περὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν καὶ πλεονεξίαν τρόπος οὕτως ἐπιχωριάζει παρ' αὐτοῖς ὥστε παρὰ μόνοις Κρηταεῦσι τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων μηδὲν αἰσχροὺν νομίζεσθαι κέρδος. Zum Text s. zu 1<sup>9</sup>. 12 αὐτῶν bei ἴδιος beweist hier wie in anderen von Kuhring de praepositionum. graec. in chartis egypt. usu quaestiones sel. p. 13 gesammelten Fällen, daß ἴδιος abgeschwächte Bedeutung hat und darum der Verstärkung bedarf. Moulton Einl. 141 nennt als charakteristische Parallele noch BGU IV 1110<sup>8</sup>, wo αὐ(τῆς) der Deutlichkeit halber über der Zeile zu τῷ ἰδίῳ γάλακτι hinzugeschrieben ist. Der Dichter des folgenden Zitats, Epimenides (s. u.), gilt unserem Autor vielleicht schon wegen der Richtigkeit seines Zeugnisses als Prophet. Möglicherweise wollte der Verf. aber den Epimenides charakterisieren, den Cicero de divin. I 18 § 34 zu denen rechnet, die *concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt*. In diesem Fall wäre vor allem Aristoteles Rhet. III 17 p. 1418<sup>23</sup> zu vergleichen τὸ γεγονὸς ὃ ἐπιστητὸν ἤδη καὶ ταῖς μάντεσιν ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρήης· ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν, ἀδήλων δέ. Ueber die Herkunft des Hexameters s. Clem. Al. Strom. I 59<sup>2</sup>, wo erwähnt wird, daß einige als siebenten Weisen den Epimenides von Kreta nennen, ὃ μέμνηται ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τίτον ἐπιστολῇ, λέγων οὕτως (folgt der Hexameter), Hieron. comment. in ep. ad Tit. VII 706 Vallarsi *dicitur autem iste versiculus in Epimenidis Cretensis poetae oraculis reperiri*. Danach würde der Vers aus dem Theogonie oder Chresmoi benannten Buche stammen, dessen Fragmente bei Diels Vorsokratiker II<sup>3</sup> 188 gesammelt sind. Die Zeugnisse über des Epimenides Leben s. ebenda II<sup>3</sup> 185 ff.; zur Frage, ob das genannte Buch mit Recht jenem kretischen Priester aus der Zeit kurz vor den Perserkriegen zugeschrieben wird, der sich — nach dem attischen Heros? — Epimenides und von dessen Leben die Legende vielerlei Unglaubliches zu erzählen weiß s. Kern in Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie s. v. Epimenides. Der Vers scheint gebildet zu sein in Anlehnung an Hesiod Theogonie 26 ποιμένες ἄγραυλοι, κακ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον und nachgeahmt zu sein von Kallimachos in Iovem 8 f. (zitiert bei Athenagoras Supplic. 30) Κρήτες αἰε

- 13 »zumeist und Bestien, mästend das Bäuchlein.« Dieses Zeugnis ist richtig. Darum weise sie mit Strenge zurecht, damit sie zum rechten Glauben kommen und nicht jüdischen Fabeln und Geboten von Menschen anhängen, die der Wahrheit den Rücken kehren. Alles ist rein für die Reinen; den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein, son-

ψεῦσται· καὶ γὰρ τάφον, ὃ ἄνα σεῖο | Κρήτες ἐτεκτῆναντο· σὺ δ' οὐ θάνεις· ἐσσί γὰρ αἰεὶ. Auf eine Ableitung unseres Verses von Kallimachos bezieht sich, was Theodor v. Mops. II 243 Swete schreibt οἱ κατὰ τῶν χριστιανικῶν συντάξαντες δογμάτων ἐνταῦθα ἔφασαν καὶ τὸν μακάριον Παῦλον ἀποδέχεσθαι τὴν τοῦ ποιητοῦ φωνὴν καὶ ἐπιμαρτυρεῖν αὐτῷ, ὡς ἂν δικαίως ταῦτα ὑπὲρ τοῦ Διὸς περὶ Κρητῶν εἰρηκῶτι . . . οὐ γὰρ τὸ ποίημα οὐδὲ τὴν τοῦ ποιητοῦ ἀποδέχεται φωνήν, ἀλλ' ὡς παροιμία τῇ τοῦ ποιητοῦ φωνῇ χρησάμενος, τυχὸν καὶ τῶν τότε τῇ φωνῇ κεχρημένων. Auch Theodoret III p. 701 leitet unseren Vers von Kallimachos ab. Es ist immerhin die Möglichkeit zu erwägen, daß unser Vers unter dem Einfluß der genannten Verse redigiert, wenn nicht gar komponiert sein könnte. Vgl. als Beispiel für die Veränderung von Zitaten in der Diatribe die Zusammenziehung des Theognis-Distichons (Stobaeus III, 189 p. 514 f. Hense) πολλῶ τοι πλέονας λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἦδη | ἄνδρας, ὅσοι μοίρης πλεῦν ἐθέλουσιν ἔχειν zu dem Vers bei Teles p. 456 Hense<sup>2</sup> πολλῶ τοι πλείους λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἄνδρας. Weiteres bei Gerhard Phoinix v. Kolophon 258. Der Satz, daß die Kreter lügen, wird wie in dem Hymnus des Kallimachos so auch sonst mit der Tatsache begründet, daß sie von einem Grab des Zeus auf ihrer Insel fabeln s. Anth. Pal. VII 275 τὸν ψεύσαν δέ με τύμβον ἐπὶ χθονὶ θέντο· τί θαῦμα; | Κρήτες ὅπου ψεύσται, καὶ Διὸς ἐστὶ τάφος. Vgl. Lucian Philopseudes 3 εἰ Κρήτες μὲν τοῦ Διὸς τάφον δεικνύοντες οὐκ αἰσχύνονται, Lucian Timon 6 εἰ μὴ ἀληθὴ ἐστὶ τὰ ὑπὸ Κρητῶν περὶ σοῦ καὶ τῆς ἐκεῖ ταφῆς μυθολογούμενα, Theodoret III p. 701 Schulze ἀλλ' ὁ μὲν ποιητὴς διὰ τὸν τοῦ Διὸς τάφον τοὺς Κρήτας ὠνόμασε ψευστάς. Außerdem vgl. noch Ovid Amores III 10<sup>19</sup> *nec fingunt omnia Cretes, ars amat. I 298 quamvis sit mendax, Creta negare potest.* Ueber κρητίζειν = lügen vgl. Plutarch Aemilius Paulus 23 I p. 535 Sintenis, Lysander 20 II p. 343 Sintenis, Zenobius IV 62 I 101 vLeutsch. Interessant ist, daß in der Quelle des Ischodad-Kommentars zu Act (ed. Gibson Horae Semiticae X S. 39 des syrischen Textes; Hinweis und Uebersetzung verdanke ich Greßmann) unser Vers mit dem Kallimachos-Zitat und Act 17<sup>28</sup> kombiniert wird. Es heißt dort, Minos, der Sohn des Zeus, habe in einer Lobrede auf seinen Vater gesagt: *ein Grab fertigten für dich, o Heiliger und Erhabener, die lügnerischen Kreter, die bösen Tiere und faulen Bäuche; denn du bist nimmermehr tot, lebendig bist du und bleibend, denn in dir leben, weben und sind wir.* Nachdem so der Ernst der Situation in Kreta mit den schlechten Neigungen der Kreter — Unwahrhaftigkeit, Rohheit (κακὰ θηρία), Genußsucht — erklärt ist, folgen weitere Warnungen. 13 ἀποτόμως s. zu II Cor 13 10, ὑγιαίνειν s. Exkurs zu I Tim 1 10. 14 Zur Judenfrage s. o. zu 10 ff. Die Betonung der ἐντολαὶ ἀνθρώπων (vgl. Col 2 s. 22?) könnte den Verdacht rechtfertigen, daß bei Ἰουδαῖοι mehr an die Art als an die Herkunft gedacht werden müsse vgl. Exkurs zu I Tim 4 s. Nr. 3 a. μῦθος wäre dann farblos zu nehmen s. I Tim 1 4; andernfalls könnte man an jüdische Engelverehrung oder dergl. erinnern. ἀποστρέφειν wie II Tim 1 15. 15 Das erste καθαρός ist im Sinne von I 4 4 zu nehmen: πάντα καθάρᾳ = οὐδὲν ἀπόβλητον — ein Satz, wie ihn die Aufgeklärten aller Länder der kultischen Nahrungsaskese gegenüber vertreten und wie er auch Rom 14 20 als Meinung der römischen Auf-



dern ihr Sinn und ihr Gewissen sind befleckt. Gott behaupten sie zu 16 kennen, verleugnen ihn aber mit ihren Werken, frevelhaft wie sie sind, und ungehorsam und zu keiner guten Tat brauchbar.

Du aber verkünde, was der rechten Lehre entspricht. Alte Männer 2 2 sollen nüchtern sein, ehrbar, besonnen, fest im Glauben, Lieben (und)

geklärten vorausgesetzt wird. Seine Geltung in den Christengemeinden ist möglicherweise durch ein Wort Jesu bedingt (Lk 11 41). An unserer Stelle wird der Gedanke nicht wie bei Paulus zugunsten der „Schwachen“, der Asketen, eingeschränkt; hier erhält er vielmehr durch den Zusatz τοῖς καθαροῖς eine Spitze gegen die asketische Richtung der Gegner: uns ist alles rein, denn wir sind — „rein“, ihr aber seid selber „befleckt“. Dabei wird mit dem Doppelsinn von καθαρός und μαιαμμένος gespielt: das zweite καθαρός geht auf die sittliche Reinheit, das dritte (οὐδὲν καθαρὸν) wieder auf die kultische; und nun, wo man erwarten sollte οὐδὲν καθαρὸν, ἀλλὰ τὸ κτίσμα θεοῦ αὐτοῖς μαιαμμένον, wird der Gedanke durch Einführung von νοῦς und συνείδησις wieder ins Sittliche umgebogen. Mit der Pointierung des sittlichen Gedankens steht unser Autor nicht allein s. Seneca ep. 98 (ad Lucilium 16, 3) *malus omnia in malum vertit*; zu dem ganzen Gedankenkomplex aber findet sich eine Parallele bei Philo de spec. leg. III 208 f. p. 333 f. M. ἔστω δέ, ψησίν, ἀκάθαρτα καὶ τὰ ἄλλα ὧσων ἂν ὁ ἀκάθαρτος προσάψηται, μετουσίᾳ τοῦ μὴ καθαροῦ μαινόμενα (kultisch). καθολικωτέραν δ' ἀπόφασιν ὁ χρησμὸς οὗτος ἔοικέ πως δηλοῦν, οὐκ ἐπὶ σώματος αὐτὸ μόνον ἰστάμενος, ἀλλὰ ἡθῆ καὶ τρόπους προσδιερευνώμενος ψυχῆς. ἀκάθαρτος γὰρ κυρίως ὁ ἄδικος καὶ ἀσεβής, ὅτε μῆτε τῶν ἀνθρωπίνων μῆτε τῶν θείων αἰδώς τις εἰσέρχεται, πάντα φύρων καὶ συγχέων διὰ τε τὰς ἀμετρίας τῶν παθῶν καὶ τὰς τῶν κακιῶν ὑπερβολάς, ὥστε ὧν ἂν ἐφάψηται πραγμάτων πάντ' ἐστὶν ἐπίληπτα τῇ τοῦ δρώντος συμμεταβάλλοντα μοχθηρίᾳ· καὶ γὰρ κατὰ τοῦναντίον αἱ πράξεις τῶν ἀγαθῶν ἐπαινεταί, βελτιοῦμεναι ταῖς τῶν ἐνεργούντων ἀρεταῖς, ἐπειδὴ πέφυκέ πως τὰ γινόμενα τοῖς δρῶσιν ἐξομοιοῦσθαι. Doch übersehe man nicht, daß die Stelle bei Philo Reinheitsvorschriften (Num 19 22) interpretieren, unsere Stelle dagegen solche Bestimmungen bekämpfen will. 16 enthält einen ähnlichen Vorwurf wie II Tim 3 5; hier wird man das „Verleugnen“ Gottes, wenn man I Tim 4 4 vergleicht, auf die ablehnende Stellung der Gegner zu Gottes Schöpfung beziehen. Im selben Sinn steht wohl auch ἀπειθεῖς: sie sind ungehorsam gegen Gott. βδελυκτοί könnten seine besondere ironische Note haben (vgl. BWeiß): sie, die überall „Frevel“ wittern, sind selber „frevelhaft“. Den Abschluß bildet die Konstatierung ihrer allgemeinen Untauglichkeit vgl. ähnliche Formeln 31 II Tim 3 17. Zur sittlichen Beurteilung der Ketzler 31 s. den Exkurs zu I Tim 4 5 Nr. 3 b. **III 1** leitet ein persönlicher Appell zu Anweisungen 2 ff. über, die ihrem Inhalt nach als Haustafel zu bezeichnen sind. Vgl. dazu Exkurs zu I Tim 1 1 Nr. 2 a. b. Zu ὑγιαίνουσα διδασκ. und ὑγιαίνειν τῇ πίστει κτλ. s. den Exkurs zu I Tim 1 10. Von der Bedeutung der Haustafeln handelt der Exkurs zu Col 4 1. An unserem Abschnitt fällt auf, daß er nicht wie die Haustafeln sonst in Imperativen gehalten ist, sondern überwiegend in Adjektiven (mit εἶναι), so daß er der Form nach mehr Tugendspiegel als Haustafel ist und demnach im Äußeren als Verwandter der Bischofs- und Diakonenregel I Tim 3 2 ff. s. Tit 1 7 ff. erscheint. Fraglich ist, ob man in εἶναι den selbständigen infinitivischen Imperativ zu sehen hat wie Rom 12 15 Phil 3 16 (s. Radermacher Gramm. 145 f. Moulton Einl. i. d. Sprache d. N. T. 283) oder ob die Infinitive von λέλει, πρέπει

- 3 Ausharren; ebenso die alten Frauen: priesterlich in ihrer Haltung, nicht bösem Gerede noch vielem Trinken ergeben, alles Guten Lehrer,  
 4 damit sie die jungen Frauen dazu anhalten können, ihre Männer und  
 5 Kinder zu lieben, keusch und züchtig zu leben, gut hauszuhalten und ihren Männern zu gehorchen, damit Gottes Wort nicht (infolge ihres

oder einem aus 21 zu entnehmenden παρακάλεῖ abhängig sind. Mir ist das letztere wahrscheinlicher, da die Infinitive in 4 f. 6 auch nicht selbständig sind. 2 νηφάλιος s. zu I Tim 33. Mit ὑγιαίνειν ist die urchristliche Trias s. zu I Thess 13 verbunden, als deren letztes Glied hier wie Ign. ad Polyc. 62 ὑπομονή statt ἐλπίς erscheint. 3 κατάστημα s. III Macc 545 wohl in ähnlich weitem Sinn gebraucht wie καταστολή I Tim 29 s. dort und vgl. zur Beziehung des Wortes auf die innere „Haltung“ Ps. Aristeeas 210 τῆς εὐσεβείας, 278 τῆς ἀρετῆς, auf die äußere Joseph. bell. jud. I 14 λαμβανούσης δὲ ἄρτι τὸ ἱερὸν κατάστημα τῆς πόλεως (gemeint ist die Wiederherstellung des Gottesdienstes in Jerusalem durch Judas Makkabäus), Or. inscr. II 6693 f. πᾶσαν πρόνοιαν ποιούμενος τοῦ διαμένειν τῷ προσήκοντι κατὰστήματι τὴν πόλιν; Beziehung auf äußere und innere Art liegt wie an unserer Stelle wohl auch Ign. ad Trall. 32 vor ἐν τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν, οὗ αὐτὸ τὸ κατάστημα μεγάλη μαθητεία, ἥ δὲ πραότης αὐτοῦ δύναμις· ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι. ἱεροπρεπής kann die allgemeine Bedeutung ‚heilig‘ haben wie bei Philo de Abr. 101 p. 16 M. de decalogo 60 p. 190 M.; wer aber das eigentümliche Ethos der parallelen Stelle I Tim 210 überdenkt — ‚Christenfrauen sind heilige Frauen‘ s. dort —, der wird geneigt sein, hier von den älteren Frauen eine Art ‚priesterliche‘ Würde gefordert zu finden; vgl. zu dieser eigentlichen Bedeutung des Wortes die Inschrift bei Foucart Associations religieuses p. 240, Nr. 663. 13 ἱεροπρεπῶς καὶ φιλοδόξως von religiösen Leistungen, und zur Uebertragung der Bedeutung Philo Quod omnis prob. lib. p. 457 M. θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνاسι, οὗ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ’ ἱεροπρεπεῖς τὰς ἐαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιούντες. Daß im folgenden vor Lastern gewarnt wird, deren Vermeidung im Christentum selbstverständlich sein sollte, erklärt sich, wenn man bedenkt, daß sowohl Haustafel wie Tugendspiegel (vgl. die Exkurse zu Col 41 I Tim 31) vielfach übernommenes Material verwerten. καλοδιδάσκαλος, für uns hier zum ersten Mal belegt, wird durch das in 3 Folgende erklärt: die älteren Frauen sollen die jüngeren zu ihren Pflichten anhalten, kraft ihrer Altersautorität, nicht aber kraft eines Amtes — dagegen spricht die Anlage dieser Regel nach Altersklassen vgl. Theodoret III p. 703 Schulze τὰς γεγενηκυίας οὕτως ὠνόμασεν, οὐ τὰς λειτουργίας τινὸς ἡξιώμενας. σωφρονίζειν steht im Sinne von νοουθετεῖν vgl. Gerhard Phoinix von Kolophon 35 ff. Die folgende Anweisung für die jüngeren Frauen ist also in die an die Alten eingebettet — daß das nur Form ist, zeigt die Selbständigkeit der Anweisung an die jungen Männer. Sind doch überhaupt alle Regeln für Gemeindeglieder in den Past ebenso eingekleidet: in Bestimmungen für den Apostelgehilfen! Der Tenor der Regel für junge Frauen entspricht dem, was I Tim 514 von den jungen Witwen gewünscht wird. φιλανδρία und φιλοτεχνία werden in der Literatur (s. außer IV Macc 154 ff. vor allem Plutarch) und Inschriften an Frauen gerühmt s. CIG II 18122 23847 III 38131 Bull. de corr. hell. 22 (1898), 4969. 23 (1899), 301 Nr. 298. 25 (1901), 88 Nr. 2194 und außerdem Fränkel Inscr. v. Pergamon II 6043 ff. τῇ γλυκυτάτῃ | [γ]υναικὶ φιλάνδρ[ω] | καὶ φιλοτέχνῳ. An einigen der genannten Stellen folgt σώφρων wie in 5 s. σωφροσύνη in I Tim 29; was dort μετὰ αἰδοῦς heißt, wird hier mit ἀγνός wieder gegeben. οἰκουρούς könnte selbständig,

Betragens) gelästert werde. Ebenso ermahne die jungen Männer zu 6 ordentlichem Lebenswandel in allen Dingen, und zeige dich selbst als Vor- 7 bild in guten Werken, rein und würdig als Lehrer, mit unanfechtbarer 8 rechter Predigt, damit der Gegner sich bekehre, wenn er nichts Schlechtes über uns zu sagen weiß. Die Sklaven sollen ihren Herrn in allem gehor- 9 chen, sollen (ihnen) gefällig sein und nicht widersprechen, sollen nichts 10 unterschlagen, sondern bei allen Dingen sich treu und gut erweisen, damit sie allenthalben der Lehre Gottes unseres Retters eine Zierde sind. Denn es ist erschienen die Gnade Gottes, allen Menschen zur Rettung, 11 und sie leitet uns dazu an, abzusagen der Gottlosigkeit und den welt- 12 lichen Begierden und ein enthaltsames, rechtschaffenes und frommes

ohne lobendes Beiwort, im Sinne *οικοδεσποτεῖν* I Tim 5 14 stehen; aber da das allgemeine Prädikat *ἀγαθός* in seiner Vereinzelung am Ende der Reihe auffallen würde, tut man doch wohl besser, es mit BWeiß und Belser zu *οικουργούς* zu ziehen s. Uebs. 5 bringt wie 2 s. 10 ein Motiv zum Ausdruck, dem man in der urchristlichen Paränese häufig begegnet s. I Tim 6 1 3 7? I Petr 2 12. 15 3 1. 16: es wird Rücksichtnahme auf die „draußen“ (Col 4 5) verlangt, teils um deren Verleumdungen zu widerlegen, teils um die Gegner zu Christen zu machen. 6 Da die Pflichten der jungen Männer nur mit dem einen Infinitiv *σωφρονεῖν* umschrieben werden, empfiehlt es sich *περὶ πάντα* aus 7 damit zu verbinden. *τύπος* s. zu I Tim 4 12; der Adressat nimmt seinem Alter nach eine ähnliche Stellung unter den zu ermahnenden Gemeindegliedern ein wie Timotheus I Tim 5 1 f. Zu *ἑαυτὸν παρέχεσθαι* in der Koine s. Rouffiac *Recherches sur les caractères du Grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène* (1911) 52. *ἀφθορία* heißt ‚Unschuld‘, wie der Gebrauch von *ἄφθορος* Justin Ap. I 15 6 („keusch“) dialog. 100 (Eva vor dem Fall) zeigt; die Seltenheit des Substantivums scheint Varianten veranlaßt zu haben: *ἀφθονίαν* G, *ἀδιαφθορίαν* S<sup>c</sup>D<sup>c</sup>L, auch das am Ende des Verses in D<sup>c</sup>KL eingefügte *ἀφθαρείαν* könnte ursprünglich Variante zu *ἀφθορίαν* sein. 8 *ὕγιής* s. Exkurs zu I Tim 1 10. *ἀκατάγνωστος* s. II Macc 4 47 CIG II 1971<sup>b</sup> 5 (II p. Chr.) IG XIV 2139 3 *ἄμεμπτος*, *ἀκατάγνωστος*, *ἀλοιδόρητος*. *ἀκατάγνωστος* = *ἀνεπιλήπτως* s. Passow-Crönert Wörterbuch s. v. u. außerdem P. Gießen I 56 15 (neben *ἄμεμπτος*). Die Akkusative hängen noch von *παρεχόμενος* ab. Zum *ἴνα*-Satz s. zu 5. 9. 10 Sklavenregel s. die Haustafeln (Col 3 22 ff. Eph 6 5 ff. I Petr 2 18 ff.) u. I Tim 6 1. *εὐάρεστος* hier wie Rom 12 2 ohne nähere Bestimmung; vgl. die Inschriften von Nisyros Athen. Mitteilg. 15, 134 11 f. *γενόμενον εὐάρεστον πᾶσι* und besonders Priene 114 15 Hiller v. Gärtringen *γενηθεὶς δὲ εὐάρεστος* *ἐν τοῖς τῆς γυμνασιαρχίας ἀναλώμασιν*. Zum *ἴνα*-Satz s. zu 5. *θεὸς σωτὴρ* s. Exkurs zu II Tim 1 10 geht hier nicht auf Christus vgl. den formelhaften Gebrauch von *θεὸς σωτὴρ* für Gott sonst in den Past (s. den genannten Exkurs); daß eine Beziehung auf Christus fehlt, erklärt sich vielleicht aus der vorchristlichen Herkunft der Haustafeln. Zum Genitiv bei *διδασκαλία* s. z. I Thess 1 8. 11–14 gibt eine heilsgeschichtliche Begründung nicht nur der Sklavenregel, sondern der ganzen Haustafel: der Besitz der Heilsgnade soll das *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῆν* zur Folge haben. Die allmähliche Christianisierung der Haustafeln s. Exkurs zu Col 4 1 zeigt sich gerade darin besonders deutlich, daß die späteren Texte die Gebote der Haustafeln im christlichen Glauben verankern, so z. T. schon Eph 5 22 ff., besonders deutlich I Petr 2 18 ff. Aus dem, was zu *εὐσέβεια* I Tim 2 2 bemerkt ist, ergibt sich, daß auch hier das christliche Ideal mit



- 13 Leben in dieser Zeitlichkeit zu führen, die wir harren auf die selige Hoffnung und die Offenbarung der Herrlichkeit unseres großen Gott-  
 14 heilandes Christus Jesus, der sich für uns dahingegeben hat, uns zu erlösen von aller Ungerechtigkeit und für sich zum Eigentum ein Volk

den der ‚Welt‘ geläufigen Worten gezeichnet ist vgl. Dittenberger Or. inscr. I 339<sup>47</sup> f. τοὺς τὴν πίστιν εὐσεβῶς τε καὶ | δικαίως τηρήσοντας, Kern Inschr. v. Magn. 162<sup>6</sup> ζήσαντα σωφρόνως καὶ κοσμίως. Ueber die Termini, mit denen das Heil beschrieben wird, s. den Exkurs unten. παιδεύειν zeigt hier eine wichtige Bedeutungsveränderung gegenüber dem in den echten Paulusbriefen hervortretenden Gebrauch: Paulus gebraucht das Wort in der LXX Bedeutung „züchtigen“ (I Cor 11<sup>32</sup> II Cor 6<sup>9</sup>), wie sie I Clem 56<sup>2</sup> ff. unter reichlicher Verwendung alttestamentlicher Stellen ausgeführt wird vgl. auch I Tim 1<sup>20</sup> Hebr 12<sup>5</sup> ff. Hier aber steht das Wort in dem eigentlich hellenischen Sinn, der dem ἰδιώτης den πεπαιδευμένος gegenüberstellt (Belege in den Lexika). Vgl. auf jüdischem Boden z. B. Ps. Aristes 287, wo es von den φιλομαθεῖς heißt οὗτοι γὰρ θεοφιλεῖς εἰσι πρὸς τὰ κάλλιστα πεπαιδευκότες τὰς διανοίας. Auf Christus wird diese Bedeutung des Wortes bereits in dem Gemeindegebet I Clem 59<sup>3</sup> angewendet διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . ., δι’ οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας. Charakteristisch hat Tatian das Wort gebraucht Or. ad Graec. 42 ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἄτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι. κοσμικός steht hier ebenso wie sonst oft κόσμος mit pessimistischer Nuancierung vgl. II Clem 17<sup>3</sup> μὴ ἀντιπαρελκώμεθα ἀπὸ τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν s. ἐπιθυμ. (τῆς) σαρκὸς Gal. 5<sup>16</sup> Eph 2<sup>3</sup>. 13 μακάριος s. I Tim 1<sup>11</sup> bezeichnet die Sphäre, wo sich der Gegenstand der Hoffnung befindet s. Col 1<sup>5</sup>. 14 Die Formulierung ist vor allem von Ex 19<sup>5</sup> (s. Dt 14<sup>2</sup>) ἐσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν beeinflusst; der gleiche Einfluß zeigt sich I Petr 2<sup>9</sup> f. vgl. auch I Clem 64 ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον. Zu καθαρίζειν vgl. Hebr 9<sup>14</sup>. Für das Werden der christlichen Kultsprache ist es äußerst charakteristisch, wie der aus der LXX übernommene und von den Christen adoptierte Ruhmestitel des Volkes Israel hier zwischen eine hellenistische Soteriologie und einen gleichfalls hellenistischen Abschluß gestellt ist, denn ζηλωτής in ähnlichen Verbindungen wie hier gehört zur Terminologie der Inschriften z. B. Dittenberger Or. inscr. I 339<sup>90</sup> ζηλωταὶ τῶν καλλίστων, ähnlich Hiller v. Gärtr. Inschr. v. Priene 110<sup>11</sup> f. vgl. Dittenberger Syll.<sup>2</sup> II 521<sup>33</sup> 558<sup>32</sup> 935<sup>46</sup> f. Aber auch Philo de migr. Abr. 62 p. 445 M.; mit περί I Clem 45<sup>1</sup> Polyc. 6<sup>3</sup>.

DIE SOTERIOLOGISCHE TERMINOLOGIE von Tit 2<sup>11</sup> 3<sup>4</sup> ff. 1. In den Exkursen zu II Tim 1<sup>10</sup> ist gezeigt, daß die Past Termini bevorzugen, die — in der hieratischen Sprache der Griechen längst üblich — zur Zeit unserer Briefe neuen Klang und neues Gewicht durch den Kaiserkult erhalten haben. Die beiden genannten Stellen des Tit tragen, wie kaum noch andere in den Past, dieses hieratische Gepräge, da die Vorstellung des θεὸς ἐπιφανῆς — hier vertreten durch ἐπιφάνεια — und des σωτήρ noch durch Termini weiter ausgeführt wird, die in denselben Gedankenkreis gehören. σωτήριος χάρις: σωτήριος s. Sap. 1<sup>14</sup> III Macc 6<sup>31</sup> 7<sup>18</sup> (Cod. Venetus) IV Macc 12<sup>6</sup> nach S, 15<sup>26</sup> wird in der religiösen Terminologie sowohl in kultischer Beziehung (σωτήρια θῆσαι s. Syll. I<sup>2</sup> 209<sup>22</sup> II<sup>2</sup> 649<sup>23</sup> Or. inscr. I 4<sup>43</sup> wohl auch Am 5<sup>22</sup>) wie in geistiger (Hermes Trismeg. Poinandres 10<sup>15</sup> τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπων ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ) gebraucht; χάρις in diesem Zusammenhang läßt weniger an die Gottesgnade, von der Paulus in seinen Briefen schreibt, denken als an die „Gnaden“

deren Offenbarungen in fürstlichen Taten der Herrscherkult verherrlichte. Vgl. Syll. I<sup>2</sup> 365 7 ff. von Caligula οἱ (δὲ) τῆς ἀθανάτου | χάριτος τὴν ἀφθονίαν καρποῦμενοι, ταῦτα τῶν πάλαι μείζονες, οἱ οἱ μὲν παρὰ πατέρων διαδοχῆς ἔσχον, οἱ τοι | δ' ἐ(κ) τῆς Γαίου Καίσαρος χάριτος εἰς συναρχίαν τηλικούτων θεῶν γεγόναι βασιλεῖς, θεῶν δὲ χάριτες τοῦτο διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ὃ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἀφθαρτον θνητῆς φύσεως. Antiochus I von Commagene schreibt am Anfang seiner großen Inschrift (Dittenberger Or. inscr. I 383 9 f.), daß er ἔργα χάριτος ἰδίας εἰς | χρόνον ἀνέγραψεν αἰώνιον. Was an unserer Stelle mit σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις umschrieben wird, das drücken Inschriften mit κοινὸς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρ oder ähnlich aus s. Dittenb. Syll. I<sup>2</sup> 347 7 f. Inscr. Brit. Mus. IV 894 6 f. In die Gruppe dieser Ausdrücke gehören auch μακαρία ἐλπίς s. zu I Tim 1 11 und μέγας θεός. Vgl. dazu Dittenberger Or. inscr. I 176 Anm. 3, Wendland Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1904, 349 A. 2 Literaturformen<sup>2</sup> 368 A. 3 und als Beispiele Act 19 27 8 10, Kern Inscr. v. Magnesia 157<sup>b</sup> 4 201 2 (von Claudius und Julian), P. Oxy. VIII 1149 1, Inscr. bei Foucart Associations religieuses Nr. 68 1 und bei Weinreich Antike Heilungswunder 80, Mithrasliturgie p. 25 12 1 Dieterich und die Or. inscr. I 176 A. 3 angeführten Belege für die Verdoppelung μέγας μέγας. Der Ausdruck ist schon im hellenistischen Judentum rezipiert worden s. unten zu Nr. 2: ὁ μέγιστος θεός ist häufig bei Josephus und die μεγαλειότης τοῦ θεοῦ begegnet bei Aristobul, Josephus (vgl. Schlatter Wie sprach Josephus von Gott 18 f. 21) und Lc 9 43 I Clem 24 5, wie die μεγαλειότης Christi II Petr 1 16. φιlanθρωπία und χρηστότης stehen häufig zusammen s. Philo de Josepho 176 p. 66 M. Joseph. Ant. X 9 3 Onosander Strategikos 38, 1 p. 112 Schwebel; weitere Beispiele bei Wettstein. Beide Wörter sind auch der LXX nicht fremd; in unserem Zusammenhang ist es von Bedeutung, daß sie beide von Gott gebraucht werden (φιlanθρωπία Musonius p. 90 12 Hense, χρηστότης LXX Josephus Ant. XI 5 3 XX 4 2 Rom 2 4 11 22), wie daß φιlanθρωπία häufig als Herrschertugend erwähnt wird z. B. Kern Inscr. v. Magnesia 18 17 201 2, Dittenberger Or. inscr. I 90 12 139 20 168 12. 46 und dazu Wendland Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1904, 345 A. 2. Vgl. noch Diogn. 9 2 ἡλθε δὲ ὁ καιρὸς ἐν θεὸς προσέθετο λοιπὸν φανεῖσθαι τὸν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν (ὃ τῆς ὑπερβαλλούσης φιlanθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ θεοῦ) Justin dialogus 47 p. 266 D ἡ γὰρ χρηστότης καὶ ἡ φιlanθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ πλοῦτος αὐτοῦ τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων . . . ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει. — So erweisen sich die fraglichen Termini einschließlich σωτήρ und ἐπιφάνεια erstlich ausgesprochenermaßen als Bestandteile der höheren Koine, sodann als technische Wörter hellenistischer Kulte, besonders des Herrscherkults. Wichtiger noch ist die Verwandtschaft im Tenor: wer die feierliche Stilisierung kennt, mit der die göttlichen Ehrungen der Kaiser in den Inschriften begründet werden vgl. etwa die bei Wendland Hell.-röm. Kultur<sup>2</sup> 409 ff. Beilagen Nr. 8—12 gesammelten Belege, der wird empfinden: es ist dieselbe Sprache, die dort und hier in unserem Briefe geredet wird. — 2. Die Art, in der die Past die fraglichen Termini einführen, macht es von vornherein wahrscheinlich, daß der Autor nicht Neues zu prägen, sondern Geprägtes weiterzugeben sich bewußt ist. Die Bedeutung, die dieser Stil seit den Apologeten für das Griechisch der Kirche erlangt hat, läßt es unglaublich erscheinen, daß allein der Autor der Past diese Ausdrucksweise im Christentum eingeführt habe. Die Analogie der anderen kultischen Ausdrücke in Past s. zu I Tim 1 17 2 10 legt es nahe, daß auch die fraglichen Formeln schon vom Diasporajudentum rezipiert waren; die oben gelegentlich zitierten Stellen aus jüdisch-griechischen Texten bestätigen dies. So hebt sich eine exegetische Schwierigkeit: die Häufung verwandter Ausdrücke bei Beziehung derselben auf verschiedene Personen, Gott und Christus; vgl. 2 11 θεοῦ (Gott) mit 2 13 τοῦ μεγάλου θεοῦ (Christus), 3 4 σωτήρος (Gott) mit 3 6 σωτήρος (Christus). Die Ausdrücke gehören eben bereits zur Formelsprache und werden verwendet, ohne miteinander in Beziehung gesetzt zu werden. Ähnliches findet sich bei Paulus z. B. I Cor 1 8 ὅς (Ἰησοῦς Χρ.) βεβαιώσει ὑμᾶς . . . ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου

15 zu weihen, das sich guter Werke befleißigt. In diesem Sinn sollst du lehren, mahnen, strafen mit allem Nachdruck; keiner soll dich verachten!

3 Mahne sie, Behörden und Obrigkeiten untertan zu sein, sich ge-

ημῶν Ἰησοῦ Χρ., wo auch ἡμέρα I. Χρ. als ‚fester‘ Ausdruck benutzt wird, ebenso I Thess 3 12. 13. Auch die Bezeichnung Christi als des μέγας θεός Tit 2 13 fällt nicht auf, wenn man annimmt, daß die Formel ὁ μέγας θεός καὶ σωτὴρ auf Christus übertragen wurde. Endlich erklärt sich auch die 2 14 3 5 besonders in die Augen fallende Tatsache, daß Gedanken anderer Art und Herkunft mit den hier untersuchten verbunden werden konnten (s. o. zu 2 14), wenn man voraussetzen darf, daß diese nicht ad hoc formuliert wurden. — 3. Die fraglichen Stellen sind auch für die Entscheidung der Echtheitsfrage von besonderer Wichtigkeit. Es ist zunächst festzustellen, daß Paulus in den „anerkannten“ Briefen das hier untersuchte Sprachgut in sehr geringem Maße verwendet: die Statistik von σωτὴρ s. Exkurs zu II Tim 1 10 ist, wenn schon Zufall, dann doch jedenfalls symptomatischer Zufall. Noch wichtiger aber ist eine zweite Beobachtung: daß Paulus gerade die heilsgeschichtliche Erfahrung des Christen in völlig anderem Stile beschreibt. Lediglich um der Deutlichkeit willen und im vollen Bewußtsein der Bedenklichkeit solcher Experimente versuche ich im folgenden die Stellen aus Tit in den Stil der anerkannten Paulusbrieve zu übersetzen:

2 11 ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις . . .	ἀπεκαλύφθη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ εἰς σωτη- ρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι . . .
2 13 τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ	τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ἡμῖν ἐν οὐρανοῖς καὶ τὴν παρουσίαν (τὴν ἀποκάλυψιν τῆς δόξης) τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
3 4 ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλάνθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ	ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὴν δι- καιοσύνην αὐτοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χρι- στοῦ.

Dabei sind die beiden hier verglichenen Stilarten keineswegs gleichwertig. Das Pathos des Paulus ist — an den hier vergleichbaren Stellen — bei aller Anlehnung an die Art der LXX, von göttlichen Dingen zu reden, doch original; die Past reden in dem feierlichen Stil, den die griechische Welt und gelegentlich auch das griechisch redende Judentum brauchte. Soweit feierliche Redeweise vulgär sein kann, ist es hier der Fall, und man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß die Sprache der Past (und etwa noch die verwandte Sprache des II Petr) innerhalb des Neuen Testaments relativ eigenartig erscheint. Dann ist aber auch diejenige Lösung des aufgezeigten Widerspruchs hinfällig, die ihn mit der Entwicklung der Sprache des Paulus erklären will. Wenn man die Past an den Anfang seiner Wirksamkeit setzen könnte, so würde — lediglich auf sprachlichem Gebiet — ein Vordringen vom Pathos der griechisch-jüdischen Gemeindesprache zu originalerer Ausdrucksweise denkbar erscheinen, aber jene Ansetzung scheitert an der Situation, die die Past voraussetzen: Mission, Gemeinden, Lehren, Ketzereien zeigen, daß der große Schritt in die Heidenwelt nicht erst unlängst getan ist. So bliebe für den, der die Briefe als Paulusbrieve verstehen will, nur die eine Annahme übrig: Paulus müßte sich seiner originalen Art zu reden im Alter entäußert und weltförmigere Ausdrücke angenommen haben und zwar für Gedanken, die das Zentrum seines Christentums bilden. Wer sich zu dieser — m. E. höchst bedenklichen — Annahme nicht verstehen will, wird die Briefe dem Paulus absprechen.

15 μετὰ πάσης ἐπιταγῆς ist als verstärktes καὶ ἐπιταγὴν I Cor 7 6 zu beurteilen; Theodoret III p. 706 umschreibt den Ausdruck σὺν παρρησίᾳ διδάσκειν καὶ ἐπιτιμᾶν ἔνθα δεῖ. Zur abschließenden Mahnung vgl. I Tim 4 12. **III 1. 2** Mahnungen, allgemeineren Inhalts, die eröffnet werden durch die



horsam zu verhalten, zu jedem guten Werk bereit, niemanden zu lästern, Streitigkeiten abhold (und) freundlich zu sein (und) allenthalben Friedfertigkeit gegenüber allen Menschen zu bezeigen. Einstmals waren ja auch wir in Torheit, Ungehorsam und Irrtum befangen, waren Sklaven von allerlei Begierden und Lüsten und lebten in Bosheit und Neid dahin, (andern) verhaßt und einander hassend. Als aber die Güte und Leutseligkeit Gottes unseres Retters erschien, da hat er uns gerettet, nicht infolge von Werken (der) Gerechtigkeit, die wir getan, sondern nach seiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung, (wie sie) der Heilige Geist (bewirkt), den er über uns reichlich ausgegossen hat durch Jesus Christus unseren

Forderung des Gehorsams gegen die Obrigkeit. Von Paulus Rom 13 1 ff. als besonderer Teil der Paränese ausführlich behandelt, hat dies hier nur in wenigen Worten angedeutete Gebot in I Petr 2 13 ff. seine Stelle bereits am Anfang der Haustafel erhalten. Vgl. den Exkurs zu I Tim 2 1. παιδαρχεῖν kann absolut stehen wie in dem pergamenischen Gesetz Dittenberger Or. inscr. II 483 70 f. ἐὰν δὲ μηδ' οὕτω παιδαρχῶσιν οἱ ἰδιῶται κτλ. πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἔτοιμος wie I Clem. 27 s. auch Tit 1 16. πᾶσαν ἐνδεκνύμενος πρ. konventionelle Wendung vgl. zu Jud 3 und II Petr 1 5, und s. ähnliches P. Gießen I 56 14 79 col. II 7 Dittenberger Or. inscr. II 669 3 (zit. zu Tit 2 2) Ps.-Arist. 190 u. ö. 3—7 wird der Heilsstand der Leser in vorchristlicher und christlicher Zeit geschildert; dabei fällt auf, daß der Verf. sich mit einschließt. Wenn man I Cor 6 11 Col 3 7. 8 Eph 2 2 ff. 11 ff. zum Vergleich heranzieht, so zeigt sich eine beträchtliche Verwandtschaft der Gedankenführung. Eine Darstellung der vorchristlichen Vergangenheit (ἡμεν oder ἡμετε mit Lasterkatalog oder ähnl.) und darauf folgend eine Schilderung des Christenstandes hat wohl zu den gebräuchlichsten τόποι der urchristlichen Predigt gehört; als Wendepunkt wurde dabei entweder — missionsgeschichtlich — die Bekehrung der Leser, oder — heilsgeschichtlich — die Erscheinung Christi (so hier, vgl. auch Gal 4 4) gewertet. Direkte literarische Abhängigkeit der Stellen von einander ist bei der Verschiedenheit des Wortlauts unwahrscheinlich. An unserer Stelle freilich mag die Formel πιστὸς ὁ λόγος 8 s. zu I Tim 1 15 besagen, daß die Sätze — oder nur der letzte Satz? — entlehnt sind (aus einer Predigt?); dann würde sich auch die 1. Pers. Plur. in 3 erklären, die bei einem Schriftsteller, der als „Paulus“ schreiben will, befremdet. 3 συγγτός im N. T. nur hier, s. aber I Clem. 35 6 45 7 Philo de decalogo 131 p. 202 M. Zur Terminologie von 4 s. den Exkurs zu 2 14. 5 Die Gedankenverwandtschaft mit Eph 2 8 s. o. tritt hier deutlich hervor. Mit λουτρόν ist wie Eph 5 26 die Taufe gemeint; den damit (wie, ist nicht gesagt) verbundenen Vorgang bezeichnet παλιγγενεσία.

WIEDERGEBURT. Das Wort παλιγγενεσία hat Philo vit. Mos. II 65 p. 144 M. I. Clem. 94 kosmologischen Sinn (nach der Sintflut), Josephus Ant. XI 39 nationalen, Mt 19 28 messianischen; vgl. z. d. St. auch über den Gebrauch des Wortes bei Stoikern und Pythagoräern. Zwischen diesen Bedeutungen des Wortes und der gleich zu erwähnenden mystischen steht die Gleichung παλιγγενεσία = μετεσσωμάτωσις, die Nemesius de natura hom. 2 p. 51 Matthaei Κρόνιος μὲν γὰρ ἐν τῷ Περὶ παλιγγενεσίας (οὕτω δὲ καλεῖ τὴν μετεσσωμάτωσιν) und wohl auch Plutarch de Is. et Osir. 72 p. 379 E voraussetzen scheinen s. Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel. 105. An unserer Stelle gibt das parallele ἀνακαίνωσις κτλ. an, was man von dem „Bad der Wiedergeburt“ erhofft; es sind Vorstellungen, wie sie in ähnlichem Zusammen-

- 7 Heiland, damit wir durch seine Gnade gerechtfertigt Erben würden  
 8 nach (unserer) Hoffnung auf ewiges Leben. Recht hat das Wort; und  
 von diesen Dingen, möchte ich, sollst du ein kräftig Zeugnis ablegen,  
 damit (alle), die ihre Zuversicht auf Gott gesetzt haben, lernen sich  
 guter Werke zu befleißigen. Das ist recht und gut für die Menschen.  
 9 Törichte Untersuchungen aber (über) Geistergeschlechter, Streiterei und  
 gesetzliche Kontroversen sollst du fliehen, denn sie sind unnütz und  
 10 zwecklos. Einen sektiererischen Menschen sollst du nach ein- oder  
 11 zweimaliger Zurechtweisung zurückweisen in der Gewißheit, daß so  
 ein Mensch (heillos) verkehrt ist und sich selber mit seiner Sünde  
 richtet.  
 12 Wenn ich Artemas oder Tychicus zu dir schicke, dann reise  
 schnell zu mir nach Nikopolis; denn ich habe mir vorgenommen, dort

hang mit der Taufe Rom 64 und Joh 33.5, sonst I Petr 13.23 ausgesprochen werden s. z. d. St. Die Bedeutung des Wortes ist also eine mystische; sie hängt eng zusammen mit der Vorstellung von der Taufe als Tod oder Begräbnis. Die Geschichte des Wiedergeburtsgedankens geht von rohen Anfängen aus: die alten Ägypter fügten die auseinandergelösten Knochen des Toten künstlich wieder zu neuer Existenz zusammen (Demotischer Papyrus 3452 des Louvre und dazu Reitzenstein Poimandres 368 f.); aber sie führt auch außerhalb des Christentums zu beträchtlicher Höhe und zu einer Geltung des Wortes, dessen Einfluß auf das Urchristentum man nicht mit Genrich Die Lehre von der Wiedergeburt 4. 9 ff. leugnen darf, indem man unsere Stelle nach Josephus interpretiert (= ‚Befreiung des Gemüts von schwerem Druck nach Aufhebung eines Zustandes äußerer oder innerer Lebenshemmung‘). Dagegen Perdelwitz Die Mysterienreligion u. d. Problem des ersten Petrusbriefes 37 ff. Man vgl. vor allem Apuleius Met. XI 21 *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos . . . numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*; CIL VI 510 17 ff. *taurobolio | criobolion(ue) in aeternum renatus* Mithrasliturgie p. 46 ff. Dieterich εὖν δὴ ὁμῶν δόξη μεταπαράδῶναι με τῇ ἀθανάτῃ γενέσθαι p. 1431 ff. κριε, πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι ἀλξόμενος καὶ ἀλξήθεις τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενομένην ἀναλῦθεις πορεύομαι. Zur Erläuterung darf man endlich auch den hermetischen λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας Poimandres 13 S. 340 Reitzenstein heranziehen, wo 133 Hermes auf Tats Bitte διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον antwortet οὐκ ἔχω λέγειν πλὴν τοῦτο· ὁρῶν (ποτε) ἐν ἐμοὶ ἀπλαστον θῆαν γεγεννημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ καὶ ἐμαυτὸν (δι)εξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρὶν, ἀλλ’ ἐγεννήθην ἐν νῷ. ἀνακαίνωσις κτλ. beschreibt denselben Vorgang mit einem anderen Ausdruck: das göttliche πνεῦμα ist es, das den Menschen neu schafft s. Col 310. Der Genitiv ist darum nicht wie Rom 122. Hermas Vis. III 89 ἡ ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων ὁμῶν Gen. obj., sondern causativus, gehört übrigens — da παλιγγενεσία im Gegensatz zu ἀνακαίνωσις einer Erläuterung nicht bedarf — wohl nur zu dem letzteren Substantiv. Wenn somit eine Verwandtschaft in Vorstellung und Terminologie zwischen hellenistischer und christlicher „Wiedergeburt“ zu bestehen scheint, so ist der Abstand doch nicht zu unterschätzen. Man beachte den Unterschied etwa von der Darstellung der sog. Mithrasliturgie: dort soll die „vergängliche Menschennatur“, die ἀνθρωπίνῃ ψυχικῇ δύναμις (423 f. = φθαρτὴ βροτῶν φύσις p. 430) still stehen, ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ, ἵνα ἐνάρχωμαι καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα (p. 413 Dieterich); hier handelt es sich nicht um Ekstase πρὸς ὀλίγον, sondern um dauerndes neues Leben im

Geist, das auch nicht — wie das von Apulejus *Metamorph.* XI geschilderte Mysterium — einer abermaligen erneuernden Wiedergeburt bedarf. Es ist auch nicht eine besondere Art mystischen Christentums gemeint, sondern der allen zugängliche Heilsstand; das deutet auf eine Vulgarisierung eigentlich mystischer Ausdrücke, eine Entwicklung, wie sie Exkurs zu Eph 4 16 Nr. 4 charakterisiert ist. Zwischen der Wiedergeburtsvorstellung der Mysterien und dem Gedanken unserer Stelle besteht also in zwei Punkten ein Unterschied: Tit 3 5 weiß nichts von Ekstase, sondern nur von dauernder Kraftwirkung eines neuen Lebens; die Wiedergeburt ist dementsprechend nicht nur dem einzelnen Mysten möglich; sie ist vielmehr das grundlegende Erlebnis aller Christen.

In 7 könnte auffallen, daß es nicht heißt *κληρονόμοι ζωῆς αἰωνίου*. Die Erklärung bietet vielleicht 12; man kann aus der Stelle schließen, daß *ἐλπίς ζωῆς αἰωνίου* formelhaft verbunden ist und darum nicht zerrissen, sondern mit *κατά* zu *κληρονόμοι* hinzugefügt wird. 8—11 wird noch einmal das Ideal tätiger Frömmigkeit — es ist das Ideal der Past überhaupt — geschildert und zwar im scharfen Gegensatz zu der praktisch unfruchtbaren Ketzerei, wie sie schon 1 10 ff. bekämpft war. Wie dort finden sich auch hier zahlreiche Anklänge an die Ketzerbekämpfung in den anderen Past: *ζητήσεις* s. I Tim 1 4 6 4 II Tim 2 23 (dort auch *μωρός*), *γενεαλογίαι* I Tim 1 4, *ἔρις* I Tim 6 4, *μάχαι* II Tim 2 23 (2 14 I 6 4); bei *νομικαί* denke man an die Ausführungen I Tim 1 8 f. s. z. St.: ebensowenig wie dort muß das Wort hier auf jüdische Einflüsse deuten s. aber zu Tit 1 10 ff. und Exkurs zu I Tim 4 5 Nr. 3 a. *περιττασθαι* s. II Tim 2 16, *μάταιος* I Tim 1 6, *παρατείσθαι* I Tim 4 7 II Tim 2 23. 8 Zur Bedeutung von *πιστός ὁ λόγος* in diesem Zusammenhang s. zu 3 3—7. *προΐστασθαι* „sorgen für“ s. zu I Thess 5 12 u. vgl. außerdem Epiktet III 24 3 (von Gott) *τὸν κηδόμενον ἡμῶν καὶ πατρικῶς προϊστάμενον. οἱ πεπιστευκότες θεῷ* entspricht wohl dem *ἡμέτεροι* in 14, ist also ein Christenname. Daß darin eine Beziehung auf Christus nicht angedeutet wird, könnte befremden; vgl. dazu, was I Tim 2 10 über *θεοσέβεια* gesagt ist. 9 s. o. und vgl. den Ausdruck *ἐριστικαὶ γνωσιμαχίαι* Philo de somn. II 264 p. 693 M. 10 *αἱρετικός* ist kein ‚christliches‘ Wort, sondern steht Ps.-Plato definit. 412 A in der Bedeutung ‚mit rechter Wahl‘ (parallel mit *εὐλαβητικός*), ebenso Hierokles *Ethische Elementarlehre* 9 5 ff. (Berliner Klassikertexte IV, S. 40 f.), wo auch das Adverb synonym mit *ἐκλεκτικῶς* vorkommt. Wenn man berücksichtigt, daß *αἵρεσις* bereits I Cor 11 19 Gal 5 20 von Paulus sensu malo gebraucht wird, noch dazu an der zweiten Stelle ohne jede Erklärung in einem Lasterkatalog nach *ἐριθείαι* und *διχοστασίαι*, und daß diese Bedeutung durch den LXX-Gebrauch des Wortes keineswegs nahe gelegt ist, so wird man annehmen dürfen, daß dieser sensus malus nicht erst von Paulus geschaffen wurde. Dann kann natürlich auch der Bedeutungswandel von *αἱρετικός* (auswählend, wählerisch, sektiererisch), nicht mit Sicherheit auf das Konto der Christen gesetzt werden. Nicht auszumachen ist, ob hier nur auf die 1 11 angedeuteten Spaltungen oder auf Zugehörigkeit zu Sekten angespielt wird. Das Problem wäre, wenn wir es entscheiden könnten, auch für die Frage nach der Reihenfolge der Past wichtig. Vgl. Exkurs zu I Tim 4 14 Nr. 2. 11 *αὐτοκατάκριτος* ist in vorchristlicher Literatur nicht nachweisbar; was es hier bedeutet, ist klar: wenn der also Ermahnte noch nicht hört, so wird der Irrtum zur Sünde, das *ἀκούσιον* zum *ἐκούσιον* (vgl. dazu Philo de spec. leg. I 227. 235 p. 246 f. M.); er hat sich selber mit seiner Weigerung das Urteil gesprochen. 12. 13 s. den folgenden Exkurs. Daß *νομικός* wie in den Evangelien auf einen gewesenen Rabbinen deute, ist unwahrscheinlich, weil für die Past *νομοδιδάσκαλος* I Tim 1 7 einen anderen und zwar nicht guten Sinn hat; also ist an einen Juristen zu denken s. BGU I



- 13 den Winter zuzubringen. Zenas den Juristen und Apollos versorge  
 14 gut für die Weiterreise, daß ihnen nichts fehle. Ueberhaupt sollen die  
 Unsern lernen, mit guten Werken für Nahrung und Notdurft zu sorgen,

326<sup>22</sup> 361 col. III<sup>2</sup>, III 2 15, Kern Inschr. v. Magn. 191 4 u. Anm. Epiktet II 13 6—8. σπουδαίως προπέμπειν heißt wie der ἵνα-Satz zeigt: ‚sie gut versorgen und so absenden‘ vgl. zu III Joh 6 und Theodor v. Mops. II 256 Swete *cum sumptu sufficienti*. Der ἵνα-Satz ist nahezu konsekutiv, obwohl der Ausdruck der Absicht nicht völlig ausgeschlossen ist, vgl. P. Lond. III S. 212<sup>12</sup> ff. λαβὼν κοτύλας τ[ό]σας φακῶν ἵνα ἀρκέσ[η] ἡ[μ]ῖν. 14 προῖστασθαι s. zu 8. Der Satz bringt eine Verallgemeinerung von 13: an dem σπουδαίως προπέμπειν sollen die Christen lernen, mit guten Werken εἰς τὰς ἀναγκ. χρείας beizusteuern; das letzte ist die Hauptsache und steht natürlich in dem materiellen Sinn, wie ihn die Worte oft in der Popularphilosophie haben s. Wendland Philo u. d. kyn. stoische Diatribe 10, Gerhard Phoinix v. Kolophon 122 und vgl. Diod. Sic. I 34 πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τὰ δυνάμενα τὰς ἀναγκαίας χρείας παρέχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, δαφιλῇ φύεται κατὰ τὴν Αἴγυπτον, Philo de decal. 99 p. 197 M. ἀνθρώπων δ' ἕκαστος ἅτε θνητῆς φύσεως μετέχων καὶ μυρίων ἐνδεῆς ὢν πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρείας ὀφείλει μὴ κατοικνεῖν ἐκπορίζειν τὰ ἐπιτήδεια μέχρι τελευτῆς τοῦ βίου, Inschr. v. Priene 108 80 Hiller v. Gärtr. εἰς χρείας ἀναγκαίας ἔδωκεν (eine Summe).

DIE SITUATION DES TIT. 1. Aus 1 5 ist zu schließen, daß Paulus mit Titus in Kreta gewesen ist und daß sie dort Christengemeinden gegründet oder vorgefunden haben. Diese Gemeinden bedürfen noch der Organisation, und das umso dringender, da sich auf der Insel die Ketzerei regt 1 10 ff. 3 9 ff. Diese Organisation ins Werk zu setzen, ist die Aufgabe des Titus; ihn dabei anzuleiten die Aufgabe des Briefes. Paulus will den Winter in Nikopolis verbringen, wo er aber z. Z. des Briefes offenbar noch nicht ist. Während eine Anzahl der Nikopolis benannten Städte ihrer Lage oder Entstehungszeit wegen ausscheiden s. Zahn Einl. I § 35 A. 3, käme in Betracht: a) N. in Cilicien (Strabo XIV 5 19 p. 166 Kramer, Ptol. V 7 7), kommt nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen über die Zeit des Tit in Frage, erscheint aber seiner Lage wegen als Winterquartier nicht geeignet, b) N. in Thracien, jetzt Nikopoli (Ptol. III 11 7) vgl. Theodoret III p. 709 Schulze; die Stadt ist aber erst von Trajan gegründet; ob das unser Autor — angenommen, daß er noch später schrieb — übersehen hätte? Mindestens wahrscheinlicher ist es, c) an N. in Epirus (Dio Cassius, Augustus 50, 13; 51, 1 p. 73. 75 Dindorf; Strabo VII 7 5 p. 63 Kramer X 2 2 p. 343 f.), die Wirkungsstätte Epiktets vgl. Aulus Gellius Noct. Att. 15, 11 *qua tempestate Epictetus quoque philosophus propter id senatusconsultum Nicopolim* (Suidas ἐν Νικοπόλει τῆς νέας Ἑπείρου ὥκησε) *Roma decessit* zu denken. Die Provinzzugehörigkeit der Stadt hat gewechselt s. Zahn Einl. I § 35 A. 3. Aus der Art, wie 3 13 Zenas und Apollos erwähnt werden, schließt man wohl mit Recht: *per hos scripsit ad eum mittens eos* (Theodor v. Mops. II 256 Swete). Nach den Paulusakten p. 236 Lipsius heißt ein Sohn des Onesiphorus Zenon; daß zwischen ihm und unserem Zenas ein Zusammenhang besteht, ist möglich. Apollos ist der aus Act 18 24 19 1 I Cor 1 12 3 4—6. 22 4 6 16 12 bekannte. Tychicus s. II Tim 4 12 oder ein sonst unbekannter Artemas sollen — wohl später als der Brief — eintreffen, um Titus abzulösen. — 2. Daß Paulus einmal in Nikopolis und Epirus gewesen ist, erscheint wohl glaublich; zum Ueberfluß kann man darauf hinweisen, daß der Winteraufenthalt hier nur geplant wird, aber nicht als Tatsache bezeugt ist. Mehr Schwierigkeiten macht die Unterbringung eines Aufenthalts in Kreta: man hat an die sog. zweite Missionsreise — von Cilicien oder besser von Korinth aus — gedacht, aber war damals Titus in des Paulus Gesellschaft und kannte dieser den Apollos schon? Auch der nach II Cor zu postulierende Besuch in Korinth zwischen I und II Cor mußte zur Postulierung

damit sie nicht ein unfruchtbares (Leben) führen. Es grüßen dich <sup>15</sup> alle, die bei mir sind. Grüße die, welche uns lieb haben im Glauben. Gnade sei mit euch allen.

eines Aufenthalts auf Kreta herhalten, aber er kann nur ein Abstecher gewesen sein. Glaublicher erscheint die Annahme, Paulus und Titus seien zur Zeit von Act 20<sup>3</sup> in Kreta gewesen. Dann wäre unser Brief auf der Rückreise des Paulus nach Norden (s. Nikopolis!) geschrieben. Einwenden läßt sich dann nur, daß Ty-chicus laut Act 20<sup>4</sup> mit Paulus nach Jerusalem ging und daß der Verf. von Act eine so bedeutungsvolle Begebenheit wie die Missionierung Kretas doch vielleicht angedeutet hätte. Als letzte Möglichkeit bliebe dann noch die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft vgl. dagegen den ersten Exkurs zu II Tim 4<sup>21</sup>. — 3. Wer Tit wie alle Past für unpaulinisch hält, wird hier wie sonst s. die Exkurse zu I Tim 1<sup>3</sup> II Tim 4<sup>21</sup> Anknüpfung an eine bekannte Situation, in unserem Fall Act 20<sup>3</sup>, für wahrscheinlich halten, über die der Autor entweder besser oder schlechter unterrichtet war als der Vf. von Act oder die er absichtlich verändert hat. Was die Personalien anlangt, so gelten auch hier die im zweiten Exkurs zu II Tim 4<sup>21</sup> angestellten grundsätzlichen Erwägungen. Mögliche Beziehungen zur Pauluslegende sind oben unter Nr. 1 beim Namen Zenas aufgezeigt vgl. Onesiphorus II Tim 1<sup>16</sup> ff. 4<sup>19</sup>; auch die Erwähnung von Nikopolis könnte aus ähnlichen Zusammenhängen stammen: Rom 15<sup>19</sup> hat wohl eine legendäre Erweiterung der Paulusfahrten im Nordwesten der Balkanhalbinsel nahe gelegt vgl. auch die Notiz über Titus II Tim 4<sup>10</sup>. — Läßt sich so bei Annahme der Unechtheit die in Tit angedeutete Situation wohl erklären, so bietet sie doch andererseits keinen strikten Beweis für jene Annahme. Viel eher könnte man einen solchen von der Veranlassung des Briefes aus zu führen versuchen: Paulus hat Titus zum Organisieren zurückgelassen; muß er ihm nun noch die einfachsten Anweisungen dazu — Bischofsspiegel und Haustafel — schriftlich übersenden? Dasselbe gilt von der Belehrung über die Ketzereien, falls Paulus ihre Entstehung in Kreta miterlebt hat. Wenn er von ihnen aber nur durch Titus weiß, wozu dann die Schilderung 1<sup>10</sup> ff.? Im Verein mit anderen Gründen s. Exkurs zu I Tim 1<sup>1</sup> macht diese künstliche Gestaltung der Briefveranlassung die Hypothese wahrscheinlich, daß hier — zum Teil schon vorhandene — Gemeindeordnungen mit apostolischer Autorität und antiketzischer Tendenz umkleidet werden sollten. Aber gerade dann erscheint die Frage berechtigt, ob es nach I Tim noch eines Tit oder nach Tit noch eines I Tim bedurfte. Die Antwort gibt die in Tit angedeutete Situation. Es werden hier nicht organisierte, sondern zu organisierende Gemeinden vorausgesetzt, und dementsprechend wird weniger von Amtspflichten als von Familienpflichten gehandelt. So ist I Tim mehr für den Gemeindeleiter, Tit mehr für den Missionar bestimmt, und das eine Schriftstück behauptet völlig zu Recht neben dem anderen seine Stelle im Kanon. — Zum Schluß sei noch einmal betont, daß ich die hier und in den Exkursen verwandten Inhalts ausgesprochenen Hypothesen als Versuche ansehe; ich empfinde es aber als unabweisbare Pflicht des Interpreten, wenn er das „unecht“ ausgesprochen hat, auch an die Beantwortung der Frage zu gehen, warum diese „Briefe“ geschrieben wurden und warum sie so geschrieben wurden.

15 In der Formulierung des Grußes an die φιλοῦντες ἡμᾶς ἐν πίστει hat man eine Ausschließung der Ketzler gesehen, die erst der weitherzige Schlußgruß mit bedenke; es kann sich aber auch um eine konventionelle Wendung handeln, die mit ἐν πίστει verchristlicht wird (vgl. über die Christianisierung des Prooemiums den Exkurs zu I Thess 1<sup>2</sup>) s. P. Giessen I 12<sup>7</sup> ff. ἐπισκοποῦμαι τὴν σὴν σύνβιον καὶ τοὺς φιλοῦντάς σε πάντας. PSI ed. Vitelli 94<sup>10</sup> ff. ἄσπασαι Τερεῦν καὶ τοὺς φιλοῦντάς σε πάντας, BGU III 814<sup>39</sup>. Vgl. auch die verwandte Formel (ἄσπας) οὗς ἡρώως ἔχομεν κατ' ὄνομα P. Oxy. IX 1218<sup>12</sup>.

## BEILAGEN

**20** (Vgl. Exkurs zu I Tim 11 Nr. 3).

Isocrates, ad Nicoclem §§ 40. 41, I p. 128 ed. Drerup, Berlin 1906.

40. Καὶ μὴ θαυμάσης, εἰ πολλὰ τῶν λεγομένων ἐστίν, ἃ καὶ σὺ γινώσκεις· οὐδὲ γὰρ ἐμὲ τοῦτο παρέλαθεν, ἀλλ' ἠπιστάμην, ὅτι τοσούτων ὄντων τὸ πλήθος καὶ τῶν ἄλλων καὶ τῶν ἀρχόντων οἱ μὲν τι τούτων εἰρήκασιν, οἱ δ' ἀκηκόασιν, οἱ δ' ἑτέρους ποιοῦντας ἐωράκασιν, οἱ δ' αὐτοὶ τυγχάνουσιν ἐπιτηδεύοντες. 41. ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐν τοῖς λόγοις χρὴ τούτοις [τῶν ἐπιτηδευμάτων] ζητεῖν τὰς καινότητας, ἐν οἷς οὕτε παράδοξον οὐτ' ἀπιστον οὐτ' ἔξω τῶν νομιζομένων οὐδὲν ἕξεσθαι εἰπεῖν, ἀλλ' ἠγείσθαι τοῦτον χαριέστατον, ὅς ἂν τῶν διεσπαρμένων ἐν ταῖς τῶν ἄλλων διανοίαις ἀθροῖσαι τὰ πλεῖστα δυνήθῃ καὶ φράσαι κάλλιστα περὶ αὐτῶν.

**21** Pseudo-Isocrates, ad Demonium § 44, I p. 113 ed. Drerup, Berlin 1906.

44. Καὶ μὴ θαυμάσης, εἰ πολλὰ τῶν εἰρημένων οὐ πρόπει σοι πρὸς τὴν νῦν παρούσαν ἡλικίαν· οὐδὲ γὰρ ἐμὲ τοῦτο διέλαθεν· ἀλλὰ προσιλόμεν διὰ τῆς αὐτῆς πραγματείας ἅμα τοῦ τε παρόντος βίου συμβουλίαν ἐξενεγκεῖν καὶ τοῦ μέλλοντος χρόνου παράγγελμα καταλιπεῖν. τὴν μὲν γὰρ τούτων χρεῖαν ῥαδίως εἰδήσεις, τὴν δὲ μετ' εὐνοίας συμβουλευόντα χαλεπῶς εὐρήσεις. ὅπως οὖν μὴ παρ' ἑτέρου τὰ λοιπὰ ζητῆς, ἀλλ' ἐντεῦθεν ὥσπερ ἐκ ταμείου προφέρῃς, ὥήθην δεῖν μηδὲν παραλιπεῖν, ὃν ἔχω σοι συμβουλευεῖν.

**22** Onosander, De imperatoris officio 1. Kap. p. 11 ff. Schwebel (ed. Köchly, Leipzig 1860.)

### ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΣ ΣΤΡΑΤΗΓΟΥ

1. Φημὶ τοίνυν αἰρεῖσθαι τὸν στρατηγὸν οὐ κατὰ γένη κρίνοντας, ὥσπερ τοὺς ἱερέας, οὐδὲ κατ' οὐσίας, ὡς τοὺς γυμνασιάρχους, ἀλλὰ σώφρονα, ἐγκρατῆ, νήπτην, λιτόν, διάπονον, νοερόν, ἀφιλόργυρον, μῆτε νέον μῆτε πρεσβύτερον, ἂν τύχῃ καὶ πατέρα παίδων, ἱκανὸν λέγειν, ἔνδοξον·

Nach dieser Einleitung, deren Tugendkatalog so wenig für den strategischen Charakteristisches bringt und die gerade infolgedessen, wie schon Wettstein bemerkt hat, dem Bischofsspiegel I Tim 3 Tit 1 ähnlich sieht, folgt nun ein Kommentar, der die einzelnen Eigenschaften erst im Sinne des speziellen Themas deutet. Es würde nicht schwer fallen, einen entsprechenden, nur eben ganz anders lautenden Kommentar zu I Tim 3 zu schreiben.

2. α'. σώφρονα μὲν, ἵνα μὴ ταῖς φυσικαῖς ἀνθελκόμενος ἡδοναῖς ἀπολείπῃ τὴν ὑπὲρ τῶν μεγίστων φροντίδα·

3. β'. ἐγκρατῆ δέ, ἐπειδὴ τηλικαύτης ἀρχῆς μέλλει τυγχάνειν· αἱ γὰρ ἀκρατεῖς ὀρμαὶ προσλαβούσαι τὴν τοῦ δύνασθαι τι ποιεῖν ἐξουσίαν ἀκατάσχετοι γίνονται πρὸς τὰς ἐπιθυμίας·

4. γ'. νήπτην δέ, ὥπως ἐπαγρυπνῇ ταῖς μεγίσταις πράξεσιν· ἐν νυκτὶ γὰρ ὡς τὰ πολλὰ ψυχῆς ἡρεμούσης στρατηγοῦ γνώμη τελειοῦται·

5. δ'. λιτόν δέ, ἐπειδὴ κατασκελετεύουσιν αἱ πολυτελεῖς θεραπείαι δαπανῶσαι χρόνον ἀπρακτον εἰς τὴν τῶν ἡγουμένων τρυφήν·



6. ε'. διάπονον δέ, ἵνα μὴ πρῶτος τῶν στρατευομένων, ἀλλ' ὕστατος κάμνη·

7. ζ'. νοερὸν δέ· ὁξὺν γὰρ εἶναι δεῖ τὸν στρατηγὸν ἐπὶ πᾶν ἄττοντα δι' ὠκύτητος ψυχῆς κατὰ τὸν Ὅμηρον :

“ὥσει πτερὸν ἦ ἐ νόημα.”

πολλάκις γὰρ ἀπρόληπτοι ταραχαὶ προσπεσοῦσαι σχεδιάζειν ἀναγκάζουσι τὸ συμφέρον·

8. ζ'. ἀφιλάργυρον δέ· ἡ γὰρ ἀφιλαργυρία δοκιμασθήσεται καὶ πρώτη· τοῦ γὰρ ἀδωροδοκῆτως καὶ μεγαλοφρόνως προΐστασθαι τῶν πραγμάτων αὕτη παραιτία· πολλοὶ γὰρ, καὶν διὰ τὴν ἀνδρίαν ἀσπίσι πολλαῖς καὶ δόρασιν ἀντιβλέψωσιν, περὶ τὸν χρυσὸν ἀμαυροῦνται· δεινὸν γὰρ πολεμίοις ὄπλον τοῦτο καὶ δραστήριον εἰς τὸ νικᾶν·

9. η'. οὔτε δὲ νέον οὔτε πρεσβύτερον, ἐπειδὴ ὁ μὲν ἀλόγιστος· ὁ δ' ἀσθενής, οὐδέτερος δ' ἀσφαλής, ὁ μὲν νέος, ἵνα μὴ τι διὰ τὴν ἀλόγιστον πταίσῃ τόλμαν, ὁ δὲ πρεσβύτερος, ἵνα μὴ τι διὰ τὴν φυσικὴν ἀσθενείαν ἐλλείπῃ . .

12. θ'. πατέρα δὲ προῦκρινα μᾶλλον, οὐδὲ τὸν ἄπαιδα παραιτούμενος, ἐὰν ἀγαθὸς ᾖ· ἐάν τε γὰρ ὄντες τύχωσιν νήπιοι, ψυχῆς εἰσὶν ἰσχυρὰ φίλτρα περὶ τὴν εὐνοίαν ἐξομηρεύσασθαι δυνάμενα στρατηγὸν πρὸς πατρίδα . . .

13. ι'. λέγειν δ' ἱκανόν· ἔνθεν γὰρ ἡγοῦμαι τὸ μέγιστον ὠφελείας ἔξεσθαι διὰ στρατεύματος· ἐάν τε γὰρ ἐκτάτῃ πρὸς μάχην στρατηγός, ἡ τοῦ λόγου παρακéléυσις τῶν μὲν δεινῶν ἐποίησε καταφρονεῖν, τῶν δὲ καλῶν ἐπιθυμεῖν . . . 16. οὐδὲ χωρὶς στρατηγοῦ οὐδεμία πόλις ἐκπέμψει στρατόπεδον, οὐδὲ δίχα τοῦ δύνασθαι λέγειν αἰρήσεται στρατηγόν.

17. ια'. τὸν δ' ἔνδοξον, ὅτι τοῖς ἀδίξοις ἀσχάλλει τὸ πλῆθος ὑποταττόμενον· οὐθεὶς γὰρ ἐκὼν ὑπομένει τὸν αὐτοῦ χεῖρονα κύριον ἀναδέχεσθαι καὶ ἡγεμόνα. 18. πᾶσα δ' ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον ὄντα καὶ τοσαύτας ἀρετὰς ἔχοντα τῆς ψυχῆς, ὅσας εἴρηκα, καὶ ἔνδοξον εἶναι.

## NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN

S. 22 Zeile 10 v. o. des Kommentars lies 3 statt 4.

S. 31 Zeile 11 v. u.: der zweite der dort genannten Exkurse steht nicht bei I Tim 6<sup>14</sup> sondern bei II Tim 1<sup>10</sup>.

S. 33 Zeile 21 ff. v. u.: den Beweis für die Existenz der Antichrist- oder Antimesias-Vorstellung im Judentum liefert die 1910 von Schechter publizierte Da-maskus-Apokalypse (s. S. 195 dieses Kommentars) vgl. Greßmann Zeitschr. d. Dtsch. Morgenländ. Gesellschaft 66, S. 493 f.

S. 34 Zeile 14 v. u.: mit 17 ist gemeint der Minuskelkodex 33 Gregory = 848 von Soden, dessen Paulus-Teil man früher als 17 zitierte.

S. 44 f. Noch mehr Belege für ἐπίσκοπος bei Lietzmann Zeitschrift f. wiss. Theol. 55, 97 ff.

S. 52 Zeile 23 v. u. vgl. Radermacher Gramm. 184, Zusatz zu S. 20, 3.

S. 56 zu Phil 2<sup>13</sup> vergleicht Deißmann Paulus 126 Anm. 3 ὑπὲρ εὐχαριστίας in ägyptischen Inschriften.

S. 61 Zeile 8 v. u. Die Belege zu πολιτεύμα verdanke ich Deißmann.

S. 71 Zeile 24 v. o. lies Beilage 17 statt 18.

S. 71 Zeile 15 v. u. lies Beilage 16 statt 17.

S. 72 Zeile 26 v. u. lies „die These von 1<sup>18</sup>“ statt 1<sup>11</sup>.

- S. 83 Zeile 20 v. u.: auf die Inschrift von Klaros hat unterdessen auch Ramsay verwiesen im Athenaeum vom 25. Jan. 1913 s. M. Maas Theol. Lit.Ztg. 1913, Nr. 4 Kl. Mitteilungen 6.
- S. 120 Zeile 16 v. o. des Kommentars: vgl. zu σωτήρ den Exkurs zu II Tim 1 10.
- S. 158 Zu der im Exkurs „Pflichtenlehren“ vorgetragenen Auffassung bin ich nach Gesprächen mit Hermann Mutschmann gekommen.
-

## NAMEN- UND SACH-REGISTER

Die Verweise gehen auf Brief, Kapitel und Vers; \* bedeutet, daß an der genannten Stelle ein Exkurs über das Stichwort steht, ° bedeutet, daß über das Stichwort im Exkurs zu der genannten Stelle gehandelt wird. Der Raumersparnis wegen sind die Briefe mit folgenden Siglen bezeichnet:  
R I I I C G Ep Ph Col I I I Th I I I Ti Tit Phm

Abba R 8<sub>15</sub> G 4<sub>6</sub>.  
Abendmahl: Einsetzungsberichte I C 11<sub>23</sub>\* s. Herrenmahl.  
Abstrakta: synonyme A. gehäuft Ep 1<sub>14</sub>°.  
Adam als Typus Christi R 5<sub>12</sub> ff. I C 15<sub>45</sub>\*. A.s Sünde R 5<sub>12</sub>\*.  
Adjektivum substantivisch R 2<sub>4</sub>.  
Agapen I C 11<sub>21</sub>\*.  
Allegorie G 4<sub>31</sub>°.  
Altes Testament: bei Paulus G 4<sub>31</sub>\*; in der urchristlichen Paränese Ep 4<sub>25</sub> s. Exegese.  
Amen in der Gemeinde I C 14<sub>16</sub> II C 1<sub>20</sub> s. Liturgisches.  
Amhaarez Ph 3<sub>7</sub>°.  
Aemter I C 12<sub>28</sub> 16<sub>15</sub> Ph 1<sub>1</sub>\* s. Bischof, Diakonos, Diakonisse, Presbyter.  
Anthropologie des Paulus R 7<sub>14</sub>\* I C 2<sub>14</sub>°.  
Antichrist II Th 2<sub>10</sub>\*.  
Anziehen Christi G 3<sub>27</sub>f.  
Aeonen R 12<sub>2</sub> Ep 2<sub>2</sub> 6<sub>11</sub>f.  
Apokalyptik R 8<sub>19</sub> II Th 2<sub>3</sub>\*, Veränderung apok. Züge II Th 2<sub>4</sub>\*.  
Apokryphen I C 2<sub>9</sub> G 6<sub>15</sub>  
Apollos I C 1<sub>12</sub>° Tit 3<sub>14</sub>°.  
Apologetik: des Paulus R 1<sub>25</sub>\*, jüdische G 4<sub>3</sub>.  
Apostel R 1<sub>1</sub> I C 9<sub>5</sub> II C 11<sub>5</sub> Ep 4<sub>11</sub> Nachtrag S. XI.  
Apphia Phm<sub>1</sub>.  
Arbeit: Sprüche über die A. II Th 3<sub>10</sub>.  
Archippus Col 4<sub>17</sub>.  
Aretas IV II C 11<sub>32</sub>°.  
Artikel: nachlässig gesetzt R 1<sub>17</sub> vor dem Infinitiv I Th 4<sub>6</sub>.  
Askese R 14<sub>1</sub>° I Ti 4<sub>5</sub>°<sub>9</sub> s. Weingenuß, Speisen, Syneisakten.  
Assoziationen als Vorstufe der Fixierung von Regeln Col 3<sub>11</sub>.  
Attis Col 2<sub>23</sub>°.  
Auferstehung: Christi I C 15<sub>5</sub> ff. Schrift-

beweis I C 15<sub>4</sub>, A. der Gottlosen I C 15<sub>23</sub> I Th 4<sub>16</sub>°, Auferstehungsleib I C 15<sub>35</sub> ff. II C 5<sub>6</sub> ff.°, Spiritualisierung I Ti 4<sub>5</sub>°, bekämpfte Lehren I C 15<sub>12</sub> II Ti 2<sub>18</sub>, jüdische und verwandte Vorstellungen I C 15<sub>53</sub>\* I Th 4<sub>16</sub>\*.  
Ausspeien apotropäisch II C 12<sub>10</sub>° G 4<sub>14</sub>.  
Austausch der Paulusbriefe Col 4<sub>16</sub>.  
Azhi Dahaka II Th 2<sub>10</sub>°.  
Bekehrung des Paulus G 1<sub>13</sub> ff. vgl. I C 11<sub>23</sub>.  
Berufung durch Gott oder Christus G 1<sub>6</sub>.  
Beschneidung Col 2<sub>11</sub>.  
Betrogene Betrüger II Ti 3<sub>13</sub>.  
Bilder bei Paulus mißlungen R 7<sub>1</sub> 11<sub>16</sub> 13<sub>12</sub> I C 3<sub>10</sub> ff. 9<sub>24</sub> 12<sub>15</sub> ff. G 3<sub>15</sub> ff. 4<sub>5</sub> Col 2<sub>13</sub>.  
Biographien mit Schema der Tugendlehre I Ti 3<sub>1</sub>°.  
Bischof Ph 1<sub>1</sub>\*, in den Past I Ti 3<sub>7</sub>\*.  
Briefanfang: R 1<sub>1</sub>\* 8 ff. I Th 1<sub>1</sub>, Gebet R 1<sub>8</sub> ff.  
Briefcharakter der Past I Ti 1<sub>1</sub>°.  
Briefschluß: R 15<sub>32</sub>\* II Th 3<sub>17</sub>, eigenhändig II C 10<sub>1</sub> G 6<sub>11</sub> ff. s. Gruß.  
Caesarea II Ti 4<sub>21</sub>°.  
Christenverfolgung I C 10<sub>13</sub> II C 1<sub>6</sub> und S. XI.  
Christianisierung der Haustafeln Col 4<sub>1</sub>° Tit 2<sub>11</sub> ff.  
Christologie: R 1<sub>4</sub> Ph 2<sub>11</sub>\* Col 1<sub>14</sub>\* 17<sub>20</sub>\* Eph 1<sub>20</sub> ff. I Ti 3<sub>16</sub>. Christi Armut = Menschwerdung II C 8<sub>9</sub>.  
Christuspartei II C 10<sub>7</sub>.  
Collecte R 15<sub>26</sub> I C 16 Anf.  
Dalmatia II Ti 4<sub>10</sub> f.  
Damaskus II C 11<sub>32</sub>\*.  
Dank: dankloser D. Ph 4<sub>10</sub> ff.  
Dankgebet I Th 3<sub>9</sub> Col 1<sub>12</sub> 2<sub>7</sub> 3<sub>15</sub> Eph 5<sub>3</sub> f. I Ti 2<sub>1</sub>.



- Datierung am Briefschluß II Th 3<sub>18</sub>.  
 Dativgebrauch R 8<sub>24</sub>.  
 Davidische Abstammung Christi R 1<sub>3</sub>.  
 Demas II Ti 4<sub>10</sub> f.  
 Demut des präexistenten Christus Ph 2<sub>6</sub> \*.  
 Diakonos Ph 1<sub>1</sub> \* I Ti 3<sub>8</sub> ff.  
 Diakonisse I Ti 3<sub>11</sub>.  
 Diatribe II Ti 2<sub>7</sub> s. Stoa.  
 Dichtung, urchristliche I C 14<sub>26</sub> Col 3<sub>16</sub>  
 Ep 5<sub>14</sub>.  
 Didache I Ti 1<sub>1</sub> °.  
 Dieb, Bild im NT.: I Th 5<sub>2</sub>.  
 Dionysoskult I C 15<sub>29</sub> ° 10<sub>21</sub> °.  
 Doxologie R 1<sub>25</sub> 9<sub>5</sub> 16<sub>25</sub> ff. 27 \* II C 9<sub>15</sub>  
 G 1<sub>5</sub> Ep 3<sub>20</sub> f. I Ti 1<sub>17</sub>.  
 Dreiheit II Co 13<sub>13</sub> I Ti 5<sub>21</sub> f.  
 Dualismus R 7<sub>14</sub> °.  
  
 Eckstein: Bild Ep 2<sub>20</sub>.  
 Ehe: gewertet I C 7 Anf., als Bild Ep  
 5<sub>22</sub> ff., des Bischofs I Ti 3<sub>2</sub>.  
 Ehescheidung I C 7<sub>10</sub>.  
 Eheverbot I Ti 4<sub>5</sub> °.  
 Ekstase des Paulus II C 12<sub>3</sub>.  
 Elemente verehrt Col. 2<sub>8</sub> °.  
 Eltern und Kinder Ep 6<sub>1</sub> ff.  
 Emanzipation II Ti 3<sub>6</sub> f.  
 Empfehlungsbrief II C 3<sub>1</sub> Ph 2<sub>19</sub>.  
 Endkampf apokalyptischer II Th 2<sub>10</sub> °.  
 Endzeit = Urzeit I Th 4<sub>16</sub> II Th 2<sub>10</sub> °.  
 Engel: G 1<sub>8</sub>, I Th 3<sub>13</sub> I Ti 5<sub>21</sub> f., bei der  
 Parusie II Th 1<sub>8</sub> ff. den Christen unter-  
 tan I C 6<sub>3</sub>, können Zungenreden I C  
 13<sub>1</sub>, kosmische Col 2<sub>23</sub> °, Gesetzgeber  
 G 3<sub>19</sub>, Engelglaube Col 2<sub>8</sub>, Deutung  
 alttest. Stellen auf E. Ph 2<sub>10</sub>.  
 Enthusiasmus I Ti 4<sub>5</sub> °.  
 Entrückung auf Wolken I Th 4<sub>17</sub>.  
 Epaphras Col 1<sub>7</sub>.  
 Epheserbrief: Adresse Anf.\* Stil des  
 Prooemiums 1<sub>14</sub> \* 3<sub>21</sub> \* Echtheit und  
 Verhältnis zu Col 4<sub>16</sub> \*, Charakter der  
 Paränese 5<sub>14</sub> \*.  
 Epimenides Tit 1<sub>12</sub>.  
 Erbsünde R 5<sub>12</sub> \*.  
 Erhöhung Christi Col 1<sub>20</sub> ° Ep 1<sub>20</sub> ff. 4<sub>8</sub>  
 I Ti 3<sub>16</sub>.  
 Erzengel I Th 4<sub>16</sub>.  
 eschatologische Formel II Th 1<sub>10</sub>, Moti-  
 vierung der Arbeitsscheu II Th 3<sub>16</sub> °,  
 e. Erwartung neben individualistischer  
 Hoffnung Ph 1<sub>26</sub> °.  
 Euodia Ph 4<sub>2</sub>.  
  
 Evangelium, paulinisches Ph 3<sub>7</sub> \*.  
 Eva als Ehebrecherin II C 11<sub>3,14</sub>, E.s  
 Fall I Ti 2<sub>13</sub> ff.  
 Exegese des Paulus G 4<sub>31</sub> ° Ph 2<sub>10</sub> R 4<sub>16</sub>  
 anders als G 3<sub>10</sub>, im Eph Ep 5<sub>32</sub>.  
 Exkommunikation I C 5<sub>4</sub> \*.  
  
 Fenriswolf II Th 2<sub>10</sub> °.  
 Fesselungsmotiv vergeistigt II Th 2<sub>10</sub> °.  
 Feuer beim Weltgericht I C 3<sub>10</sub> ff.  
 II Th 1<sub>8</sub>.  
 Fixierung der παράδοσις II Th 3<sub>10</sub>, der  
 Paränese I Th 4<sub>1</sub> ° Col 4<sub>1</sub> °.  
 Fleisch und Geist R 8<sub>11</sub> \*, F. und Sünde  
 R 7<sub>14</sub> \*.  
 Florilegien von Paulus benutzt G 4<sub>31</sub> °.  
 Fluch I C 5<sub>4</sub> °.  
 Fragmentenhypothese bei den Past  
 I Ti 1<sub>1</sub> °.  
 Frauen I Co 14<sub>33</sub> ff. I Ti 2<sub>15</sub> \* Tit 2<sub>3</sub>  
 II Ti 3<sub>6</sub> f. s. Weib.  
 Freilassung als Bild I C 7<sub>22</sub> vgl. Los-  
 kaufung.  
 Frieden unter den kosmischen Kräften  
 Col 1<sub>20</sub>, zwischen Heiden und Juden-  
 christen Ep 2<sub>14</sub> ff.  
 Fürbitteversicherung im Briefeingang  
 R 1<sub>8</sub> ff. I Th 1<sub>2</sub> \*.  
  
 Galatia G 1<sub>2</sub> \* II Ti 4<sub>10</sub> f.  
 Galaterbrief: Gemeinde und Brief-  
 situation 4<sub>12</sub> ff. 5<sub>15</sub>, „Galatia“ 1<sub>2</sub> \*.  
 Gallia II Ti 4<sub>10</sub> f.  
 Gebet für die heidnische Obrigkeit  
 I Ti 2<sub>2</sub> \* s. auch „Briefanfang“ und  
 „Fürbitte“.  
 Gebetsgestus I Ti 2<sub>8</sub>.  
 Gefangenschaft, zweite des Paulus?  
 I Ti 1<sub>1</sub> °.  
 Gegner des Paulus: I C 7<sub>35</sub> 9<sub>1</sub> 15<sub>12</sub>  
 II C 1<sub>13</sub> 3<sub>1</sub> ff. 4<sub>2</sub> ff. 5<sub>11,13,16</sub>, 10<sub>1</sub> ff. 11<sub>6</sub> ff.  
 12<sub>11</sub> ff. G 1<sub>10</sub>. I Th 2<sub>11</sub> °.  
 Geist, von Gott gesandt II C 3<sub>18</sub> s.  
 πνεῦμα.  
 Geister: töten Christus I C 2<sub>6</sub> \* Col 2<sub>15</sub>,  
 Ph 2<sub>6</sub> ° Col 1<sub>17</sub> °, Kundmachung des Ge-  
 heimnisses an die G. Ep 3<sub>9</sub> f. erotisch  
 I C 11<sub>10</sub> (s. auch Eva).  
 Geisteswirkung I C 12<sub>1</sub> ff. 14<sub>1</sub> \* Col 3<sub>16</sub>.  
 Gematria G 4<sub>25</sub>.  
 Gemeinde zu Rom heidenchristlich R 1<sub>6</sub>.  
 Gemeindeversammlung I C 14<sub>23,27</sub> ff.  
 Genitiv statt Adjektiv R 1<sub>4,26</sub> 11<sub>17</sub>, he-

braücus? Col 1<sub>13</sub>, Ἰησοῦ Χριστοῦ I Th 1<sub>3</sub>.  
 Gericht II C 5<sub>10</sub>\* s. Feuer.  
 Geschlechtliche Ausschweifungen R 1<sub>26</sub>.  
 Gesetz durch Engel gegeben G 3<sub>19</sub>.  
 neues G. I C 9<sub>21</sub> G. Christi G 6<sub>2</sub>.  
 Irrlehrer des Past und G. I Ti 4<sub>5</sub>°.  
 Gestirne I C 15<sub>41</sub> G 4<sub>3</sub> Col 1<sub>18</sub> 2<sub>8</sub>°.  
 Glaube bei Paulus R 4<sub>21</sub>\*.  
 Glossolalie I C 14<sub>1</sub>\*.  
 Gnosis I Ti 1<sub>3f.</sub> 4<sub>5</sub>° 6<sub>20</sub> II Ti 2<sub>13</sub> s. γνῶσις.  
 Gott: „wenn G. will“ I C 4<sub>18</sub> II C 8<sub>5</sub>.  
 Gottesgerechtigkeit R 10<sub>3</sub>\*.  
 Götzendienst ist Dämonenkult I C 10<sub>20</sub>,  
 s. Apologetik, Polemik.  
 Gruß am Briefanfang R 1<sub>1</sub>\* I Ti 1<sub>3</sub>, am  
 Briefende R 15<sub>32</sub>\*, eigenhändig II Th  
 3<sub>17</sub> Col 4<sub>18</sub> II C 10<sub>1</sub> G 6<sub>11</sub> ff.  
  
 Hadesfahrt Ep 4<sub>0</sub> f.  
 Handauflegung I Ti 4<sub>14</sub>\*.  
 Hausbau, Bild: Ep 2<sub>20</sub>.  
 Hausgemeinde R 16<sub>24</sub>° Phm 2.  
 Haustafel Col 4<sub>1</sub>\* Ep 5<sub>22</sub> ff. I Ti 6<sub>1</sub> f  
 2<sub>10</sub> Tit 2<sub>1-11</sub> ff.  
 Hebraismus R 1<sub>4</sub> I C 10<sub>5</sub> II C 1<sub>3</sub> Eph  
 5<sub>3</sub> f. Col 1<sub>13</sub>.  
 Heilswerk Christi Col 1<sub>20</sub>\*.  
 Helden der Urzeit I Th 3<sub>13</sub>.  
 Hellenisierung des Paulusbildes in den  
 Past I Ti 1<sub>13</sub> f., der Sprache in den  
 Past I Ti 1<sub>12</sub>.  
 Hermetische Schriften R 11<sub>36</sub> II C 12<sub>4</sub>°  
 Col 1<sub>17-19-20-28</sub> 2<sub>23</sub>° Eph 1<sub>18</sub> 3<sub>18</sub> I Ti  
 1<sub>2</sub> 6<sub>11</sub>.  
 Herr R 10<sub>9</sub>\* und Nachtrag S. XI.  
 Herrenmahl als Agape I C 11<sub>21</sub>\* G 2<sub>11</sub>  
 s. Abendmahl.  
 Herrenworte R 12<sub>14</sub> I C 7<sub>10</sub> I Th 4<sub>15</sub>.  
 Herrscherkult II Ti 1<sub>10</sub>\* Tit 2<sub>14</sub>° R 10<sub>9</sub>°.  
 Himmel, dritter II C 12<sub>4</sub>\*.  
 Himmelsreise der Seele II C 12<sub>4</sub>\*.  
 Honorar für die Presbyter I Ti 5<sub>17</sub>.  
  
 Imperfektformen I Th 2<sub>3</sub>.  
 Individualistische Hoffnungen neben  
 eschatologischen Ph 1<sub>26</sub>°.  
 Infinitiv imperativisch Tit 2<sub>1</sub>, als Objekts-  
 accusativ I Th 3<sub>3</sub>, zur Angabe des  
 Zwecks Col 1<sub>10</sub>.  
 Inspirationslehre G 4<sub>31</sub>\* II Ti 3<sub>16</sub>.  
 Irrealis beim erfüllbaren Wunsch II C 11<sub>1</sub>.  
 Irrlehrer von Col Col 2<sub>23</sub>\*, der Past  
 I Ti 4<sub>5</sub>\*.

Ischodad Tit 1<sub>12</sub>.  
 Isiskult R 6<sub>4</sub>° II C 5<sub>8</sub> ff.°.  
 Jannes und Jambres II Ti 3<sub>8</sub>.  
 Jerusalem, das himmlische G 4<sub>26</sub>\*.  
 Jesus von Paulus gekannt? II C 5<sub>16</sub>.  
 Worte s. Herrenworte.  
 Jesus Justus Col 4<sub>11</sub>.  
 Juden: ihre Verstockung R 11<sub>11</sub> II Th 3<sub>1</sub>,  
 in Kreta Tit 1<sub>10</sub> ff., in Phrygien Col  
 2<sub>23</sub>°.  
 Judenchristen Ep 1<sub>11</sub> f. 2<sub>3</sub>, in Thessa-  
 lonich II Th 2<sub>13</sub>, mit Heidenchristen  
 in der Gemeinde vereinigt Ep 4<sub>16</sub>\*.  
 Judenpolemik I Th 2<sub>15</sub> f.  
 Judentum: im Christentum fortgesetzt  
 II Ti 1<sub>5</sub>, Einfluß auf die Kultsprache  
 der Past I Ti 1<sub>17</sub>; J. und die Irrlehrer  
 der Past I Ti 4<sub>5</sub>°.  
 juristische und mystische Gedankenreihe  
 nebeneinander Ph 3<sub>9</sub>.  
  
 Kaiserkult R 10<sub>9</sub>\* I Ti 2<sub>2</sub>\* s. Herrscher-  
 kult.  
 Kaisersklaven Ph 4<sub>22</sub> R 16<sub>7</sub>°.  
 Kallimachos Tit 1<sub>12</sub>.  
 Kampf als Bild II C 10<sub>4</sub> I Ti 6<sub>12</sub>.  
 Kanon des Paulus G 4<sub>31</sub>\*.  
 Katechetische Gewohnheit des Paulus  
 II Th 3<sub>16</sub>°.  
 Katechismus, jüdischer und urchristlicher  
 I Th 4<sub>1</sub>°.  
 Kerygma II Ti 1<sub>9</sub> f. 2<sub>8</sub>.  
 Ketzerpolemik der Past I Ti 1<sub>1</sub>\* 4<sub>5</sub>\* 6<sub>20</sub>  
 II Ti 2<sub>23</sub> Tit 1<sub>16</sub> 3<sub>8</sub> ff.  
 Keuschheit, kultische I C 7<sub>5</sub>.  
 Kinder „heilig“ I C 7<sub>14</sub>, jüdische Parä-  
 nese Col 3<sub>21</sub>, K. und Eltern Ep 6<sub>1</sub> ff.  
 Kindertaufe unbekannt I C 7<sub>14</sub>.  
 Kirchenbegriff der Past I Ti 3<sub>15</sub>.  
 Koine, höhere I Ti 1<sub>1</sub>°.  
 Kolosserbrief: Briefsituation 1<sub>7</sub>  
 2<sub>1</sub> 4<sub>7</sub> ff. 13 f., Irrlehrer 2<sub>23</sub>\*, Abfassungs-  
 ort 4<sub>13</sub>°.  
 Korintherbriefe: I Cor: Gemeinde  
 1<sub>27</sub> 11<sub>21</sub> ff. 12<sub>2</sub>, Parteien 1<sub>12</sub>\*  
 Briefsi-  
 tuation 4<sub>17</sub> 16<sub>5</sub> ff., Kollekte 16 Anf.  
 Verlorener Brief des Paulus 5<sub>9</sub>, der  
 Korinther 7 Anf., II Cor: Gemeinde 1<sub>13</sub>  
 3<sub>1</sub> ff., Briefsituation 13<sub>1</sub>, Reisepläne  
 1<sub>16</sub> f. 2<sub>12</sub> f., Kollekte 8 Anf. 8<sub>10</sub>, Zwi-  
 schenbrief 2<sub>1</sub>\*, Namen der Boten ge-  
 tilgt 8<sub>18</sub>, Vierkapitelbriefhypothese 10  
 Anf.

Kosmologische Gedanken über Christus Col 1<sub>14</sub>°.

Krankheit des Paulus II C 12<sub>10</sub>\* G 4<sub>14</sub>.

Kreta: Juden auf K. Tit. 1<sub>10</sub> ff., Lokal-  
farbe des Tit Tit 1<sub>10</sub> ff., die Kreter  
lügen Tit 1<sub>12</sub>.

Kreuz als *σάνδαλον* I C 1<sub>23</sub>.

Kriegsdienst als Bild I Ti 1<sub>18</sub>\* vgl. Waf-  
fenrüstung.

Kultmahle I C 10<sub>21</sub>\* 11<sub>21</sub>°.

Kultsprache, christliche II Th 1<sub>8</sub> ff. Tit  
2<sub>14</sub> I Ti 1<sub>17</sub>.

Kulturgemeinschaften: Stellung des Chri-  
stentums zu den K. Col. 4<sub>1</sub>\* I Ti 5<sub>8</sub>.

Kyniker I C 6<sub>12</sub> I Th. 2<sub>5</sub> 4<sub>6</sub>.

Laodicenerbrief Col 4<sub>10</sub> Ep 1<sub>1</sub>°.

Lasterkataloge R 1<sub>31</sub>\* G 5<sub>18</sub> I Ti 1<sub>10</sub> f.

Leben nach dem Tode Ph 1<sub>26</sub>\*.

Legendenbildung II Ti 4<sub>21</sub>\* Tit 3<sub>14</sub>°.

Leib: himmlischer II C 5<sub>2</sub> ff. 6 ff°, pneu-  
matischer I C 15<sub>37</sub> 42 II C 4<sub>10</sub>, L. Christi  
ist der Christ resp. die Gemeinde I C  
6<sub>13</sub> ff. 10<sub>17</sub> 12<sub>13</sub>, L. als Bild I C 12<sub>12</sub> ff.

Leiden II Ti 1<sub>8</sub> 2<sub>3</sub> 3<sub>10</sub> ff 4<sub>6</sub> f. 21° L. Jesu R  
8<sub>17</sub> II C 1<sub>5</sub> 4<sub>10</sub> 13<sub>4</sub> Col 1<sub>24</sub>°, L. der Chri-  
sten I Th 3<sub>3</sub>, des Paulus II C 6<sub>3</sub> vgl.  
II Ti 2<sub>10</sub> 4<sub>21</sub>°.

Leviathan II Th 2<sub>10</sub>°.

Libertinismus I Ti 4<sub>5</sub>°.

Lied, urchristliches I Ti 3<sub>16</sub> Col 3<sub>16</sub> s.  
Dichtung.

Linus II Ti 4<sub>19</sub> ff.

Literarischer Charakter der Past I Ti  
1<sub>1</sub>\*. 1. Verhältnis von II Th zu I Th  
II Th 3<sub>16</sub>\*.

Liturgisches: I C 16<sub>21</sub> II C 1<sub>20</sub> 13<sub>13</sub> s.  
Abba, Amen, Dreiheit.

Lois II Ti 1<sub>5</sub>.

Loki II Th 2<sub>10</sub>°.

Loskaufung aus Sklaverei R 3<sub>24</sub> G 5<sub>1</sub>.

Luftreich als Wohnsitz Satans Ep. 2<sub>2</sub>°.

Macellum I C 10<sub>25</sub>.

Magna mater Col 2<sub>23</sub>°.

Marcion R 16<sub>27</sub>\* G 1<sub>6</sub> 2<sub>20</sub> I Ti 6<sub>20</sub> II  
C 7<sub>1</sub>.

Markus II Ti 4<sub>10</sub> f.

Medium für Activum II C 3<sub>18</sub>.

Men Col 2<sub>23</sub>°.

Menander zitiert I C 15<sub>33</sub>.

Mensch, der erste und zweite I C 15<sub>45</sub>\*.

Menschengestalt des Antichrists II Th  
2<sub>10</sub>°.

Menschwerdung Christi Ep 4<sub>9</sub> f., mystisch  
G 4<sub>10</sub>; s. Christologie.

Messias: kommt vom Himmel herab  
I Th 4<sub>16</sub> M.-Wehen I Th 3<sub>3</sub>.

Michael, Erzengel I Th 2<sub>16</sub>°.

Midgardschlange II Th 2<sub>10</sub>°.

Midrasch I C 10<sub>1</sub> ff.\* Ep 4<sub>9</sub> f.

Mikrokosmos Col. 2<sub>8</sub>°.

Missionspredigt: Formeln der M. G 5<sub>21</sub>  
I Th 2<sub>12</sub>°.

Mithras R 6<sub>4</sub>\* Col 2<sub>23</sub>°, als Mittler Col  
2<sub>18</sub>.

Moralphilosophie, populäre Ph 4<sub>8</sub> I Ti  
5<sub>1</sub> f.

Mysterien R 6<sub>4</sub>\* I C 3<sub>2</sub> 10<sub>5</sub>\* Ep 5<sub>9</sub> 6<sub>10</sub>\*  
Phm<sub>10</sub> I Ti 1<sub>2</sub> 18° Col 2<sub>23</sub>°.

Mysterienreligionen Col 1<sub>24</sub>\* II Ti 1<sub>10</sub>°.

Mystik: Vereinigung mit Christus II C  
13<sub>4</sub> Col 1<sub>24</sub>\* Ph 1<sub>8</sub> (s. Leib), Wieder-  
geburt Tit 3<sub>5</sub>; Termini Ph 3<sub>9</sub>, ethisch  
gewendet Col 3<sub>9</sub> f. Ep. 4<sub>16</sub>°, m. Vor-  
stellung vom Leiden der Christen I Th  
3<sub>3</sub> (s. Leiden), m. Begründung des Ver-  
hältnisses der Geschlechter Ep. 5<sub>22</sub> ff.,  
Einfluß der M. auf die Vorstellung vom  
Leben nach dem Tode Ph 1<sub>26</sub>° helle-  
nistische M. I C 15<sub>28</sub> s. hermetische  
Schriften.

mythische Einkleidung der Christologie  
Ph 2<sub>11</sub>°.

Mythus: Zusammenhang des M. mit der  
Apokalyptik II Th 2<sub>3</sub>°, M. von der  
Herkunft des Antichrist II Th 2<sub>10</sub>°.

Nacktheit bei der Parusie II C 5<sub>2</sub> ff.

Name Christi Ph 2<sub>9</sub>, Ep 1<sub>20</sub> ff. Col 3<sub>17</sub>,  
Namenliste R 16<sub>7</sub>\* 21 ff, I C 16<sub>18</sub>\*, N.  
aus besonderem Grunde genannt G 3<sub>1</sub>,  
N. getilgt II C 8<sub>18</sub>, lateinische N. im  
Osten II T 4<sub>19</sub> ff.

Neuplatonismus II C 12<sub>4</sub>°.

Neuschöpfung bei der Auferstehung I  
Th 4<sub>13</sub>.

Nikopolis Tit 3<sub>14</sub>°.

Nominativ mit Artikel in der Anrede  
Col 3<sub>18</sub>, N. absolutus II C 8<sub>19</sub> 20 9<sub>11</sub>,  
Nymphas Col 4<sub>15</sub>.

Obrigkeit: Gebet für die O. I Ti 2<sub>2</sub>\*,  
Gehorsam gegen die O. R 13<sub>1</sub> ff. Tit  
3<sub>1</sub> f.

Offenbarung des Herrn an Paulus G 1<sub>13</sub> ff.  
I C 11<sub>23</sub>.



Onesimus Col 4<sub>9</sub>.  
 Onesiphorus II Ti 1<sub>16 f.</sub> 4<sub>19 ff.</sub>  
 Opfer: Bild Ph 2<sub>17</sub>, λογική λατρεία R 12<sub>1</sub>°.  
 Opfermahlzeiten I C 8<sub>10</sub>.  
 Ordination II Ti 2<sub>9</sub>.  
 Paradoxie Ph 1<sub>7</sub>.  
 Parallelen (d. h. Stellen, zu deren Erklärung andere Paulusstellen als Parallelen herangezogen sind): R 1<sub>15</sub> 3<sub>21 ff.</sub> 4<sub>15</sub> 5<sub>14, 17</sub> 6<sub>6</sub> 8<sub>14, 17</sub> 9<sub>8</sub> 14<sub>15</sub> I C 2<sub>6</sub> 6<sub>19</sub> 8<sub>3</sub> II C 5<sub>2 ff.</sub> 7<sub>5</sub> 14<sub>19</sub> 7<sub>9</sub> 8<sub>9</sub> 10<sub>1</sub> 11<sub>4, 21</sub> 13<sub>4, 7</sub> G 1<sub>4 f.</sub> 3<sub>6, 12, 13, 15, 16, 17, 19 ff.</sub> 4<sub>12, 24</sub> 5<sub>17</sub> 6<sub>7, 15</sub> Ep 1<sub>20 ff.</sub> 2<sub>8 ff.</sub> 4<sub>18</sub> 5<sub>8 ff.</sub> 14<sub>26</sub> 6<sub>23</sub> Ph 1<sub>6</sub> 3<sub>3, 4, 21</sub> 4<sub>15</sub> Col 1<sub>4 ff.</sub> 6<sub>16, 17</sub>° 1<sub>26 f.</sub> 3<sub>15</sub> 4<sub>1, 2</sub> I Th 1<sub>3, 6</sub> 2<sub>12, 14</sub> I Ti 1<sub>3, 13 f.</sub> 18 ff. 2<sub>2, 8</sub> 3<sub>2, 9</sub> II Ti 1<sub>5, 7</sub> Tit 1<sub>2, 7 ff.</sub> 10 ff. 2<sub>3, 5, 9 f.</sub> 3<sub>3 ff.</sub> 8 ff.  
 Paränese: I Th 4<sub>1</sub>\*, des Col und Eph Ep 5<sub>14</sub>°, II Tim als P. I Ti 1<sub>1</sub>°, hellenistische I Ti 6<sub>6</sub>.  
 Parteien in Korinth I C 1<sub>12</sub>\*.  
 Parusie: ihr Termin I Th 5<sub>1</sub>, des Antichrists II Th 2<sub>9</sub>.  
 Passahfest allegorisiert I C 5<sub>6</sub>.  
 Pastoralbriefe: Echtheit und literarischer Charakter 1 Ti \*1<sub>1</sub> (S. 134 ff.), Prioritätsfrage I Ti 4<sub>12</sub>° II Ti 2<sub>17</sub>. Verhältnis zum Polykarpbrief I Ti 6<sub>7, 10</sub> Briefsituation I Ti 1<sub>3</sub>\* II Ti 4<sub>21</sub>\* Tit 3<sub>14</sub>\*, Irrlehrer der Past I Ti 4<sub>3 ff.</sub>\*, Soteriologische Terminologie Tit 2<sub>14</sub>\*.  
 Paulus: Leiden II C 1<sub>8</sub> 6<sub>4 ff.</sub> 11<sub>23 ff.</sub> 24 f., Krankheit II C 12<sub>10</sub>\*, Apologie I Th 2<sub>12</sub>\*.  
 Paulusbild der Past I Ti 1<sub>13, 16, 20</sub> II Ti 1<sub>12</sub> 2<sub>10</sub> 4<sub>21</sub>° Tit 3<sub>14</sub>\*.  
 Perfektum statt Aorist Ph 3<sub>7</sub>.  
 Persischer Einfluß I Th 4<sub>13</sub> II Th 1<sub>8</sub>.  
 Personalangaben im II Tim II Ti 4<sub>21</sub>\*.  
 Pflichtenlehre, schematische Tit 1<sub>7 ff.</sub> I Ti 3<sub>1</sub>\*.  
 Philemonbrief: Briefsituation 1<sub>10, 21 f.</sub>  
 Philipperbrief: Briefsituation 1<sub>13, 25</sub> 2<sub>19</sub> 4<sub>10 ff.</sub> 22, Abfassungsort 4<sub>22</sub>.  
 Philosophische Religion Col 2<sub>8</sub>°, ph. Termini bei Paulus Ph 1<sub>9</sub> s. Stoa.  
 Plural, schriftstellerischer R 1<sub>5</sub> II C 5<sub>18</sub> I Th 2<sub>38</sub>\*.  
 Polemik gegen Götzendienst R 1<sub>25</sub>\* gegen Juden I Th 2<sub>15</sub>, P. der Past I Ti 1<sub>6</sub>.  
 Polykarpbrief: Verhältnis zu Past I Ti 6<sub>7, 10</sub>.

Praeexistenz: Christi Ph 2<sub>6</sub>\*, Jerusalems G 4<sub>26</sub>°.  
 Präpositionen: Wechsel der P. R 1<sub>8</sub> 3<sub>30</sub> I C 12<sub>8</sub> II C 3<sub>11</sub> G 1<sub>1</sub> Col 1<sub>16</sub> I Th 1<sub>5</sub> 3<sub>6</sub> 4<sub>14</sub> I Ti 2<sub>9</sub>.  
 Praetorium Ph 1<sub>13</sub>\*.  
 Presbyter I Ti 5<sub>17</sub>\*. Tit. 1<sub>7 ff.</sub> Verhältnis zum Bischof I Ti 3<sub>7</sub>°.  
 Prioritätsfrage der Timotheusbriefe I Ti 4<sub>12</sub>° II Ti 2<sub>17</sub>.  
 Propheten, christliche I C 14<sub>1</sub>\*.  
 Proselytenkatechismus I Th 4<sub>1</sub>\*.  
 Prügelstrafe II C 11<sub>24</sub>.  
 Pseudomessias II Th 2<sub>11</sub>.  
 Rationalismus I Ti 1<sub>10</sub>°.  
 Reconciliatio I Ti 4<sub>12</sub>°.  
 Recht G 3<sub>15 ff.</sub> 4<sub>2</sub> 5<sub>1</sub>.  
 Reichtum, Mahnung betreffend R. 1 Ti 6<sub>17 ff.</sub>  
 Reinheit, kultische und sittliche Tit 1<sub>15</sub> s. Keuschheit.  
 Rom als κατέχων II Th 2<sub>10</sub>°.  
 Römerbrief: Gemeinde 1<sub>6</sub>, Asketische Tendenzen 14 Anf.\*, Briefsituation 1<sub>15</sub> 15<sub>19 ff.</sub>, Teilungshypothesen 15<sub>13</sub>\*, Zugehörigkeit von c. 16 16<sub>24</sub>\*, Doxologie 16<sub>27</sub>\*.  
 Rundschreiben Ep 1<sub>1</sub>°.  
 Sabazius Col 2<sub>23</sub>\*.  
 Sabbathjahr G 4<sub>10</sub>.  
 Sakramente gewertet I C 1<sub>17</sub>, 10<sub>5</sub>\* 12<sub>31</sub>.  
 Sapientia Salomonis R 1<sub>26</sub> 2<sub>1, 4</sub> 8<sub>11, 20</sub> 9<sub>21</sub>.  
 Satan Ep 2<sub>2</sub> Ph 2<sub>6</sub>° II Th 3<sub>3</sub> I Ti 1<sub>20</sub> 3<sub>6 f.</sub>  
 Schiffbruch, Bild I Ti 1<sub>19</sub>.  
 Schlaf der Toten im Grabe II C 5<sub>6 ff.</sub>\*.  
 Schlange: im Meer II Th 2<sub>10</sub>°, treibt mit Eva (s. d.) Unzucht I Ti 2<sub>13 ff.</sub>  
 Schlinge des Teufels I Ti 3<sub>6 f.</sub>  
 Schöpfung der Welt durch Christus Col 1<sub>17</sub>\*.  
 Schuldverschreibung Phm<sub>19</sub>.  
 Semitismus R 1<sub>4</sub> I C 10<sub>5</sub> II C 1<sub>3</sub> Eph 5<sub>3 f.</sub>  
 Septuaginta: bei Paulus gebraucht G 4<sub>31</sub>°, Gebrauch von σωτήρ II Ti 1<sub>10</sub>°.  
 Serapiskult I C 10<sub>21</sub>°.  
 Siegel I C 9<sub>2</sub>.  
 Silvanus I Th 1<sub>1</sub>.  
 Sittlichkeit natürliche R 2<sub>14</sub>\*

Sklaven Col 3<sub>23</sub> ff. I Ti 6<sub>1f</sub>. Tit 2<sub>9f</sub>.  
 Soloeismus Ph 2<sub>1</sub>.  
 Sohn Gottes, vom Praeexistenten R 1<sub>4</sub>  
 s. Christologie.  
 Sohnschaft, geistige I C 4<sub>15</sub> I Ti 1<sub>2</sub>  
 Phm 10.  
 Sosthenes I C 1<sub>1</sub>.  
 Soteriologische Termini Tit 2<sub>14</sub>\*.  
 Soziale Gedanken im Judentum Col 4<sub>1</sub>.  
 Spanische Reise des Paulus I Ti 1<sub>1</sub>°.  
 Spiegel I C 13<sub>12</sub>.  
 Speisenthaltung R 14<sub>1</sub>° 1 Ti 4<sub>5</sub>°.  
 Spiritualismus II Ti 2<sub>18</sub>.  
 Sprachgebrauch der Past I Ti 1<sub>12</sub> 2<sub>3f</sub> 10°.  
 Sprichwörter G 4<sub>15</sub> 5<sub>9</sub> 6<sub>5,7</sub> II Ti 3<sub>13</sub>.  
 Staat und Urchristentum I Ti 2<sub>2</sub>°.  
 Stadion: Bilder vom St. R 9<sub>15</sub> ff. I C  
 9<sub>24</sub> ff. II Ti 4<sub>6</sub>.  
 Stellvertretung II C 5<sub>14</sub>.  
 Sterne s. Gestirne.  
 Stilistisches: lebhafter Diktierstil  
 I C 1<sub>16</sub> 15<sub>15</sub> Ph 1<sub>14</sub> ff. I Th 2<sub>19</sub>. P.  
 ringt mit dem Ausdruck R 5<sub>12</sub> ff. 6<sub>23</sub>  
 14<sub>15</sub> I C 6<sub>13</sub> ff. II C 12<sub>19</sub>. Anakoluthe und  
 ähnliches R 2<sub>9,21</sub> 3<sub>8,25</sub> 8<sub>3</sub> 9<sub>10,22</sub> 12<sub>6</sub> ff.  
 15<sub>23</sub> I C 9<sub>15</sub> II C 5<sub>6</sub> 7<sub>8</sub> 8<sub>24</sub> 12<sub>20</sub>  
 G 2<sub>4-6</sub> Ep 2<sub>1</sub> I Th 4<sub>11</sub>, logische Un-  
 genauigkeiten R 1<sub>12</sub> 5<sub>17</sub> 6<sub>5</sub> I C 6<sub>4</sub> ff.  
 I C 7<sub>5,9,12</sub> 8<sub>7</sub> II C 5<sub>19</sub> 8<sub>10</sub> Col 2<sub>13</sub>.  
 zwei Redewendungen vermischt R 7<sub>1</sub>  
 15<sub>18</sub> I C 4<sub>3</sub> 7<sub>26</sub> 12<sub>13</sub>. G 4<sub>14</sub> 5<sub>5</sub>, Dub-  
 letten R 5<sub>7</sub> II C 5<sub>9</sub> ff., Selbstwieder-  
 holung I C 10<sub>6</sub> ff., Unterbrechung des  
 Zusammenhangs durch Zwischensätze  
 R 7<sub>25</sub> I C 16<sub>56</sub> II C 1<sub>24</sub> 3<sub>17</sub> 5<sub>16</sub> Ph 4<sub>11</sub> ff.  
 Col 2<sub>23</sub> I Th 2<sub>12</sub>° 17°, unausgesprochene  
 Gedanken bestimmen den Fortgang  
 R 2<sub>1</sub> 3<sub>5</sub> 6<sub>14</sub> I C 12<sub>12</sub> G 3<sub>16,17</sub>. Selbstkor-  
 rektur R 1<sub>12</sub> 7<sub>18</sub> II C 8<sub>17</sub> 11<sub>32</sub> G 1<sub>7</sub> I Th  
 1<sub>8</sub>, Verweis auf Früheres II C 11<sub>16</sub>.  
 Pleonasmus R 1<sub>23</sub> II C 7<sub>12</sub> 8<sub>1</sub> 9<sub>13</sub>  
 Ep 1<sub>14</sub>° 4<sub>30</sub> Col 1<sub>10</sub>, verkürzter Aus-  
 druck R 1<sub>4</sub> 2<sub>28</sub> II C 9<sub>7</sub> G 2<sub>6</sub> 3<sub>5</sub>, Prä-  
 nanz R 7<sub>6</sub> 8<sub>10</sub> I C 1<sub>25</sub> II C 5<sub>21</sub> 6<sub>14</sub> 9<sub>5</sub> 11<sub>3</sub>,  
 nachschleppende Satzteile R 1<sub>13,19</sub> I C  
 7<sub>24</sub>, kettenartige Verknüpfung Ph 1<sub>18</sub>  
 Col 1<sub>4</sub> ff. I Th 2<sub>3</sub>, komplizierter Satzbau  
 Col 1<sub>4</sub> ff., rhetorische Einwirkung  
 auf den Stil II C 11<sub>22</sub> Ph 2<sub>7</sub> 12 I Th  
 2<sub>12</sub>° 16°, Parallelismus R 1<sub>24</sub> 3<sub>27</sub> 8<sub>10</sub> 9<sub>31</sub>  
 11<sub>28</sub> 12<sub>11f</sub> Ep 6<sub>18</sub>, ἐκ... εἰς R 1<sub>17</sub> II C 2<sub>16</sub>,  
 κατὰ... εἰς II C 4<sub>17</sub>, Häufung ähnlicher  
 Satzteile R 5<sub>16</sub> 11<sub>12</sub> 13<sub>10</sub> I C 1<sub>30</sub> Ep

1<sub>14</sub>° Ph 3<sub>2</sub> Col 1<sub>10</sub>, Zusammenstellung  
 nach dem Klang R 1<sub>29</sub> I Th 2<sub>9</sub> Ep 3<sub>15</sub>  
 Ph 2<sub>18</sub> I Ti 5<sub>6</sub> II Ti 3<sub>2</sub> ff., Wortspiele  
 R 1<sub>28</sub> 12<sub>3</sub> Ph 2<sub>20</sub> Col 1<sub>28</sub> I Th 5<sub>10</sub> I Ti  
 1<sub>8</sub> 6<sub>17</sub> II Ti 4<sub>2</sub> Tit 1<sub>15</sub> Phm 11, Rhyth-  
 mus Ph 2<sub>1</sub> Ep 4<sub>5</sub> f., abrundende Klau-  
 sel Ph 1<sub>11</sub> 2<sub>11</sub> Ep 2<sub>8</sub> ff. I Ti 1<sub>11</sub>, For-  
 melhaftes Ph 3<sub>1</sub> Col 2<sub>1</sub> II Th 2<sub>16</sub>° I Ti  
 2<sub>5</sub> f. Tit 3<sub>1f</sub> 15, Prooemien Ep 1<sub>14</sub>° 3<sub>21</sub>°  
 Col 1<sub>10</sub> Phm 6, Eigenartiges in der Po-  
 lemik I Th 2<sub>12</sub>°, in der Danksagung  
 Ph 1<sub>8</sub> II Th 1<sub>3</sub>, individuelle Momente  
 im Briefstil II Th 2<sub>16</sub>°, Charakter  
 von I Th 2<sub>18</sub>°, apokalyptisch-geheim-  
 nisvolles II Th 2<sub>10</sub>° II C 12<sub>3</sub>, alttesta-  
 mentliche Elemente in der Gerichts-  
 schilderung II Th 1<sub>8</sub> ff., pathetischer  
 Stil Phm 7, poetische Ausdrucksweise  
 vulgarisiert Col 1<sub>13</sub>, Reihen von Gno-  
 men I Ti 6<sub>6</sub>, von Geboten Ep 4<sub>25</sub>,  
 katechetischer Stil I Th 4<sub>11</sub>, Ironie Col  
 2<sub>20</sub> ff., Uebertreibung Ep 5<sub>3</sub> f. I Th 1<sub>8</sub>,  
 Euphemismus R 1<sub>25</sub> 15<sub>26</sub> G 6<sub>6</sub> II C 8<sub>6</sub>  
 Ph 1<sub>23</sub>, schriftstellerischer Plural I Th  
 2<sub>18</sub>\* R 1<sub>5</sub> II C 5<sub>18</sub>, Uebergang zum  
 Ich-Plural I Th 3<sub>7</sub>, Uebergang von der  
 zweiten in die erste Person R 7<sub>4</sub> G 4<sub>6</sub>,  
 Uebergang in die Anredeform G 3<sub>26</sub>,  
 Uebergang G 2<sub>15</sub> ff. 3<sub>6</sub>, feierliche Her-  
 vorhebung des Personalpronomens I Th  
 3<sub>11</sub>, Asyndeta I C 7<sub>27</sub>, kurze Sätze mit  
 Partic. absol. II C 10<sub>15</sub>, Abstraktum  
 für Concretum R 1<sub>25</sub>, Gedächtnisfehler  
 I C 10<sub>8</sub>. s. Kerygma, Missionspredigt,  
 Polemik.  
 Stoa (Parallelen aus stoischen Schrif-  
 ten): R 1<sub>20,25</sub>° 28° 31° 2<sub>14</sub>\* (Ethik) 9<sub>15</sub>  
 I C 3<sub>21</sub> 4<sub>9</sub> 6<sub>9,12</sub> 7<sub>22</sub> 9<sub>9,24</sub> 11<sub>13</sub> 16<sub>9</sub>  
 II C 12<sub>4</sub> I Th 2<sub>5</sub> Ph 1<sub>9</sub> Col 4<sub>1</sub>° Ep  
 6<sub>10</sub>° I Ti 1<sub>5</sub> 7<sub>10</sub>° 11° 18° 4<sub>6</sub> 7<sub>9</sub> 6<sub>7</sub> 8  
 II Ti 2<sub>7</sub> 3<sub>6</sub>.  
 stumme Götzenbilder I C 12<sub>2</sub>.  
 Substantivum statt Adjektivum R 7<sub>6</sub> 8<sub>10</sub>.  
 Sünde personifiziert R 6<sub>7</sub>, S. und Fleisch  
 R 7<sub>14</sub>\*, S. und Taufe R 6<sub>4</sub>.  
 Syneisakten I C 7<sub>38</sub>.  
 Synkretismus von Kolossae Col 2<sub>23</sub>\*.  
 Syntyche Ph 4<sub>2</sub>.  
 Tag: des Herrn I Th 5<sub>2</sub>, böser T. Ep  
 6<sub>13</sub>, T. und Nacht I Th 5<sub>4</sub> ff.  
 Taufe Ep 5<sub>26</sub> Col 2<sub>11</sub> Tit 3<sub>5</sub>, auf den  
 Namen I C 1<sub>13</sub>\*, sakramentale Vor-

stellung R 6<sub>4</sub>, mystische Wirkung I C 12<sub>13</sub>, stellvertretende I C 15<sub>29</sub>\* s. Todestaufe.  
 Tauflied Ep 5<sub>14</sub>.  
 Technisierung von Wörtern I Ti 5<sub>3ff</sub>.  
 Tempel Gottes sind die Christen I C 3<sub>16</sub> 6<sub>19</sub> II C 6<sub>16</sub>.  
 Termin der Parusie I Th 5<sub>1</sub>.  
 Terminologie der Past I Ti 1<sub>1</sub>, gemein- christliche I Th 1<sub>10</sub>, soteriologische Tit 2<sub>14</sub>\*, T. von Col und Eph ver- wandt Ep 4<sub>16</sub>°.  
 Testament G 3<sub>15ff</sub> 4<sub>2</sub>.  
 Teufelanschmieden II Th 2<sub>10</sub>°.  
 Textkritisches: R 1<sub>16 29</sub> 2<sub>16</sub> 3<sub>8 9</sub> 4<sub>1</sub> 5<sub>1 6 7</sub> 6<sub>4</sub> 7<sub>6 21 25</sub> 8<sub>3 13 24 35</sub> 9<sub>20 31</sub> 11<sub>31</sub> 12<sub>11</sub> 15<sub>7 13</sub>\* 15<sub>23</sub> 16<sub>17 ff 24</sub> I C 2<sub>4 13</sub> 6<sub>5</sub> 7<sub>34</sub> 8<sub>7 8 ff</sub> 9<sub>9 15</sub> 10<sub>2</sub> 11<sub>26</sub> 14<sub>33 ff</sub>\* 15<sub>10</sub> 16<sub>19</sub> II C 1<sub>6 10 12</sub> 2<sub>16</sub> 3<sub>2 3 10</sub> 5<sub>3</sub> 7<sub>1 5 8</sub> 8<sub>7 18</sub> 10 Anf. 10<sub>8 f 12</sub> 11<sub>3 4 6 32</sub> 12<sub>1 7</sub> G 1<sub>6 15</sub> 2<sub>1 5 12 20</sub> 4<sub>14 15 25</sub> 5<sub>1</sub> 6<sub>13</sub> Ep 1<sub>1</sub>\* 2<sub>3 21</sub> 3<sub>13 15 21</sub> 4<sub>9 f 30</sub> 6<sub>16</sub> Ph 1<sub>3 14 28</sub> 2<sub>1 5 30</sub> 3<sub>16</sub> 4<sub>13</sub> Col 1<sub>2 7 14 21 f 27</sub> 2<sub>18</sub> 3<sub>22 ff 4 15</sub> I Th 2<sub>6</sub> 3<sub>2</sub> 4<sub>1</sub> 5<sub>4 13</sub> II Th 1<sub>8</sub> 2<sub>3</sub> 2<sub>13</sub> 3<sub>4 14 18</sub> I Ti 1<sub>3 f 12 17</sub> 2<sub>1</sub> 3<sub>1 16</sub> 5<sub>16</sub> 6<sub>7 8 21</sub> II Ti 2<sub>14 25</sub> 3<sub>15</sub> 4<sub>10 f</sub> Tit 1<sub>9</sub> 2<sub>7</sub> Phm 6<sub>12 23 f</sub>.  
 Theophanie II Th 1<sub>8 ff</sub>.  
 Thessalonicherbriefe: I Th: Gemeinde 4<sub>13</sub>, Briefsituation 1<sub>7</sub> 2<sub>2</sub>, Apologie des Paulus 2<sub>12</sub>\*, stilistischer Charak- ter 2<sub>16</sub>\*, II Th: Echtheit und Verhält- nis zu I Th 1<sub>3</sub> 2<sub>16</sub>\* 3<sub>16</sub>\*.  
 Tierkampf des Paulus I C 15<sub>32</sub>.  
 Tischgebet I C 10<sub>26</sub> I Ti 4<sub>3 ff</sub>.  
 Titus: Reise nach Korinth II C 7<sub>14</sub> 8<sub>6</sub>.  
 Tod: personifiziert R 5<sub>14</sub> I C 15<sub>26</sub>, An- schauung vom Leben nach dem T. I Ph 1<sub>26</sub>\*, T. Jesu R 3<sub>25</sub> auf die Menschheit übertragen R 5<sub>14</sub> 6<sub>4</sub>.  
 Todestaufe R 6<sub>4</sub>\* Ep 5<sub>26</sub> Col 2<sub>11</sub>.  
 Totenmahle I C 11<sub>21</sub>°.  
 Tradition apostolische II Ti 2<sub>2</sub>.  
 Traditionelle Züge in der Apokalyptik II Th 2<sub>4</sub>\* vgl. 2<sub>3</sub>°.  
 Trias: Glaube Liebe Hoffnung I C 13<sub>13</sub> I Th 1<sub>3</sub> Tit 2<sub>2</sub> s. Dreiheit.  
 trichotomische Formel I Th 5<sub>19 ff</sub> vgl. R 7<sub>14 ff</sub>°.  
 Trieb, böser R 7<sub>14</sub>\* II Th 3<sub>3</sub>.  
 Troas II C 2<sub>12</sub>.  
 Trompetenton bei der Parusie I Th 4<sub>16</sub>.  
 Trophimus II Ti 4<sub>10 ff</sub>.

Tugendkatalog R 1<sub>31</sub>° Ph 4<sub>8</sub>.  
 Tugendlehre, schematische I Ti 3<sub>1</sub>°.  
 Tugendspiegel Tit 2<sub>1</sub>.  
 Tychicus Col 4<sub>7</sub>.  
 Unbekanntes Zitat I Ti 3<sub>16</sub> Ep 5<sub>14</sub> s. Apokrypha.  
 Ungeheuer der Urzeit II Th 2<sub>10</sub>°.  
 Unhold, gefesselter II Th 2<sub>10</sub>°.  
 Universalismus I Ti 2<sub>3 f</sub>.  
 Unsterblichkeit der Seele I C 15<sub>13</sub>.  
 Unterhalt des Predigers I C 9<sub>10</sub> G 6<sub>6 ff</sub>. I Th 2<sub>9</sub>.  
 Unverständliche Stellen R 15<sub>28</sub> II C 2<sub>14</sub> 12<sub>21</sub> G 2<sub>17 ff</sub> 5<sub>15 26</sub> Ep 1<sub>1</sub> Ph 2<sub>21</sub> 3<sub>1 2</sub> Col 3<sub>22 ff</sub> II Th 2<sub>2</sub> II Ti 2<sub>11 ff 15 f</sub> Phm 7.  
 Unwissenheit, religiöse im Heiden- und Judentum I Ti 1<sub>13 f</sub>.  
 Variabilität der Paränese Col 4<sub>1</sub>°.  
 Vatergott Ep 3<sub>15</sub>.  
 Vegetarianismus R 14<sub>1</sub>\* s. Askese.  
 Verdienst des Paulus durch sein Hand- werk I Th 2<sub>9</sub>.  
 Verfolgungen der Christen I C 10<sub>13</sub> II C 1<sub>6</sub> u. S. XI.  
 Vergeltung, doppelte II Th 1<sub>6</sub>.  
 „Vernünftiges“ Christentum der Past I Ti 1<sub>10</sub>°.  
 Versittlichung des Mythos in der Christo- logie Ph 2<sub>11</sub>°.  
 Versöhnung II C 5<sub>21</sub>.  
 Verstockung der Juden R 11<sub>11</sub> II Th 3<sub>1</sub>.  
 Verwandlung bei der Auferstehung I Th 4<sub>13</sub>.  
 Verwandtschaft zwischen Col und Eph Ep 4<sub>16</sub>\*.  
 Verwünschungsformel, jüdische? II Ti 4<sub>14</sub>.  
 Vikariatstaufe I C 15<sub>29</sub>\*.  
 Vulgarisierung mythischer Ausdrücke Tit 3<sub>5</sub>°.  
 Waffen Gottes Ep 6<sub>10</sub>°, der Frommen Ep 6<sub>10</sub>\* vgl. Kriegsdienst.  
 Wahrhaftigkeit beteuert R 9<sub>1</sub> II C 11<sub>10</sub>.  
 Wanderlehrer, philosophische I Th 2<sub>5 f</sub>.  
 Wechsel der Präpositionen R 1<sub>8</sub> 3<sub>30</sub> I C 12<sub>8</sub> II C 3<sub>11</sub> G 1<sub>1</sub> Col 1<sub>18</sub> I Th 1<sub>5</sub> 3<sub>6 4 14</sub> I Ti 2<sub>9</sub>, des Numerus I C 2<sub>6</sub> G 1<sub>1</sub>, synonyme Worte G 1<sub>7</sub>, der Per- son G 4<sub>6</sub>, von  $\omega\varsigma$  und  $\varepsilon\tau\iota$  R 1<sub>9</sub>.  
 Wege: Formular von „den beiden We- gen“ I Th 4<sub>1</sub>°.



Wehen der messianischen Zeit I Th 3<sub>3</sub>.  
 Weib: Stellung in der Gemeinde I C  
 11<sub>6</sub> ff. 14<sub>33</sub>, in der Schöpfung I C 11<sub>3</sub>  
 I Ti 2<sub>9</sub>.  
 Weingenuß R 14<sub>1</sub>\* I Ti 3<sub>3</sub> 5<sub>23</sub>.  
 Weltbrand II Th 1<sub>8</sub>.  
 Weltschöpfung durch Christus Col 1<sub>17</sub>\*.  
 Weltseele ist Christus Col 1<sub>17</sub>\*.  
 Wiedergeburt Tit 3<sub>5</sub>\*.  
 Witwen I Ti 5<sub>3</sub> ff.  
 Wortschatz der Past I Ti 1<sub>1</sub>\*.  
 Würfelspiel als Bild Ep 4<sub>13</sub> ff.  
 Zeichen des Messias I Th 4<sub>16</sub>, des Anti-  
 christus II Th 2<sub>3</sub>.  
 Zeitgeschichtliche Erklärung apokalypti-

scher Termini II Th 2<sub>3</sub>\*.  
 Zelt = Leib II C 5<sub>1</sub>.  
 Zeugma I Ti 4<sub>3</sub>.  
 Zeus' Grab auf Kreta Tit 1<sub>12</sub>.  
 Zitat aus Menander I C 15<sub>33</sub>, aus Epi-  
 menides Tit 1<sub>12</sub>, unbekanntes R 2<sub>19</sub>  
 I Ti 3<sub>16</sub> Ep 5<sub>14</sub>.  
 Zitationsformel I Ti 1<sub>15</sub> s. G 4<sub>31</sub>\*.  
 Zitationsweise des Alten Testaments  
 R 3<sub>10</sub> G 4<sub>31</sub>\*.  
 Zungenreden I C 14<sub>1</sub>\*.  
 Zwischenbrief II C 2<sub>1</sub>\*.  
 Zwischenzustand zwischen Tod und Auf-  
 erstehung I C 4<sub>4</sub>\* 11<sub>32</sub> 15<sub>23</sub>\* 24 II C  
 5<sub>6</sub> ff.

## WORTREGISTER

ἄγαμος I C 7<sup>8</sup>.  
 ἀγαπάω: ἡγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ  
 I Th 3<sup>4</sup>.  
 ἀγάπη Col 1<sup>8</sup>, ἅ. τῆς ἀλη-  
 θείας II Th 2<sup>10</sup>, ἅ. τοῦ  
 θεοῦ II Th 3<sup>5</sup>.  
 ἀγαπητοί I Ti 6<sup>1 f</sup>.  
 ἀγιασμός R 6<sup>19</sup>.  
 ἅγιοι Ep 1<sup>18 f</sup>, I Th 3<sup>13</sup>.  
 ἄγνός II C 7<sup>11</sup> Tit 2<sup>5</sup>, ἄγνῶς  
 Ph 2<sup>20</sup>.  
 ἀγωγή = Lebensführung  
 II Ti 3<sup>10</sup>.  
 ἀγών I Th 2<sup>2</sup> Ph 1<sup>30</sup>.  
 ἀδελφῇ I C 9<sup>5</sup>.  
 ἀδελφοί R 1<sup>13</sup>.  
 ἄδικος = Heide I C 6<sup>1</sup>.  
 ἀδόκιμος R 1<sup>28</sup>.  
 ἀθανασία I Ti 6<sup>15</sup>.  
 ἀθετεῖν I Th 4<sup>8</sup>.  
 αἰνῆμα I C 13<sup>12</sup>.  
 αἰρεῖσθαι = wählen II Th 2<sup>13</sup>.  
 αἰρετικός Tit 3<sup>10</sup>.  
 αἰσχρότης Ep 5<sup>3 f</sup>.  
 αἰχμαλωσία Ep 4<sup>8</sup>.  
 αἰών R 12<sup>2</sup>, εἰς τοὺς α. R 1<sup>25</sup>.  
 αἰώνιος II Th 2<sup>16</sup>.  
 ἀκαθαρσία I Th 2<sup>3</sup> 4<sup>7</sup> Ep  
 4<sup>19</sup> 5<sup>3 f</sup>.  
 ἀκατάγνωστος Tit 2<sup>8</sup>.  
 ἀκοή II Ti 4<sup>3</sup>.  
 ἀλήθεια Col 1<sup>6</sup> I Ti 2<sup>3 f</sup>,  
 konkret R 1<sup>25</sup>.  
 ἀλλάσσω von der Stimme  
 G 4<sup>20</sup>.  
 ἀλληγορέω G 4<sup>24</sup>.  
 ἁμαρτίαι = die einzelnen  
 Sünden R 7<sup>5</sup>.  
 ἁμαρτωλοί Ph 3<sup>7°</sup>.  
 ἁμοιβή I Ti 5<sup>4</sup>.  
 ἀναγκαῖος Tit 3<sup>14</sup>.  
 ἀνάθεμα R 9<sup>3</sup>.

ἀνακεφαλαιοῦσθαι Ep 1<sup>10</sup>.  
 ἀνακρίνω I C 10<sup>25</sup>.  
 ἀνάλυσις = Lebensende II  
 Ti 4<sup>6</sup>.  
 ἀναλύω Ph 1<sup>23</sup>.  
 ἀναπληρῶ Ph 2<sup>30</sup>.  
 ἀναστροφή Ep 4<sup>22 ff</sup>.  
 ἀναφύχω II Ti 1<sup>16 f</sup>.  
 ἀνδραποδιστής I Ti 1<sup>10</sup>.  
 ἀνεξίκακος II Ti 2<sup>24</sup>.  
 ἀνεπαίσχυντος II Ti 2<sup>15 f</sup>.  
 ἀνεπίλημptos I Ti 3<sup>2</sup> 6<sup>14</sup>.  
 ἄνεσις II Th 1<sup>6 f</sup>.  
 ἀνήκει Col 3<sup>18</sup>.  
 ἀνήμερος II Ti 3<sup>2 ff</sup>.  
 ἀνθρωπίνος I C 10<sup>13</sup>.  
 ἄνθρωπος = jemand I C 4<sup>1</sup>,  
 geringschätzig Col 2<sup>8</sup>,  
 κατὰ ἅ. R 3<sup>5</sup>, ἅ. θεοῦ I  
 Ti 6<sup>11</sup>.  
 ἄνομοι Ph 3<sup>7°</sup>.  
 ἀντέχεσθαι Tit 1<sup>9</sup>.  
 ἀντίθεσις I Ti 6<sup>20</sup>.  
 ἀντικείμενος I Ti 5<sup>14</sup>.  
 ἀντιλαμβάνεσθαι I Ti 6<sup>1 f</sup>.  
 ἀντίλυτρον I Ti 2<sup>6</sup>.  
 ἀξιώω II Th 1<sup>11</sup>.  
 ἀξίως τοῦ θεοῦ I Th 2<sup>12</sup>.  
 ἄορατος von Gott I Ti 1<sup>17</sup>.  
 ἀπαιδευτος II Ti 2<sup>23</sup>.  
 ἀπαλγεῖν Ep 4<sup>19</sup>.  
 ἀπαρχή II Th 2<sup>13</sup>.  
 ἀπάτη Ep 4<sup>22 ff</sup>.  
 ἀπεκδιέσθαι Col 2<sup>15</sup>.  
 ἀπέκδυσις Col 2<sup>11</sup>.  
 ἀπέχω Ph 4<sup>18</sup>.  
 ἀπλότης R 12<sup>8</sup>.  
 ἀπὸ für ὑπὸ II C 7<sup>13</sup>.  
 ἀποδοχή I Ti 1<sup>15</sup>.  
 ἀποκάλυψις I C 1<sup>7</sup>.  
 ἀποκαταλλάσσειν Col 1<sup>20</sup> Ep  
 4<sup>16°</sup>.

ἀπόκειται II Ti 4<sup>8</sup>.  
 ἀπόκριμα II C 1<sup>9</sup>.  
 ἀπόλαυσις I Ti 6<sup>17</sup>.  
 ἀπολογία II Ti 4<sup>16 ff</sup>.  
 ἀπολύτρωσις R 3<sup>24</sup> Col 1<sup>14</sup>  
 Ep 1<sup>7</sup>.  
 ἀποστασία II Th 2<sup>3</sup>.  
 ἀπόστολος R 1<sup>1</sup> I C 9<sup>5</sup> II  
 C 11<sup>5</sup> S. XI.  
 ἀποτίνω Phm 1<sup>9</sup>.  
 ἀπόχρησις Col 2<sup>22</sup>.  
 ἀπρόσκοπος Ph 1<sup>10</sup>.  
 ἀπώλεια II C 5<sup>10°</sup>.  
 ἀρεσκεία Col 1<sup>10</sup>.  
 ἀρραγμός Ph 2<sup>6</sup>.  
 ἄρραβών II C 1<sup>21</sup> Ep 1<sup>14</sup>.  
 ἄρρητα II C 12<sup>4\*</sup>.  
 ἀρχή Col 1<sup>16</sup>.  
 ἄρχοντες I C 2<sup>6</sup>.  
 ἄσπιλος I Ti 6<sup>14</sup>.  
 ἄσπονδος II Ti 3<sup>2 ff</sup>.  
 ἀστοχεῖν I Ti 1<sup>6</sup>.  
 ἀσχημοσύνη R 1<sup>28</sup>.  
 ἄσωτία Ep 5<sup>18 ff</sup>.  
 ἄτακτος II Th 3<sup>6</sup>.  
 ἄτομος von der Zeit I C  
 15<sup>32</sup>.  
 ἄτοπος II Th 3<sup>1</sup>.  
 ἀθγάζω II C 4<sup>4</sup>.  
 αὐθάδης Tit 1<sup>7 ff</sup>.  
 αὐθεντεῖν I Ti 2<sup>11 f</sup>.  
 αὐξάνεσθαι Col 1<sup>6</sup>.  
 αὐτάρκεια I Ti 6<sup>6</sup>.  
 αὐτοκατάκριτος Tit 3<sup>11</sup>.  
 αὐτός feierliches im Ge-  
 betswunsch I Th 3<sup>11</sup>,  
 Häufung der obliquen  
 Kasus von α. Ep. 1<sup>14°</sup>,  
 αὐτοῦ zur Unterstützung  
 von ἰδοὺ Tit 1<sup>12</sup>, ἐπὶ τῷ  
 α. I C 11<sup>20</sup>, τοῦτο α. II  
 C 2<sup>2</sup>.

ἀφή Col 2<sup>19</sup>.  
 ἀφθαρσία Ep 6<sup>34</sup>.  
 ἀφθαρτος I Ti 1<sup>17</sup>.  
 ἀφθορία Tit 2<sup>7</sup>.  
 ἀφιλάγαθος II Ti 3<sup>2 ff.</sup>  
 ἀφορμὴν λαμβάνω R 7<sup>8</sup>.  
 ἀχειροποίητος Col 2<sup>11</sup>.  
 ἀψευδής Tit 1<sup>2</sup>.  
 βαθμός καλός I Ti 3<sup>13</sup>.  
 βάθος R 8<sup>38</sup> Ep 3<sup>18</sup>, κατὰ β.  
 II C 8<sup>2</sup>.  
 βάρος I Th 2<sup>6</sup>.  
 Βάαλ, ἡ R 11<sup>4</sup>.  
 βασιλεία Col 1<sup>13</sup>, β. τοῦ θεοῦ  
 I C 4<sup>20</sup>.  
 βασιλεύς = Kaiser I Ti 2<sup>2</sup>,  
 β. τῶν αἰώνων I Ti 1<sup>17</sup>,  
 β. τῶν βασιλευόντων I Ti  
 6<sup>15</sup>.  
 βεβλυκτός Tit 1<sup>16</sup>.  
 βίβλος Ph 4<sup>3</sup>.  
 βούλομαι I Ti 5<sup>14</sup>.  
 βραβεῖον Ph 3<sup>14</sup>.  
 βραβεύειν Col 3<sup>16</sup>.  
 βυθίζω I Ti 6<sup>9</sup>.  
 γάγγραινα II Ti 2<sup>16 ff.</sup>  
 γαμίζω = γαμέω I C 7<sup>38</sup>.  
 γάμος ἱερός Ep 5<sup>32</sup>.  
 γάρ weiterführend R 1<sup>11 18</sup>  
 4<sup>3</sup> II C 1<sup>12 10 12</sup>, zusam-  
 menfassend I C 9<sup>10</sup>, =  
 ja I Th 2<sup>20</sup>.  
 γενεαλογία I Ti 1<sup>3 f.</sup>  
 γένος = Juden G 1<sup>14</sup>.  
 γίγνομαι: μὴ γένοιτο R 3<sup>3</sup>.  
 γινώσκω Ep 3<sup>18</sup>.  
 γλῶσσα I C 14<sup>1°</sup>.  
 γνήσιος Ph 4<sup>3</sup>, γνήσιον τέκ-  
 νον I Ti 1<sup>2</sup>, γνήσιως Ph  
 2<sup>20</sup>.  
 γνωρίζω Ph 1<sup>22</sup>.  
 γνωσίς II C 11<sup>6</sup> Ph 3<sup>8</sup>, γ.  
 θεοῦ I C 8<sup>3</sup>.  
 γνωστόν R 1<sup>19</sup>.  
 γράμματα ἱερά II Ti 3<sup>15</sup>.  
 γραφή G 4<sup>31</sup> I Ti 5<sup>18</sup> II  
 Ti 3<sup>16</sup>.  
 γραῶδης I Ti 4<sup>7</sup>.  
 γυμνάζειν von der Seele I  
 Ti 4<sup>7</sup>.  
 γυναικάριον II Ti 3<sup>6 f.</sup>

δὲ und zwar G 2<sup>4</sup>.  
 δέομαι c. Acc. der Person  
 II C 8<sup>4</sup>.  
 δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ Phm 1<sup>1</sup>.  
 δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου Phm 1<sup>1</sup>.  
 διὰ c. Gen. = wegen II C  
 9<sup>18</sup>, vom Zustand R 2<sup>27</sup>  
 II C 6<sup>7</sup>, vom Urheber  
 (= durch) R 5<sup>11</sup> I C 1<sup>9</sup> G  
 1<sup>13</sup> διὰ Χριστοῦ Col 3<sup>17</sup>  
 Ep 1<sup>5</sup>, διὰ τοῦ κυρίου I  
 Th 4<sup>2 5</sup>, = im Zeitraum  
 von G 2<sup>1</sup>.  
 c. Acc. vom Zustand G 4<sup>13</sup>,  
 vom Urheber (durch) R  
 3<sup>25</sup> 8<sup>20</sup>, bei Affekten (=  
 aus) Ep 2<sup>4 f.</sup>, in loser  
 Anknüpfung Col 1<sup>5</sup>.  
 διάβολος Ep 4<sup>26 f.</sup> 6<sup>11 f.</sup> I  
 Ti 3<sup>6 f.</sup>  
 διαθήκη II C 3<sup>6</sup> G 3<sup>15 ff.</sup>  
 Ep 2<sup>11 f.</sup>  
 διακονία R 12<sup>7</sup>.  
 διάκονος I C 16<sup>15</sup> II C 8<sup>19</sup>  
 Ph 1<sup>1\*</sup>, ἡ δ. R 16<sup>11</sup>, δ. die  
 Apostel II C 11<sup>23</sup>.  
 διαλογισμοὶ I Ti 2<sup>8</sup>.  
 διάνοια Col 1<sup>21 f.</sup>  
 διαπατριβή I Ti 6<sup>3 ff.</sup>  
 διαστολή I C 14<sup>7</sup>.  
 διαφέροντα, τὰ R 2<sup>18</sup> Ph 1<sup>10</sup>.  
 διδάσκαλοι Ep 4<sup>11</sup>.  
 διδακτικός I Ti 3<sup>2</sup>.  
 δικαιοκρισία R 2<sup>5</sup>.  
 δικαιοσύνη als Tugend I Ti  
 6<sup>11</sup>, δ. θεοῦ R 3<sup>25</sup> 10<sup>3\*</sup>.  
 δικαίω ἀπὸ R 6<sup>7</sup>, δικαιοῦ-  
 σθαι I Ti 3<sup>16</sup>.  
 δικαίωμα R 1<sup>32</sup>.  
 δίκη II Th 1<sup>8</sup>.  
 δόγμα Col 2<sup>14</sup>.  
 δοκέω = habe die Absicht  
 I C 11<sup>16</sup>, οἱ δοκοῦντες G  
 2<sup>2</sup>.  
 δοκιμάζω I Th 2<sup>4</sup> Ph 1<sup>10</sup>.  
 δοκιμή R 5<sup>4</sup> II C 8<sup>2</sup>.  
 δόξα = Lichtglanz I C  
 15<sup>41</sup>, = Abglanz I C  
 11<sup>7</sup>, δ. τοῦ θεοῦ R 3<sup>2 f.</sup>  
 5<sup>2</sup>.  
 δοξάζω II Th 3<sup>1</sup>.  
 δόσις Ph 4<sup>15</sup>.  
 δοῦλος Ph 2<sup>7</sup>, δ. Ἰησοῦ Χρι-

στοῦ R 1<sup>10</sup> 10<sup>9\*</sup>.  
 δύναμις = Wunder I C  
 12<sup>9</sup>, als Engelbezeichnung  
 Ep 1<sup>20 ff.</sup>  
 δυνάστης I Ti 6<sup>15</sup>.  
 ἐαυτοῖς = von selbst R  
 13<sup>2</sup>.  
 ἐγὼ = der unwiedergebo-  
 rene Mensch G 2<sup>20</sup>.  
 ἐθελοθηρησκεία Col 2<sup>23</sup>.  
 εἰ γε καὶ II C 5<sup>3</sup> G 3<sup>4</sup> εἰ  
 μὴ G 1<sup>7</sup>.  
 εἰκὼν τοῦ θεοῦ Col 1<sup>15</sup>.  
 εἰρηνοποιέω Col 1<sup>20</sup>.  
 εἰς = für R 1<sup>1</sup>, εἰς τὸ πάλιν  
 II C 13<sup>2</sup>.  
 εἰς: μία = πρώτη I C 16<sup>2</sup>.  
 εἴσοδος I Th 1<sup>9</sup>.  
 ἐκεῖνος = αὐτός II Ti 2<sup>26</sup>.  
 ἐκκλησία I C 1<sup>2\*</sup>, ἐ. θεοῦ  
 I Ti 3<sup>15</sup>.  
 ἐκλογὴ I Th 1<sup>4</sup>.  
 ἐκπίπτω R 9<sup>6</sup>.  
 ἐκτρέπομαι I Ti 1<sup>6</sup>.  
 ἔλεος καὶ εἰρήνη I Ti 1<sup>3</sup>.  
 ἔλλογῶ Phm 18.  
 ἑλπίς als Bezeichnung Chri-  
 sti I Ti 1<sup>1</sup>.  
 ἐμβατεύω Col 2<sup>13</sup>.  
 ἐν instrumental (= durch)  
 R 3<sup>24</sup> I C 3<sup>13</sup> II C 5<sup>19</sup> G  
 1<sup>8</sup>, 'forensisch' I C 6<sup>2</sup>  
 14<sup>10</sup>, ἐν ῥάβδῳ mit dem  
 Stock I C 4<sup>21</sup>, ἐν für den  
 Genetiv R 5<sup>15</sup>, ἐν = εἰς  
 I C 1<sup>8</sup> II C 8<sup>18</sup> I Th  
 5<sup>10 ff.</sup>, καλεῖν ἐν I C 7<sup>15</sup>  
 G 1<sup>6</sup> Ep 4<sup>4 ff.</sup>, γίνεται ἐν  
 ἐμοὶ man verfährt mit  
 mir I C 9<sup>15</sup>, ἐν ἐμοὶ 'an  
 mir' G 1<sup>24</sup>, ἐν λόγῳ ἔστιν  
 besteht in Rede I C 4<sup>20</sup>,  
 ἀλλάξει ἐν R 1<sup>23</sup>; ἐν Χρι-  
 στῷ Ἰησοῦ R 6<sup>11</sup> Ph 1<sup>13</sup>  
 2<sup>5</sup> I Th 1<sup>1</sup> (3<sup>8</sup>), nicht  
 immer prägnant R 3<sup>24</sup>.  
 ἐνεργέω G 2<sup>8</sup>.  
 ἐντευξίς I Ti 2<sup>1</sup>.  
 ἐντολή I Ti 6<sup>14</sup>.  
 ἐντρέπω I C 4<sup>14</sup>.  
 ἐντρέφομαι c. Dat. I Ti 4<sup>6</sup>.  
 ἐντυγχάνω R 11<sup>2</sup>.



ἐξαπατάω I Ti 2<sup>13 ff.</sup>  
 ἐξουσία Col 1<sup>13</sup>, τοῦ ἀέρος  
 Ep 2<sup>2</sup>.  
 ἐξουσιασθῆναι I C 6<sup>12</sup>.  
 ἑώρακαν Col 2<sup>1</sup>.  
 ἐπαγγελία ζωῆς II Ti 1<sup>1</sup>.  
 ἐπαγγέλλεσθαι I Ti 2<sup>10</sup>.  
 ἐπαναπαύομαι R 2<sup>17</sup>.  
 ἐπενδύομαι II C 5<sup>2</sup>.  
 ἐπιβαρέω II C 2<sup>5</sup> I Th 2<sup>9</sup>.  
 ἐπίγειος Ph 2<sup>10</sup>.  
 ἐπίγνωσις R 1<sup>28</sup> Ep 1<sup>17</sup>  
 4<sup>13 ff.</sup> Phm 6 I Ti 2<sup>3 f.</sup>  
 ἐπιδιατάσσομαι G 3<sup>15 ff.</sup>  
 ἐπιδιορθοῦν Tit 1<sup>5</sup>.  
 ἐπεικὲς Ph 4<sup>5</sup>.  
 ἐπικαλοῦμενοι τὸν κύριον II  
 Ti 2<sup>22</sup>.  
 ἐπιλανθάνομαι c. Acc. Ph  
 3<sup>14</sup>.  
 ἐπισκοπή I Ti 3<sup>1</sup>.  
 ἐπίσκοπος Ph 1<sup>1\*</sup> I Ti 3<sup>7\*</sup>  
 Tit 1<sup>7 ff.</sup>  
 ἐπισπάω I C 7<sup>18</sup>.  
 ἐπίστασις II C 11<sup>28</sup>.  
 ἐπισυναγωγὴ II Th 2<sup>1</sup>.  
 ἐπιφάνεια II Th 2<sup>8</sup> Ti 1<sup>10\*</sup>  
 Tit 2<sup>14\*</sup>.  
 ἐπιχορηγεῖν Ph 1<sup>19</sup> Col 2<sup>19</sup>.  
 ἐπουράνιος Ep 1<sup>3\*</sup> II Ti 4<sup>18</sup>.  
 ἔργον I Th 1<sup>3</sup>.  
 ἐρεθίζω Col 3<sup>21</sup>.  
 ἐριθεία R 2<sup>9</sup> Ph 1<sup>17</sup>.  
 ἔρρωσ im Briefschluß II  
 Th 3<sup>17</sup>.  
 εὐαγγελίζεσθαι nicht sakral  
 I Th 3<sup>6</sup>.  
 εὐαγγελιστὴς Ep 4<sup>11</sup>.  
 εὐαγγέλιον θεοῦ und Χριστοῦ  
 G 1<sup>7</sup>.  
 εὐάρεστος Tit 2<sup>9 f.</sup>  
 εὐδοκία I C 10<sup>5</sup>.  
 εὐδοκία R 10<sup>1</sup> II Th 1<sup>11</sup>  
 Ph 2<sup>13</sup>.  
 εὐλογία I C 10<sup>16</sup>.  
 εὐνοια als Sklaventugend  
 Ep 6<sup>6 ff.</sup>  
 εὐπάρθερος I C 7<sup>85</sup>.  
 εὐπροσωπεία G 6<sup>12</sup>.  
 εὐσέβεια I Ti 2<sup>2</sup>.  
 εὐτραπεία Ep 5<sup>3</sup>.  
 εὐφυχέω Ph 2<sup>19</sup>.  
 ἐχθρὸς τοῖς θεοῖς Col 1<sup>21</sup>.

ζηλωτής Tit 2<sup>14</sup>.  
 ζωγρέομαι II Ti 2<sup>26</sup>.  
 ζωὴ τοῦ θεοῦ Ep 4<sup>18</sup>.  
 ἤδη ποτὲ R 1<sup>10</sup>.  
 ἡλικία Ep 4<sup>13 ff.</sup>  
 ἡττημα R 11<sup>12</sup>.  
 θέλω ἐν Col 2<sup>18</sup>.  
 θεμέλιος I Ti 6<sup>19</sup> II Ti 2<sup>19</sup>.  
 θεόπνευστος II Ti 3<sup>16</sup>.  
 θεὸς σωτὴρ II Ti 1<sup>10</sup> Ti  
 2<sup>9 f.</sup>  
 θηριομαχέω übertragen I C  
 15<sup>32</sup>.  
 θλίψεις I Th 3<sup>3</sup>.  
 θριαμβεύω II C 2<sup>14</sup>.  
 θρόνοι Col 1<sup>16</sup>.  
 θύρα als Bild I C 16<sup>9</sup>.  
 θυρεὸς Ep 6<sup>16</sup>.  
 θυσία Ep 5<sup>2</sup>.  
 ἴδιος abgeschwächt I Ti  
 6<sup>1 f</sup> Tit 1<sup>12</sup>.  
 ἱερὸς γάμος Ep 5<sup>32</sup>.  
 ἱερὰ γράμματα II Ti 3<sup>15</sup>.  
 ἱεροπρεπής Tit 2<sup>3</sup>.  
 Ἰησοῦς Χριστὸς oder Χριστὸς  
 Ἰησοῦς R 1<sup>1</sup>.  
 ἱλαστήριον R 3<sup>25</sup>.  
 ἵνα konsekutiv II C 1<sup>9</sup> I Th  
 4<sup>12</sup> Tit 3<sup>12 f.</sup> leitet einen  
 imperativischen Satz ein  
 II C 8<sup>7</sup>.  
 ἴσα adverbial Ph 2<sup>6</sup>.  
 ἰσόψυχος Ph 2<sup>20</sup>.  
 ἱστορέω G 1<sup>18</sup>.  
 καθαρὸς Tit 1<sup>15</sup>.  
 καθήκον R 1<sup>28</sup>.  
 καθὼς = Sätze in Subor-  
 dination I Ti 1<sup>3</sup>, als  
 Uebergang G 3<sup>6</sup>.  
 καὶ = doch I C 4<sup>7</sup> 7<sup>10</sup> II  
 C 4<sup>3</sup> G 6<sup>1</sup>, betont das  
 folgende Wort R 5<sup>7</sup> 8<sup>24</sup>  
 I C 15<sup>29</sup> G 2<sup>83</sup> lose Stel-  
 lung R 3<sup>7</sup> 9<sup>24</sup> II C 6<sup>1</sup>,  
 pleonastisch R 14<sup>10</sup>,  
 sprengt das Satzgefüge  
 Col 2<sup>14</sup> καὶ οὐ nach af-  
 firmativem Satz Col 2<sup>19</sup>.  
 Καίσαρ Ph 4<sup>22</sup>.

καλοδιδάσκαλος Tit 2<sup>3</sup>.  
 καλοποιεῖν II Th 3<sup>13</sup>.  
 καλῶς ποιεῖν Ph 4<sup>14</sup>.  
 καρποφορεῖσθαι Col 1<sup>6</sup>.  
 κατὰ c. Acc. Umschreibung  
 des Genetivs R 1<sup>15</sup>, = bei  
 vor R 8<sup>26</sup> II C 7<sup>9</sup>, κατὰ  
 ἄνθρωπον R 3<sup>5</sup>.  
 καταβραβεύειν Col 2<sup>18</sup>.  
 κατάλαλος R 1<sup>29</sup>.  
 καταλαμβάνω mystisch Ph 3<sup>12</sup>  
 Ep 3<sup>18</sup>.  
 καταλέγω I Ti 5<sup>9</sup>.  
 καταλλάσσω Sinnesänderung  
 Gottes R 5<sup>10</sup> II C 5<sup>20</sup>.  
 καταναρκάω II C 11<sup>9</sup>.  
 καταργέω R 7<sup>2</sup>.  
 καταρτισμός Ep 4<sup>12</sup>.  
 κατάστημα Tit 2<sup>3</sup>.  
 καταστολή I Ti 2<sup>9</sup>.  
 καταστροφή II Ti 2<sup>14</sup>.  
 κατατομή Ph 3<sup>2</sup>.  
 καταφρονέω R 2<sup>4</sup>.  
 κατεργάζεσθαι Ep 6<sup>13</sup>.  
 κατέχω R 1<sup>18</sup> II Th 2<sup>6</sup> Phm 1<sup>1</sup>.  
 ὁ κατέχων II Th 2<sup>10\*</sup>.  
 κατοπτρίζομαι II C 3<sup>18</sup>.  
 καυχάομαι R 2<sup>17</sup>, κ. εἰς II  
 C 10<sup>16</sup>.  
 κεῖμαι I Th 3<sup>3</sup>.  
 κέλευσμα I Th 4<sup>16</sup>.  
 κενός = erfolglos I C 15<sup>10</sup>.  
 κenoφονία I Ti 6<sup>20</sup>.  
 κεφαλὴ Col 2<sup>10</sup> Ep 1<sup>20 ff</sup>  
 4<sup>16</sup> 5<sup>22 ff.</sup>  
 κημώ I C 9<sup>9</sup>.  
 κήρυξ I Ti 2<sup>7</sup>.  
 κληρώ Ep 1<sup>11 f.</sup>  
 κληροῖς II Ti 1<sup>9 f.</sup>, ἡ ἄνω κ.  
 Ph 3<sup>14</sup> = Stand I C 7<sup>20</sup>.  
 κνήθη II Ti 4<sup>3</sup>.  
 κοιμώμενοι I Th 4<sup>13</sup>.  
 κοινός = gemein R 14<sup>14</sup>.  
 κοινωνέω G 6<sup>6</sup>.  
 κοινωνία I C 10<sup>15</sup>, 21<sup>\*</sup> Phm 6<sup>1</sup>,  
 = Kollekte R 15<sup>26</sup>.  
 κοινωνὸς τοῦ θυσιαστηρίου I  
 C 10<sup>18</sup>.  
 κόπος I Th 1<sup>3</sup>.  
 κοσμικός Tit 2<sup>11 ff.</sup>  
 κόσμος als Frauentugend  
 I Ti 2<sup>9</sup> 3<sup>2</sup>.  
 κρητίζειν Tit 1<sup>12</sup>.

- κτάομαι = κέκτημαι I Th 4<sub>4</sub>.  
 κυβία Ep 4<sub>13</sub> ff.  
 κύριος R 10<sub>9</sub>\* und Nachtrag S. XI, κ. τῶν κυριε-  
 υτών I Ti 6<sub>15</sub> vgl. Col  
 3<sub>23</sub> ff.  
 κυριότητες Col 1<sub>16</sub>.  
 λαμβάνω mystisch Ph 3<sub>12</sub>.  
 λέγω τὸ αὐτὸ I C 1<sub>10</sub>, λέγω δὲ  
 erklärend G 4<sub>1</sub> vgl. 3<sub>17</sub>.  
 λειτουργία R 13<sub>6</sub>.  
 λειτουργός Ph 2<sub>25</sub> ff.  
 λέων II Ti 4<sub>16</sub> ff.  
 λήμψις Ph 4<sub>15</sub>.  
 λίθος ἀκρογωνιαῖος Ep 2<sub>20</sub>,  
 λίθοι τίμιοι I C 3<sub>12</sub>.  
 λογαία = Kollekte I C 16<sub>1</sub>.  
 λογίζεσθαι = aufs Konto  
 schreiben II C 12<sub>6</sub>.  
 λογικός R 12<sub>1</sub>\*.  
 λόγος: Col 1<sub>17</sub>°, εἰς λ. Ph 4<sub>15</sub>.  
 λ. θεοῦ I Ti 4<sub>3</sub> ff., κυρίου  
 I Th 1<sub>8</sub>, 4<sub>15</sub>, λ. τῆς ἀλη-  
 θείας II Ti 2<sub>15</sub> f.  
 λοιπόν I Th 4<sub>1</sub>, τοῦ λοιποῦ  
 G 6<sub>17</sub>.  
 μακάριος Tit 2<sub>13</sub>, von Gott  
 I Ti 1<sub>11</sub>.  
 μάκελλον I C 10<sub>25</sub>.  
 μάλλον beim Komparativ  
 II C 7<sub>13</sub>.  
 μάμνη II Ti 1<sub>5</sub>.  
 μανθάνειν τὸν Χριστόν Ep  
 4<sub>20</sub> f.  
 μαρναναθᾶ I C 16<sub>20</sub>.  
 μαρτυρεῖν I Ti 6<sub>13</sub>.  
 ματαιολογία I Ti 1<sub>6</sub>.  
 ματαιοῦσθαι R 1<sub>21</sub>.  
 μέγας θεός Tit 2<sub>14</sub>°.  
 μεμβράνα II Ti 4<sub>13</sub>.  
 μενούνη R 9<sub>20</sub>.  
 μέρος: ἐκ μ. I C 12<sub>27</sub>, ἐν μ.  
 Col 2<sub>18</sub>.  
 μεσότης G 3<sub>19</sub> Col 2<sub>18</sub> Ti  
 2<sub>5</sub> f.  
 μέσος: αἶρειν ἐκ τοῦ μέσου  
 Col 2<sub>14</sub>.  
 μεσότηχον Ep 2<sub>14</sub> ff.  
 μετὰ καὶ Ph 4<sub>3</sub>.  
 μεταδιδόναι R 12<sub>8</sub>.  
 μετάνοια II Ti 2<sub>25</sub>.  
 μετασχηματίζω I C 4<sub>6</sub>.  
 μῆ mit Futurum Col 2<sub>8</sub>.  
 μήκος Ep 3<sub>18</sub>.  
 μητρόκλητος Ph 3<sub>12</sub>.  
 μία = πρώτη I C 16<sub>2</sub>.  
 μιμεῖσθαι I Th 1<sub>6</sub>.  
 μιμητῆς τοῦ θεοῦ Ep 5<sub>1</sub>.  
 μνεῖαν ἔχειν I Th 3<sub>6</sub>.  
 μορφή Ph 2<sub>7</sub>.  
 μορφοῦσθαι = Mensch wer-  
 den G 4<sub>19</sub>.  
 μόρφωσις II Ti 3<sub>5</sub>.  
 μυστήριον Col 1<sub>26</sub> f. Ep 3<sub>3</sub>  
 4<sub>16</sub>° 5<sub>32</sub> I Ti 3<sub>9</sub>.  
 μῦθος I Ti 1<sub>3</sub> f. Tit 1<sub>14</sub>.  
 ναυαγέω I Ti 1<sub>19</sub>.  
 νεόφυτος I Ti 3<sub>6</sub> f.  
 νήπιοι I C 3<sub>2</sub>.  
 νηφάλιος I Ti 3<sub>2</sub>.  
 νήφω II Ti 4<sub>5</sub>.  
 νομή II Ti 2<sub>18</sub> ff.  
 νομικός Tit 3<sub>12</sub> f.  
 νομοδιδάσκαλος I Ti 1<sub>7</sub>.  
 νόμος G 4<sub>31</sub>°, v. mit und  
 ohne Artikel R 2<sub>14</sub> 3<sub>31</sub>.  
 v. Χριστοῦ G 6<sub>2</sub>.  
 νοῦς R 7<sub>14</sub>°.  
 νυκτὸς καὶ ἡμέρας I Th 3<sub>10</sub>.  
 νυνὶ logisch I C 13<sub>13</sub> 14<sub>6</sub>.  
 ὁδός = Grundsatz I C 4<sub>17</sub>.  
 οἰκετός Verwandter G 6<sub>10</sub>.  
 οἰκοδομή I C 3<sub>9</sub> Ep 2<sub>20</sub>.  
 οἰκονομία Col 1<sub>25</sub> Ep 1<sub>9</sub> I  
 Ti 1<sub>3</sub> f.  
 οἶκος θεοῦ I Ti 3<sub>15</sub>.  
 οἰκουργός Tit 2<sub>5</sub>.  
 ὀκταήμερος Ph 3<sub>5</sub>.  
 ὁμείρεσθαι I Th 2<sub>8</sub>.  
 ὁμοίωμα R 8<sub>3</sub> Ph 2<sub>7</sub>.  
 ὁμολογία I Ti 6<sub>12</sub>.  
 ὀναίμην Phm<sub>20</sub>.  
 ὄνομα, βαπτίζειν εἰς τὸ ὄ. I C  
 1<sub>13</sub>\*.  
 ὄπλον R 6<sub>13</sub>.  
 ὀρθοποδέω G 2<sub>14</sub>.  
 ὀρθοτομεῖν II Ti 2<sub>15</sub> f.  
 ὀράω: ἐόρακαν Col 2<sub>1</sub>, ἴδε  
 G 5<sub>2</sub>.  
 ὀρίζειν R 1<sub>4</sub>.  
 ὄσιοι χεῖρες I Ti 2<sub>8</sub>.  
 ὁσμή: τῆς γνώσεως II C 2<sub>14</sub>,  
 ἐὼδίας Ph 4<sub>18</sub> Ep 5<sub>2</sub>.  
 οὐδὲν εἰμι II C 12<sub>11</sub>.  
 οὐχ ὅσον εἶμι R 9<sub>6</sub>.  
 ὀφειλέτης εἰμι R 1<sub>14</sub>.  
 ὀφειλή I C 7<sub>3</sub>.  
 ὀφθαλμοδοουλία Col 3<sub>22</sub> ff.  
 ὀφώνια I C 9<sub>7</sub>.  
 πάθος Col 3<sub>5</sub>.  
 παιδαγωγός I C 4<sub>15</sub> G 3<sub>24</sub>.  
 παιδεύω züchtige I Ti 1<sub>20</sub>  
 Tit 2<sub>11</sub> ff.  
 πάλιν Ep 6<sub>11</sub> f.  
 παλιγγενεσία Tit 3<sub>5</sub>°.  
 παρά = anstatt R 1<sub>25</sub> =  
 mehr als R 14<sub>5</sub>.  
 παραβολεύομαι Ph 2<sub>30</sub>.  
 παραγγελία I Ti 1<sub>18</sub>.  
 παραδιαιτριβή I Ti 6<sub>3</sub> ff.  
 παράδοσις I C 11<sub>2</sub> G 1<sub>14</sub>.  
 παραδήκη I Ti 6<sub>20</sub>.  
 παρακαλέω I C 4<sub>13</sub>, π. διὰ  
 R 12<sub>1</sub>.  
 παράκλησις = Predigt I  
 Th 2<sub>3</sub>.  
 παρακολουθέω I Ti 4<sub>6</sub>.  
 παραιθεῖναι I Ti 1<sub>18</sub>.  
 παρεδρεῖναι I C 9<sub>13</sub>.  
 πάρεσις R 3<sub>25</sub>.  
 παρέχεσθαι ἑαυτὸν Tit 2<sub>7</sub>.  
 παριστάνω R 12<sub>1</sub> I C 8<sub>8</sub>.  
 πάριος Ep 2<sub>19</sub>.  
 παροργισμός Ep 4<sub>26</sub> ff.  
 παρουσία I Th 2<sub>20</sub>\*.  
 πατρία Ep 3<sub>15</sub>.  
 πᾶς: ἐν παντί II C 11<sub>6</sub>.  
 πειθαρχέω Tit 3<sub>1</sub> f.  
 πειράζων, ὁ π. der Satan I  
 Th 3<sub>5</sub>.  
 πεισμονή G 5<sub>8</sub>.  
 πέποιθα ἐν κυρίῳ Ph 1<sub>14</sub>.  
 περί = ἐπὶ R 1<sub>8</sub>.  
 περιεργάζομαι II Th 3<sub>11</sub>.  
 περικάθαρμα I C 4<sub>13</sub>\*.  
 περιποίησις Ep 1<sub>14</sub>.  
 περισσεία II C 10<sub>15</sub>.  
 περισσέω II C 9<sub>8</sub>.  
 περπερεύομαι I C 13<sub>4</sub>.  
 πέρυσσι II C 8<sub>10</sub>.  
 πιδανολογία Col 2<sub>4</sub>.  
 πικραίνωμαι Col 3<sub>19</sub>.  
 πιστεύω: οἱ πεπιστευκότες θεῷ  
 Tit 3<sub>6</sub>.

πίστις R 4<sub>21</sub>\*, Glaubensbot-  
schaft R 1<sub>5</sub>, π. τηρεῖν II  
Ti 4<sub>7</sub>, Mittel der mysti-  
schen Einwohnung Christi  
Ep 3<sub>17</sub>, π. καὶ ἀγάπη I  
Ti 1<sub>13</sub> f., π. Χριστοῦ Ἰησοῦ  
G 2<sub>16</sub>  
πιστός I C 7<sub>25</sub> I Ti 1<sub>12</sub> Tit  
1<sub>6</sub>, π. ὁ λόγος I Ti 1<sub>15</sub>  
3<sub>1</sub>.  
πλανάω: πλανῶντες καὶ πλα-  
νόμενοι II Ti 3<sub>13</sub> μὴ  
πλανᾶσθε I C 6<sub>9</sub> G 6<sub>7</sub>.  
πλάτος Ep 3<sub>18</sub>.  
πλεονεκτεῖν I Th 4<sub>6</sub>.  
πλεονεξία Col 3<sub>5</sub> Ep 4<sub>19</sub>.  
πληροῦν τὸν λόγον Col 1<sub>25</sub>.  
πληροφορέω R 4<sub>21</sub>.  
πλήρωμα Col 1<sub>19</sub> Ep 1<sub>20</sub> ff.  
3<sub>19</sub> 4<sub>13</sub> ff.  
πληρομονή Col 2<sub>23</sub>.  
πνεῦμα R 7<sub>14</sub>\* 8<sub>11</sub>\*, π. und ψυ-  
χή I C 2<sub>14</sub>\* I Th 5<sub>19</sub> ff., =  
Seele R 1<sub>4</sub>, π. ἀγιωσύνης  
R 1<sub>4</sub>, π. κυρίου II C 3<sub>17</sub>.  
ποιμὴν Ep 4<sub>11</sub>.  
πολιτεία Ep 2<sub>11</sub> ff.  
πολίτευμα Ph 3<sub>20</sub>.  
πολιτεύομαι Ph 1<sub>27</sub>.  
πονηρός ὁ II Th 3<sub>3</sub> Ep 6<sub>16</sub>.  
πράγμα = Streit I C 6<sub>1</sub> I  
Th 4<sub>6</sub>.  
πραιτώριον Ph 1<sub>13</sub>\*.  
πρεσβύτερος I Ti 3<sub>7</sub>\* 5<sub>17</sub>\*.  
πρόγονοι II Ti 1<sub>3</sub>.  
προέχω R 3<sub>9</sub>.  
προηγείσθαι R 12<sub>10</sub>.  
πρόθυμον, τὸ = ἡ προθυμία  
R 1<sub>15</sub>.  
προϊστάμενοι I Th 5<sub>12</sub>.  
προϊστασθαι Tit 3<sub>8</sub>.  
προκοπή I Ti 4<sub>16</sub>.  
πρόκριμα I Ti 5<sub>21</sub> f.  
προλαμβάνεσθαι G 6<sub>1</sub>.  
προπέμπειν Tit 3<sub>12</sub> f.  
πρὸς c. Acc. = bei II C  
7<sub>12</sub>.  
προσανατίθεσθαι G 1<sub>16</sub>.  
προσέρχεσθαι I Ti 6<sub>3</sub> ff.  
προσηλοῦν Col 2<sub>14</sub>.  
προσκαρτερεῖν Col 4<sub>2</sub>.  
πρόσκλησις I Ti 5<sub>21</sub> ff.  
προσοφείλεσθαι Phm 1<sub>9</sub>.

προσφορά Ep 5<sub>2</sub>.  
προσωποληψία R 2<sub>11</sub>.  
πρόσωπον II C 1<sub>11</sub>. κατὰ π.  
II C 10<sub>7</sub>.  
πρωτεύω Col 1<sub>18</sub>.  
πρωτο- komparativisch Col  
1<sub>15</sub>.  
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Col  
1<sub>14</sub>\*, π. πάσης κτίσεως Col  
1<sub>14</sub>°.  
πύρω Ph 1<sub>28</sub>.  
πώρωσις Ep 4<sub>18</sub>.  
ῥῆμα Ep 5<sub>29</sub>.  
ῥητῶς I Ti 4<sub>1</sub>.  
σάββατον = Woche I C 16<sub>2</sub>.  
σαίνω I Th 3<sub>3</sub>.  
σαλεύω II Th 2<sub>2</sub>.  
σαπρός Ep 4<sub>29</sub>.  
σάρκινος = σαρκικός I C 3<sub>1</sub>.  
σάρξ R 7<sub>14</sub>\*, σ. und πνεῦμα  
R 8<sub>11</sub>\*, = Leib R 1<sub>4</sub> II  
C 7<sub>1</sub> 10<sub>3</sub> Col 1<sub>24</sub> Phm 1<sub>6</sub>.  
σεβάζεσθαι R 1<sub>25</sub>.  
σεμνότης I Ti 2<sub>2</sub>.  
σημειοῦσθαι II Th 3<sub>14</sub>.  
σκέπασμα I Ti 6<sub>8</sub>.  
σκεῦῃ II Ti 2<sub>20</sub>.  
σκευός I Th 4<sub>4</sub>.  
σικιά = σῶμα Col 2<sub>17</sub>.  
σικύβαλα Ph 3<sub>8</sub>.  
στέλλομαι II C 8<sub>20</sub> II Th  
3<sub>6</sub>.  
στερέωμα Col 2<sub>5</sub>.  
στήκω I Th 3<sub>8</sub>.  
στίγματα G 6<sub>17</sub>.  
στοιχεῖα G 4<sub>3</sub> Col 2<sub>8</sub>\* 23°.  
στρατιώτης θεοῦ Ep 6<sub>10</sub>°.  
στυγερὸς Tit 3<sub>3</sub>.  
στυλός I Ti 3<sub>15</sub>.  
συγγνώμη I C 7<sub>6</sub>.  
συγκρίνω I C 2<sub>13</sub>.  
συζητήτης I C 1<sub>20</sub>.  
σύζυγος Ph 4<sub>3</sub>.  
συλγαγέω Col 2<sub>8</sub>.  
συμφέρεi II C 12<sub>1</sub>.  
σύμφυτος R 6<sub>5</sub>.  
σὺν Χριστῷ I Th 4<sub>14</sub> Ph 1<sub>23</sub>.  
συναιχμάλωτος Col 4<sub>10</sub>  
Phm 23.  
συνβιβάζω Col 2<sub>2</sub>.  
σύνδεσμος Col 3<sub>14</sub>.

συνείδησις R 2<sub>15</sub> I Ti 1<sub>5</sub>.  
συνέχω II C 5<sub>14</sub>.  
συνζ- συνσ- s. συζ- συσ-.  
συνιέναι II C 10<sub>12</sub>.  
συστατικῇ ἐπιστολῇ II C 3<sub>1</sub>.  
συστοιχέω G 4<sub>25</sub>.  
συστρατιώτης Phm 2.  
σφραγίζω R 15<sub>28</sub> II C 1<sub>21</sub>  
Ep 1<sub>13</sub>.  
σφραγίς R 4<sub>10</sub> II C 1<sub>21</sub> II  
Ti 2<sub>19</sub>.  
σχῆμα Ph 2<sub>7</sub>.  
σῶμα R 7<sub>14</sub>\* Ep 4<sub>4</sub> ff. 16°;  
= σικιά Col 2<sub>17</sub>, σ. πνευ-  
ματικόν II C 4<sub>10</sub>.  
σωματικῶς Col 2<sub>9</sub>.  
σωρεύειν II Ti 3<sub>6</sub> f.  
σωτήρ I Ti 2<sub>3</sub> f. 4<sub>10</sub> II Ti  
1<sub>10</sub>\* 2<sub>14</sub>°.  
σωτηρία R 1<sub>16</sub>.  
σωτήριος Tit 2<sub>14</sub>°.  
σωφρονίζειν = νοουθετεῖν Tit  
2<sub>3</sub>.  
σωφροσύνη als Frauentugend  
I Ti 2<sub>9</sub>.  
σώφρων I Ti 3<sub>2</sub> Tit 2<sub>5</sub>.  
τάξις Col 2<sub>5</sub>.  
ταπεινώμα R 8<sub>38</sub>.  
τε γάρ = γάρ II C 10<sub>8</sub>.  
τέκνον übertragen I Ti 1<sub>2</sub>  
Phm 10.  
τεκνοτροφέω I Ti 5<sub>10</sub>.  
τέλειος Col 1<sub>28</sub> Ep 4<sub>13</sub> ff.  
τελειοῦσθαι Ph 3<sub>12</sub>.  
τέλος: εἰς τ. I Th 2<sub>16</sub>, ἕως  
τ. II C 1<sub>13</sub>, = Ziel I Ti  
1<sub>5</sub>, = Rest I C 15<sub>23</sub>.  
τί ὅν ἐστιν; I C 14<sub>15</sub>. τί  
ἐροῦμεν; R 3<sub>5</sub>.  
τιμῆς = gegen Bezahlung  
I C 6<sub>20</sub>.  
τίς indeklinabel? Ph 2<sub>1</sub>.  
τουτέστιν korrigierend R  
7<sub>18</sub>, in die Satzkonstruk-  
tion eingefügt R 10<sub>6</sub>.  
τράπεζα θεοῦ I C 10<sub>21</sub>°.  
τυγχάνω: εἰ τύχοι I C 14<sub>10</sub>.  
τυπικός technisch I C 10<sub>11</sub>.  
τύπος I Ti 4<sub>12</sub>, τ. διδαχῆς R  
6<sub>17</sub>.



ὑγιαίνω, -δγνής in der christ-  
 lichen Predigt I Ti 1<sub>10</sub>\*.  
 ὑδροποτέω I Ti 5<sub>23</sub>.  
 υιοθεσία G 4<sub>4</sub>.  
 ὑπέρ = anstatt Phm 13, =  
 περί II C 12<sub>5, 8</sub>, adver-  
 biell G 1<sub>14</sub> II C 11<sub>23</sub>  
 Phm 16.  
 ὑπερβαίνω I Th 4<sub>6</sub>.  
 ὑπερεντυγχάνω R 8<sub>26</sub>.  
 ὑπεροχή I Ti 2<sub>9</sub>.  
 ὑπομονή I Th 1<sub>3</sub>.  
 ὑπόστασις II C 9<sub>4</sub>.  
 ὑποτύπωσις I Ti 1<sub>16</sub> II Ti  
 1<sub>13</sub>.  
 ὑπωπιάζω I C 9<sub>27</sub>.  
 ὑστέρημα Ph 2<sub>30</sub>.  
 ὕψος Ep 3<sub>18</sub>.  
 ὕψωμα astronomisch R 8<sub>38</sub>,  
 Hochmut II C 10<sub>5</sub>.

φελόνης II Ti 4<sub>13</sub>.  
 φημί: τοῦτο φ. erklärend I  
 C 7<sub>29</sub>, φησὶν unpersönlich  
 II C 10<sub>10</sub>.  
 φθάνω I Th 2<sub>16</sub>.  
 φιλαγαθία Tit 1<sub>8</sub>.  
 φιλανδρος Tit 2<sub>3</sub>.  
 φιλανθρωπία Tit 2<sub>14</sub>\*.  
 φιλαργυρία I Ti 6<sub>10</sub>.  
 φίλαυτος II Ti 3<sub>2</sub> ff.  
 φιλήδονος II Ti 3<sub>2</sub> ff.  
 φιλοξενία I Ti 3<sub>2</sub>.  
 φιλοσοφία Col 2<sub>8</sub>.  
 φιλότεκνος Tit 2<sub>3</sub>.  
 φόβος καὶ τρόμος I C 2<sub>3</sub> Ph  
 2<sub>12</sub>.  
 φορτίον bildlich G 6<sub>5</sub>.  
 φρεναπατάω G 6<sub>3</sub> f.  
 φρεναπάτης Tit 1<sub>10</sub>.  
 φῶς Col 1<sub>12</sub> Ep 5<sub>8</sub> ff. I Ti  
 6<sub>15</sub>.

φωτίζω II Ti 1<sub>10</sub>.  
 χάρις Col 3<sub>16</sub> 4<sub>6</sub> Tit 2<sub>14</sub>\*.  
 χάριν ἔχω I Tit 1<sub>12</sub>.  
 χειρόγραφον Col 2<sub>14</sub>.  
 χρηματισμός R 11<sub>4</sub>.  
 χρῆσθαι c. Acc. I C 7<sub>31</sub>, =  
 verfahren II C 13<sub>10</sub>.  
 χρηστότης Tit 2<sub>14</sub>\*.  
 χρίσμα II C 1<sub>21</sub>.  
 Χριστός = Messias R 1<sub>1</sub>.  
 χρίω II C 1<sub>21</sub>.  
 ψυχικός I C 2<sub>14</sub>\*.  
 ψυχή R 7<sub>14</sub>\* 8<sub>11</sub>\* Ph 1<sub>27</sub> I  
 Th 2<sub>8</sub> 5<sub>19</sub> ff.  
 φωμίζω I C 13<sub>3</sub>.  
 ὧδε λοιπόν I C 4<sub>2</sub>.  
 ὧς = ἔτι R 1<sub>9</sub>.  
 ὥσάν I C 12<sub>2</sub> Ph 2<sub>23</sub>.

Theological Library  
 University of California  
 California









BS2344 .H24 1912a / copy 1 / vol 3

Handbuch zum Neuen Testament /

18192

BS  
2344  
H24  
1912a  
V.3

**THEOLOGY LIBRARY**  
**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT**  
**CLAREMONT, CALIFORNIA**

339509



